TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

PRÓLOGO DEL EXCMO. Y RVDMO. SR. DR.

ALBINO G. MENENDEZ-REIGADA

SEXTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVIII

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

114

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1988 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:
Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. ANGEL SUQUÍA GOICOECHEA, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia.*

VICEPRESIDENTE:
Ilmo. Sr. Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. RICARDO BLÁZQUEZ PÉREZ, *Vicerrector Académico;* Dr. JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología;* Dr. ANTONIO PINTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Filosofía;* Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Pedagogía;* Dra. M.ª FRANCISCA MARTÍN TABERNERO, *Decana de la Facultad de Psicología;* Dr. JOSÉ SÁNCHEZ VAQUERO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

MADRID • MCMLXXXVIII

INDICE GENERAL

	Páginas
Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P.	XIII
Nota del autor	XXXVII
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor	XLI
Carta del P. Philipon al autor	XLIII
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque	XLV
Resumen histórico-bibliográfico	1
Introducción general	27

PRIMERA PARTE

Principios fundamentales de la vida cristiana

Capítulo 1.—El fin de la vida cristiana	47
Capítulo 2.—La Santísima Trinidad	51
Capítulo 3.—La configuración con Jesucristo	70
Capítulo 4.—La Virgen María y nuestra santificación	88
Capítulo 5.—La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo	100

SEGUNDA PARTE

El organismo sobrenatural y la perfección cristiana

Capítulo 1.—Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural	112
Artículo 1.—La gracia santificante	114
Artículo 2.—Las potencias sobrenaturales	125
I.—Las virtudes infusas	126
II.—Los dones del Espíritu Santo	144
Artículo 3.—Las gracias actuales	183
Capítulo 2.—La perfección cristiana	187
Capítulo 3.—Naturaleza de la mística	224
Capítulo 4.—Relaciones entre la perfección y la mística	256

TERCERA PARTE

El desarrollo normal de la vida cristiana

Introducción	271
LIBRO I.—Aspecto negativo de la vida cristiana	280
Capítulo 1.—La lucha contra el pecado	281
Artículo 1.—El pecado mortal	281

Páginas

Artículo 2.—El pecado venial........................ 286
Artículo 3.—La imperfección........................ 292

CAPÍTULO 2.—La lucha contra el mundo........................ 297

CAPÍTULO 3.—La lucha contra el demonio........................ 301
Artículo 1.—La tentación........................ 301
Artículo 2.—La obsesión diabólica........................ 308
Artículo 3.—La posesión diabólica........................ 313

CAPÍTULO 4.—La lucha contra la propia carne........................ 324
Artículo 1.—La sed insaciable de gozar........................ 324
Artículo 2.—El horror al sufrimiento........................ 332

CAPÍTULO 5.—La purificación activa de las potencias........................ 340
Artículo 1.—Necesidad de esta purificación........................ 340
Artículo 2.—La purificación activa de los sentidos........................ 343
A) Externos........................ 345
B) Internos........................ 358
Artículo 3.—Purificación activa de las pasiones........................ 364
Artículo 4.—Purificación activa de las potencias del alma. 372

CAPÍTULO 6.—Las purificaciones pasivas........................ 390
Artículo 1.—Necesidad de las purificaciones pasivas........................ 390
Artículo 2.—La noche del sentido........................ 395
Artículo 3.—La noche del espíritu........................ 407

LIBRO II.—**Aspecto positivo de la vida cristiana**........................ 412

I. *Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana*........................ 414
II. *Medios fundamentales para el desarrollo de la gracia*........................ 414

CAPÍTULO 1.—Los sacramentos........................ 430
Artículo 1.—Los sacramentos en general........................ 431
Artículo 2.—El bautismo........................ 437
Artículo 3.—La confirmación........................ 441
Artículo 4.—La penitencia........................ 444
Artículo 5.—La eucaristía........................ 452
a) Como sacramento........................ 453
b) Como sacrificio........................ 459
Artículo 6.—La unción de los enfermos........................ 464
Artículo 7.—El orden sacerdotal........................ 466
Artículo 8.—El matrimonio........................ 469

CAPÍTULO 2.—Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.... 474
A) Las virtudes teologales........................ 474
Artículo 1.—La virtud de la fe........................ 474
El don de entendimiento........................ 480
El don de ciencia........................ 488
Artículo 2.—La virtud de la esperanza........................ 496
El don de temor........................ 502
Artículo 3.—La virtud de la caridad........................ 510
El don de sabiduría........................ 528

Páginas

B) Las virtudes morales.... 539
Artículo 4.—La virtud de la prudencia.... 540
El don de consejo.... 547
Artículo 5.—La virtud de la justicia.... 553
El don de piedad.... 569
Artículo 6.—La virtud de la fortaleza.... 588
El don de fortaleza.... 596
Artículo 7.—La virtud de la templanza.... 603
El don de temor y la virtud de la templanza. 625

CAPÍTULO 3.—La vida de oración.... 626
Sección I.—De la oración en general.... 627
Sección II.—La oración litúrgica y la privada.... 641
Sección III.—Los grados de oración.... 650
A) Etapa predominantemente ascética.... 652
B) Etapa predominantemente mística.... 682

III. *Medios secundarios para el desarrollo de la gracia*.... 752

CAPÍTULO 4.—Medios secundarios internos.... 752
I. Resortes psicológicos.... 752
A) Que afectan al entendimiento.... 753
Artículo 1.—La presencia de Dios.... 753
Artículo 2.—El examen de conciencia.... 756
B) Que afectan a la voluntad.... 759
Artículo 3.—La energía de carácter.... 765
Artículo 4.—El deseo de la perfección.... 765
Artículo 5.—La conformidad con la voluntad de Dios.... 769
Artículo 6.—La fidelidad a la gracia.... 777
II. Resorte fisiológico.... 784
Artículo 7.—Mejora del propio temperamento.... 784

CAPÍTULO 5.—Medios secundarios externos.... 791
Artículo 1.—El plan de vida.... 791
Artículo 2.—La lectura espiritual.... 793
Artículo 3.—Las amistades santas.... 796
Artículo 4.—El apostolado.... 800
Artículo 5.—La dirección espiritual.... 808

APÉNDICE: El discernimiento de los espíritus.... 835

LIBRO III.—**La perfección cristiana en los diversos estados de vida**.... 845
Artículo 1.—En el estado sacerdotal.... 846
Artículo 2.—En el estado religioso.... 859
Artículo 3.—En el estado seglar.... 865

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

Páginas

Introducción........ 879

Nociones previas........ 880

Capítulo 1.—Las causas de los fenómenos extraordinarios........ 885
Artículo 1.—Dios como autor de los fenómenos místicos........ 885
Artículo 2.—Las causas puramente naturales........ 896
Artículo 3.—Lo diabólico........ 904

Capítulo 2.—Los fenómenos en particular........ 907
I. Fenómenos de orden cognoscitivo........ 908
1. Visiones........ 908
2. Locuciones........ 913
3. Revelaciones........ 915
4. Discreción de espíritus........ 918
5. Hierognosis........ 921
6. Otros fenómenos de conocimiento........ 923
II. Fenómenos de orden afectivo........ 925
1. El éxtasis místico no es gracia gratis dada........ 925
2. Los incendios de amor........ 926
III. Fenómenos de orden corporal........ 928
1. Estigmatización........ 928
2. Lágrimas y sudor de sangre........ 934
3. Renovación o cambio de corazones........ 935
4. Inedia........ 937
5. Vigilia........ 939
6. Agilidad........ 940
7. Bilocación........ 941
8. Levitación........ 948
9. Sutileza........ 951
10. Luces o resplandores........ 952
11. Perfume sobrenatural........ 954

Conclusión........ 957

Indice analítico........ 959

Indice onomástico........ 979

Indice de materias........ 986

P R O L O G O

I

IBA Jesús con sus apóstoles atravesando Samaria camino de Galilea, y al llegar a las proximidades de Sicar, fatigado y sediento, se sentó en el brocal del pozo de Jacob, mientras sus discípulos se dirigían a la próxima ciudad en busca de alimentos. Era ya pasado el mediodía. Y en esto, llega una mujer samaritana a sacar agua del pozo. Y Jesús le dijo: «Dame de beber».

Extrañóse la mujer al oír esto y replicó: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? Samaritanos y judíos no nos tratamos». Y respondió Jesús: «Si conocieses *el don de Dios* y quién es el que te dice *dame de beber*, tú serías la que a mí me lo pidieses, y yo te daría a ti a beber *agua viva*... Quien bebe del agua de este pozo, vuelve a tener sed; mas quien bebe del agua que yo le diere, no volverá a tener sed jamás, porque se hará en su interior como una fuente que salta hasta la vida eterna». Díjole entonces la mujer: «Señor, dame de ese agua para que yo no vuelva a tener sed ni tenga que venir más al pozo a buscarla»...

¡Dichoso encuentro! Dos personas sedientas que por primera vez se ven, que pertenecen a dos categorías de gentes, que viven distanciadas y rehuyendo el tratarse, y que, sin embargo, mutuamente se necesitan y se completan. Los dos tienen *sed*... Y la sed del uno la puede satisfacer el otro y la sed de ese otro tan sólo la puede satisfacer el primero. El uno es Jesús; el que al morir en la cruz se quejaba de su *ardentísima* sed, olvidándose de todos sus demás horribles tormentos. El otro es... *la Samaritana,* sin otro nombre; la mujer del pueblo cismático y hereje que se separó del pueblo de Dios; la mujer ardientemente apasionada y con una sed inextinguible en las entrañas que nada puede saciar; la que cambia de postura siete veces, y cambiará setenta, sin encontrar jamás lo que ansía. ¡Dichoso encuentro, por el cual el Dios humanado suspira y un alma sedienta y vacía ve delante de sí su tesoro, su felicidad!

Acercábase Jesús a Jericó, rodeado por la turba inmensa que a todas partes le seguía. Y había en esta ciudad un hombre

llamado Zaqueo, que deseaba ver a Jesús; pero no alcanzaba a verle por la turba, que le envolvía, siendo como él era pequeño de estatura. Subióse entonces a un árbol que había en el camino por donde Jesús había de pasar. Zaqueo se contentaba con verle, aunque fuera un poco de lejos.

Zaqueo era rico y vivía tranquilo disfrutando de sus riquezas. Era el tipo de hombre satisfecho. Y acaso su curiosidad por ver a Jesús era un poco frenada por un instintivo temor de que aquel taumaturgo, que tanto recomendaba la limosna y el desprecio a la riqueza, condenando la *injusticia* de los ricos fariseos, pudiese dirigirle a él alguna palabra perturbadora de la tranquilidad de su dormida conciencia. Por eso, lo mejor era verle desde un árbol, un poco de lejos.

Mas Jesús al verle, envolviéndole en una mirada de infinito amor, le dijo: «Baja del árbol, Zaqueo, que hoy quiero hospedarme en tu casa». Y bajó Zaqueo corriendo. Y, acercándose a Jesús y sintiéndose por dentro transformado y lleno de gozo, exclamó: «La mitad de mis bienes, Señor, estoy dispuesto a dar a los pobres; y si a alguno he podido defraudar, le devolveré el cuádruplo».

Con sólo ponerse en la presencia del Señor y oír sus palabras, se sintió Zaqueo inundado por un torrente de luz y estremecido en oleadas de esa inefable felicidad que sólo trae consigo el verdadero amor. Y cambió súbitamente la escala de valores que en su alma tenía establecida y que informaba toda su conducta. Y comenzó a amar lo que no amaba—a Jesús y a cuanto Jesús representa...—y a despreciar lo que amaba —las riquezas, a las que dedicaba todos sus cuidados.

Zaqueo es sencillamente uno más de los que el Evangelio nos presenta que, al conocer a Jesús y al contacto de Jesús, se transforman... para su bien, para su felicidad, para su gloria. Y para bien y felicidad y gloria de la humanidad entera. Y el Evangelio es eterno. Lo que importa hoy como ayer es que los hombres conozcan a Jesús, que se pongan en relación con El, que es Fuente de salvación y de vida.

Por el camino de Damasco marcha Saulo presuroso en busca de cristianos que encarcelar y condenar. Un amor ardentísimo a su pueblo, a sus tradiciones y a sus ideales judaicos le empuja hasta el sacrificio. Conoce a Cristo de oídas, y le conoce mal. Y porque le conoce mal, y así, mal conocido, le encuentra en oposición con sus ideales, le odia y le persigue.

De pronto, una luz intensísima que del cielo bajaba le deslumbró, haciéndole perder el equilibrio y caer en tierra.

Y oyó una voz que decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» Voz que a su vez oyeron, aunque sin ver la luz, los que le acompañaban. Y Saulo preguntó: «Señor, ¿quién eres?» Y otra vez la voz: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad, y allí se te dirá lo que has de hacer».

Levantóse Saulo sin ver nada; y, llevado por los suyos, se dirigió a la ciudad, donde estuvo tres días ciego y sin comer ni beber, porque la luz interior le había cortado toda comunicación con el mundo de fuera. Y allí le vino a ver Ananías, el discípulo de Cristo, para darle a conocer debidamente el Evangelio y en nombre de Jesús decirle lo que tenía que hacer respondiendo a su pregunta «¿Qué quieres que yo haga?»

Y Saulo vio la Luz. Conoció a Cristo y le amó con ardentísimo amor y *se le entregó por entero* hasta llegar a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí». Para afirmar en seguida que *rebosaba de gozo en cuantas tribulaciones padecía por el amor de Jesús.* Y de perseguidor se convirtió en *vaso de elección* y *apóstol de las gentes* para llevar el nombre de Jesús hasta los confines de la tierra y dar por El todos los instantes de su vida, todos los latidos de su corazón y hasta la última gota de su sangre.

Saulos, Zaqueos y Samaritanas se encuentran a todas horas por los caminos de la vida. Esa *sociedad* nuestra de mitad del siglo XX en su mayor parte y en su parte más característica; eso que en lenguaje evangélico podríamos llamar *mundo;* esa sociedad que *muere de sed,* y que para saciar esa sed sale de sí y emprende cada día nuevos caminos; esa sociedad *muerta de miedo a la guerra, y que en plena guerra vive* dentro y fuera de sí, porque *ha perdido la clave para establecer un orden sobre el cual se asienta la paz;* esa sociedad *que adora ídolos y persigue vacíos ideales y se vuelve de espaldas a la luz,* esclava y prisionera de sus más bajos instintos; esa sociedad que hace más de dos siglos viene huyendo de Jesús, con el cual no quiere trato ninguno, y al que, siendo todo amor y todo dulzura, toma por un fantasma aterrador, siendo así que sólo en El puede encontrar lo que busca; esa sociedad de nuestros días está casi por completo compuesta de Saulos, Zaqueos y Samaritanas. Que esperan sin saberlo al Redentor. Que buscan, sin decírselo ni a sí mismos *por cobardía,* lo que El solo les puede dar, *el agua viva* que satisfaga plenamente su sed y salte hasta la vida eterna; la *Luz bajada del cielo* que les haga perder de vista los fantasmas que ahora les ilusionan y *ver* las cosas todas en *su realidad verdadera,* temporal o trascendente

Esa sociedad *no se trata* con Jesús o le persigue por falta de costumbre, por una educación al revés, porque apenas ha oído hablar de El y le conoce mal, porque se han interpuesto prejuicios y fantasmas que la atemorizan, porque no les dejan tiempo sus negocios, sus diversiones, sus placeres; porque..., porque es más fácil *dejarse ir*, arrastrados por la corriente formada por instintos y pasiones y temor al qué dirán, que luchar como hombres y marchar como personas libres hacia un fin previamente establecido.

Algunos, sin embargo, por especial providencia de Dios llegan a encontrarse con El. Y encontrándole y tratándole comienzan a conocerle. Y, en la medida en que le van conociendo, le van amando; que el corazón se les va espontáneamente hacia tanto Bien, hacia tanto Amor... Por eso abundan hoy tanto las conversiones, conversiones de primero, de segundo y de tercer grado: conversiones a la fe, conversiones a la gracia y conversiones a la vida de perfección y al estado religioso.

El libro que con estas líneas comienza podrá dar ocasión a muchos para ese dichoso encuentro con Jesús. ¡Hacía tanta falta! Porque si esta sociedad moderna llegase a conocer y preguntar siquiera un poco *el don de Dios*...

II

El Evangelio comienza por ser una doctrina: «Id y enseñad». Era natural que así fuese, porque Cristo es la Verdad ante todo, Cristo es la Luz. Y es la verdad lo que predica: «Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» *Y para dar testimonio de la verdad ha venido al mundo.*

Mas como esa verdad es a la vez humana y divina y a la vez que ilumina los caminos de la vida temporal es ante todo sobrenatural, y, por lo mismo, trascendente al espíritu del hombre, por eso, tras su predicación, viene la fe. La fe, que nos abre las puertas del infinito; la fe, que con su luz misteriosa ilumina todos los grandes misterios de nuestra vida y de nuestra muerte; la fe, que sobre nosotros mismos nos levanta, poniéndonos en paz por dentro y por fuera y abriendo horizontes infinitos a nuestras esperanzas.

Por eso, cuanto es más conocida esa verdad, de la cual nació la historia universal y el verdadero progreso humano, tanto más el hombre se eleva y se perfecciona. La verdad evangélica, la verdad de Dios, la verdad de la teología (ciencia de Dios), la verdad substancial, que es Cristo. «Veritas liberabit

vos: La verdad os hará libres», con la verdadera libertad de hijos de Dios que han roto los hierros de las pasiones, en las que toda esclavitud se apoya.

Una mirada a la historia universal para ir señalando en ella como con el dedo los períodos de mayor santidad, de mayor perfección, de más acelerado y sólido progreso humano, nos convencerá de que ésos son precisamente aquellos en que es más intensamente sentida y propagada la fe, más venerada la verdad evangélica, más cultivada *y metida en la vida* la teología.

En los tres primeros siglos de luchas y de triunfos incesantes brillaba la verdad con deslumbrante resplandor en hogueras y cruces de martirio. *La verdad vivida* más que la verdad predicada o estudiada.

Después, esos cuatro siglos magníficos en que la Iglesia de Cristo realiza sus máximas empresas: *salvar* lo que del Imperio romano podía salvarse, sobre todo con la *ingente construcción de su derecho, y civilizar a los pueblos bárbaros*, convirtiéndolos en factores nuevos de progreso y de cultura. Y era todo entonces evangélica escuela y predicación. Era todo entonces teología, como se ve con sólo echar una mirada a esas inmensas bibliotecas de Santos Padres y escritores de todo género hasta pasado el período carolingio y apagarse los últimos rescoldos de nuestra cultura isidoriana.

Después, la decadencia. Parece como si el hombre-humanidad, como si el individuo humano se cansara de estar mucho tiempo de pie. Que estar de pie y en puntillas, mirando al cielo y pugnando por elevarse, significa mantenerse a la altura de la verdad y de la virtud, *que de la altura vienen:* «El reino de los cielos padece violencia...» La invasión musulmana, por otra parte, había contribuido a obscurecer las tranquilas luces de la verdad con el incesante relampagueo de los puñales y las cimitarras.

Pero estas épocas de forzosa austeridad y de inevitable esfuerzo preparan de nuevo al hombre para ponerse de pie y levantar la frente hasta que las luces de la verdad vuelvan a inundarla y sostenerla en los caminos del espíritu. Y vuelve en el siglo XII la teología, que en el siglo XIII llega a su máximo esplendor, extendiendo sus fulgores por todos los horizontes del saber humano. Una mirada otra vez a las bibliotecas y una mirada al santoral. Y una mirada a las instituciones sociales y políticas que allí germinan. Y una mirada a sus programas y a sus más caros ideales, no de una Sociedad de Naciones sin ley ni autoridad que las coordine y unifique, sino de una verdadera *Sociedad Humana* que a todos los hombres alcance,

porque todos son *hijos de Dios y hermanos en Jesucristo, y todos tienen el derecho y el deber de mutuamente ayudarse.* Una mirada a nuestros templos de aquella época, y a nuestros poemas y a nuestra historia, y a todo el conjunto de la cultura europea, que a aquel siglo glorioso de la teología tanto debe. Teología por todas partes, todo es teología: teología en piedra (catedrales y estatuas), teología en colores (pinturas y códices miniados), teología en versos (Berceo y *Cantigas* y *Divina comedia)*, teología en representaciones escénicas (liturgia y danzas de la muerte...), teología en ensayos de historias particulares y de historia general o universal... Todo y por todas partes teología; porque todo giraba en torno de Dios y toda construcción tenía a Cristo por cimiento.

Y otra vez el cansancio y la decadencia al correr del siglo XIV y todo el XV. La teología cae y se extravía; la verdad se esconde; la moral deja el campo a la corrupción, que lo invade todo; y hasta las artes y la cultura pierden originalidad y brío, y todo es confusión y desorden. Guerras, intranquilidad por doquier, crímenes siempre impunes, si no es que imponga su castigo la personal venganza; total ausencia de autoridad y de justicia... Siempre lo mismo. «Porque te has vuelto de espaldas a la ciencia (a la ciencia divina, a la verdad trascendente), te rechazaré...», dijo Dios por un profeta.

Y otra vez el exceso del mal volvió a los hombres cuerdos. Y otra vez volvió la teología a iluminar con los más vivos resplandores el mundo. Y otra vez el mundo, como despertando, volvió a elevar el tono de su historia para dejar paso a ese glorioso siglo XVI y parte del XVII, que es uno de sus mejores períodos. Siglo de la teología, siglo de la luz (no de las luces). Siglo de caballeros y santos, en que la tierra conocida casi se duplica en extensión y la humanidad ve ante sus ojos atónitos abrírsele por delante horizontes infinitos nunca sospechados.

Y es el *alma mater* de todo esto la sagrada teología. Es la que crea el derecho internacional. Y vuelve a sentir a la humanidad como una sola familia. Y precisa las leyes por las que esa familia ha de regirse. Y empuja de nuevo la literatura y las bellas artes hacia alturas aún hoy no superadas. Y afianza la personalidad del hombre, que nunca se siente tan grande y tan fuerte como cuando se apoya en Dios y pone a Cristo por ayudador y por modelo.

En el siglo XVI, la teología lo llena todo. Se llena España de universidades, y en ellas se enseña principalmente teología y todo gira en torno a la teología. En los púlpitos se predica teología. En los confesonarios se enseña y se aplica la teología.

Se escriben libros de piedad (ascética y mística) que no son sino teología. Y sale al teatro, en mucha mayor proporción que en el siglo XIII, la teología (autos sacramentales)... y se escriben poemas de teología (la *Cristiada*, la *Jerusalén libertada)*. Y está empapada en teología más de la mitad de la lírica. Y hasta en el *Quijote*, y en el Romancero, y... en la literatura picaresca se hacen constantes referencias a la teología. Y mucho más aún en los libros destinados al buen gobierno de los pueblos y a la educación de los príncipes y, en general, a la formación de niños y jóvenes. Y en los problemas que suscita la conquista del Nuevo Mundo. Y, en fin, en todo el ya entonces amplísimo contenido de la cultura humana. De tal manera, que bien se puede decir que ese siglo, el más alto y el más brillante de nuestra historia, está todo informado y empapado, más aún que el siglo XIII, en el claro resplandor de la sagrada teología. Teología que en todas sus ramas florece (dogma, moral, derecho canónico, Sagrada Escritura, patrística, mística, ascética...) y a todas las ciencias afines, en las que puede y debe influir (filosofía en todas sus ramas, derecho en las suyas, etc.), extiende su influjo. Siglo de esplendor teológico, siglo de intensa cultura y acelerado progreso humano.

III

Después, siglos XVIII y XIX; otra vez la decadencia de la teología y otra vez la decadencia de la humanidad. Quizás esa decadencia no se note hasta bastante más tarde; quizás hasta nuestros días, pues aún hoy estamos recogiendo los frutos que en los siglos XVIII y XIX se sembraron. Recogiendo sus frutos bien amargos cuando ya viene iniciada por las cumbres una contracorriente de sana reacción, que se va afirmando más cada día.

Poco importan, poco significan los progresos de las ciencias experimentales. La humanidad en su conjunto retrocedió. ¿Cuándo estuvo la humanidad más atemorizada desde el tiempo de los bárbaros? ¿Cuándo se abrieron entre pueblo y pueblo, entre partido y partido, entre clase social y clase social, odios más agrios y más profundos abismos? ¿Cuándo sintió la humanidad como en nuestros días un tan profundo y extenso malestar y tan insolubles problemas como el de la vivienda, por ejemplo? ¿Cuándo se sintió más cansada y *con más hastío de la vida, para la cual se siente impotente* con una especie de abulia atenazadora, que no parece pueda conducirla sino a un *suicidio colectivo por inacción*—estéril y egoísta—o a un

suicidio catastrófico, en el que todas sus fuerzas, en dos bandos concentradas, mutuamente se destruyan?

Desde la mitad del siglo XVII hasta principios del XX no hubo apenas teología. Y la que hubo, bastante desconectada de la vida y con débiles y, en general, no muy acertadas reacciones de sentido apologético (ontologismo, tradicionalismo, concordismo bíblico...) frente a los problemas candentes que la vida misma en esa época tan agitada y revuelta le presentaba. Y, al no haber teología, la reina del saber..., no podía haber filosofía constructiva y seria, y todo el saber humano se encerró en el estudio de la materia como su objeto exclusivo.

No había teología. Y la poca que había, concentrada en conventos y seminarios, sin contacto con la realidad; sin querer salir a la calle a recoger los problemas vivos que en ella pululaban. Hasta de los púlpitos—y no sé si podríamos decir de los confesonarios—había huido la verdadera teología. Que si algo de ella a todos sitios llegaba, era tan desmenuzada y deshecha, tan falta de vida y sin visión total de conjunto, que, perdida la ligazón con los principios, apenas podía engendrar convicciones fuertes, ni apenas influir en la verdadera *vida de las almas* ni en la vida exterior de las humanas sociedades.

Desde el siglo XVII, la teología dogmática había perdido su *cohesión interior* y su *homogeneidad* con la doctrina relativa a *la fe eclesiástica*. Contra todo lo cual reacciona maravillosamente el P. Marín Sola en su obra trascendental *La evolución homogénea del dogma católico*. En la moral, con el *probabilismo* primero y con las *dos vías* para llegar a la santidad (la ascética y la mística) después, se produce asimismo el desconcierto y la desorientación; porque ya no hay un camino para alcanzar la perfección, sino dos o muchos, cuantos tengan a su favor alguna razón de valor probable. En la mística, con la contemplación adquirida y la autosuficiencia de la ascesis se llega a tales extravíos, que hasta en conventos de monjas de clausura (!) se llegan a prohibir por ciertos confesores las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa... ¡Santos benditos, quién os lo diría cuando las estabais escribiendo!...

Y, claro está, con una ausencia casi total de la teología en la vida o con una teología *así*... ¿cómo habremos de admirarnos de que la gran masa de nuestras sociedades haya llegado a hundirse en ese paganismo crudo en que en nuestros días se debate? ¡Las sociedades cristianas y que por tales se tienen se distinguen ya tan poco de las que no lo son! Todo ese empeño por encerrar en las sacristías a la Iglesia y a la Religión

no hubiera sido tan temible ni tan perjudicial si nosotros, los católicos, no hubiéramos perdido tanto nuestra influencia en la vida.

IV

El estudio de la teología puede considerarse dividido en dos etapas: la primera, de *abstracción*, de *aquilatamiento de los conceptos* o ideas, de *método y de organización racional*, de *especulación rigurosa* en suma, para que brille *su unidad*, *su lógico encadenamiento*, *su totalidad*, abarcando todo el horizonte del saber divino, al que todo el saber humano se subordina; y la segunda, de *integración o incorporación a la vida*. Al análisis debe seguir de nuevo la síntesis; síntesis vital y articulada, pero menos abstracta y en lenguaje menos técnico y más sencillo. Las dos etapas son necesarias, y de ninguna de ellas podría impunemente prescindirse. La labor de la primera etapa está constituida principalmente por la escolástica; la segunda, por lo que hoy vuelve a hacerse y es absolutamente necesario hacer: labor de *integración y acercamiento a la vida*. Con lo cual se vuelve un poco al Evangelio, en el que apenas hay nada abstracto ni regido por las leyes de la lógica, sino una soltura y como un desorden vital, como el que la naturaleza—dentro de un orden superior admirable—por todas partes nos ofrece.

La producción patrística, tan cerca del Evangelio todavía, prepara y como esboza ya de algún modo la escolástica. Y de todas esas anteriores manifestaciones de la verdad divina tiene algo que tomar la integración de la *teología con la vida* que hoy necesitamos. El libro para el que sirven estas líneas de prólogo tiene ciertamente algo de esto.

Pero la época moderna de que veníamos hablando no puede clasificarse en ninguna de estas dos etapas. Viene a ser la debilitación y acabamiento de la escolástica, sin llegar a esa *integración vital* que ahora buscamos. Este debilitamiento y desintegración parte de la segunda mitad del siglo XVII. La moral se va separando cada vez más del dogma. Y, rota la comunicación con los principios de donde naturalmente fluye, sigue descendiendo hasta el casuísmo más extremista. Ya no es doctrina racional dentro de la fe, sino una especie de código penal o formulario de recetas para medir la moralidad de cada caso de los que se nos pueden ir presentando en la vida. De la parte positiva, es decir, de las virtudes, se va haciendo, cada vez más, caso omiso. Todo el problema consiste en evitar pecados. ¡Como si eso fuera posible sin ir a la vez llenando el alma de

cosa más sustanciosa! El Evangelio no es ley de prohibiciones y negaciones, sino de afirmaciones bien rotundas: *amarás...; sed perfectos*... Que si también se dice que es preciso *negarse* y *morir*..., no es sino para *nacer de nuevo en Cristo y por Cristo e, incorporados con El*, como miembros de su Cuerpo místico, *participar así de la vida misma de Dios; ego sum vita...; Veni ut vitam habeant et abundantius habeant... Qui manducat meam carnem... habet vitam aeternam*... Y afirmaciones bien rotundas son también: *orad, dad limosna, perdonad, haced bien a vuestros enemigos, bienaventurados los pacíficos, vivid unidos* y *sed uno* («con una sola alma y un solo corazón»), *como yo soy uno con el Padre y con el Espíritu Santo*, y tantas y tantas más.

La vida espiritual, la vida de las almas que buscan la perfección se descuartizó también. Se falseó la idea de la mística, y, una vez falseada, se la combatió sin tregua ni descanso. Se perdió la idea de la relación entre lo natural y lo sobrenatural y la misión de cada uno de estos órdenes. Se prescindió en el estudio de la mística de lo verdaderamente teológico, y los mismos autores católicos se dejaron a veces influir por autores racionalistas, que, viendo sólo en la mística ciertos epifenómenos o simplemente accesorios o por entero extraños a ella, la habían reducido a un capítulo de psicología experimental de histéricos o anormales.

La liturgia, por otra parte, había caído en un completo desuso por parte de los fieles, para los cuales era cosa totalmente incomprensible y aburrida. Quizá todavía lo es hoy a pesar de lo que se trabaja por hacerla comprensible al pueblo. Y es que la liturgia no es fácil de comprender, ni siquiera de explicar, si no es sobre principios muy claros (en lo que cabe) de dogma y de ciencia bíblica. de historia sagrada sobre todo, ya que una buena parte de la liturgia está tomada del Antiguo Testamento, en el que todo es como *anticipo simbólico y profético* de lo que después había de venir, de lo que a nosotros nos pasa y de lo que nosotros vivimos; pues, como nos dice San Pablo: «Omnia in figura contigebant illis: Todo lo que entonces les ocurría era figura de lo que después había de venir».

En el ambiente profano—ciencias, literatura, bellas artes, derecho, política...—, no sólo no encontramos, como en los siglos XIII y XVI, ambiente y aromas cristianos, sino todo lo contrario. De cada adelanto de la ciencia en los siglos XVIII y XIX se hace un arma contra la religión. La política cuenta entre sus fines principales, y en formas más o menos declaradas, descristianizar a los pueblos.

El derecho y la moral, después de haber echado a Dios de su campo, buscan afanosos un clavo ardiendo a que agarrarse, algo que les pueda servir de cimiento, por deleznable que sea, para sustituir «al que puesto está, que es Cristo Jesús». De este modo, ¿qué tiene de extraño que nada se tenga en pie, que todo se tambalee, que todo esté en crisis en los tiempos que corremos...? ¿No lo había anunciado ya, con mirada profética y lógica irrefragable, nuestro Donoso Cortés y el alemán Spengler, por no citar sino el primero y el último de la serie?...

Faltó la teología, faltó la fe, y faltó, consiguientemente, como el alma de la humanidad. La *razón autónoma* no pudo sostenerse. Se perdió el sentido *de la vida* y, naturalmente, el *de la muerte*. Y, al querer suprimir misterios, todo se convirtió en misterio; y el hombre no encuentra por todas partes, ni dentro ni fuera de sí, sino insolubles problemas. Y esa nuestra voluntad con ansias infinitas, ¿adónde se encaminará?... ¿Cerrar los ojos? ¿Dejar que la bestia impere?... Pero hay algo vivo siempre a nuestro interior que no se sacia, que no se puede saciar con lo que se sacian las bestias. «Hicístenos, Señor, para ti, decía San Agustín, y nuestro corazón no descansa mientras no descanse en ti».

V

El libro que tienes en las manos, lector querido, es un libro de teología. Pero no de teología abstracta, sino viva e integral, que quiere llegar a ser el libro de tu vida. Te marca un *ideal*, el único *ideal* que puede y debe escribirse con mayúscula: *la posesión de Dios; Dios mismo, que se te quiere dar por herencia sempiterna*. Te marca un *ideal*, que es la *santidad*, que es la *perfección;* un *ideal*, que es la *felicidad*, la que tú buscas, la que tú ansías, y de la que tú tienes una sed tan ardiente, que con ninguna otra cosa puedes saciar. La felicidad, esa *única felicidad* para la que hemos sido creados, tan sólo puede ser lógicamente el resultado de la perfección. Porque sólo lo perfecto alcanza plenamente su fin. Y fin tiene que ser en nosotros la felicidad, a la que todo en la vida se ordena.

El libro es dogma y es moral... *Moral evangélica*, que es *moral de perfección;* no moral puramente sinaítica, que no era sino un primer estadio, en una lenta y larga evolución, que había de coronar Jesucristo. «Nihil ad perfectum adduxit Lex»... Y dentro de la moral es ascética y mística, que no pueden ni deben separarse, porque *no son dos vías*, sino *una sola*, vista bajo *dos aspectos distintos* que mutuamente se completan. Es

sencillamente *vida cristiana,* que *sin mística, ni siquiera cristiana puede ser,* porque la *vida cristiana* toda se mueve en el misterio.

La vida cristiana comienza en el bautismo. Y el bautismo imprime carácter. Y ese carácter es algo de origen sobrenatural que a nuestro ser natural se añade en forma indeleble. De suyo trae consigo la gracia—si no encuentra estorbo—, que es un nuevo elemento sobrenatural añadido a nuestro ser, al que da nuevas exigencias y nuevas capacidades. Y la gracia, que forma en nosotros algo así como una *segunda naturaleza de orden trascendente, de orden superior y divino,* viene a constituir en nosotros como un *nuevo principio de acción* que a la acción nuestra natural se suma. Y ya nuestra vida será así un resultado de esos dos principios mientras prácticamente el uno no llegue a anular al otro por completo. Por lo cual podemos decir que, en un sentido amplísimo, la mística comienza en el bautismo, por el elemento sobrenatural que en él se nos infunde, como el granito de mostaza sembrado en el jardín del alma.

Y si es el *elemento natural el que en absoluto predomina,* el hombre vuelve a ser el *hijo de Adán pecador,* el hijo de *Adán caído,* el *hombre animal* de que nos habla San Pablo. Si, en cambio, prevalece en nosotros el elemento sobrenatural, llegará un día en que, después de haberse *negado* el hombre plenamente a sí mismo, después de *haber muerto uno a sí mismo para resucitar en Cristo y por Cristo, como una nueva criatura* gobernada plenamente por el espíritu de Dios, pueda decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí», y este fruto ahora maduro queda ya por el bautismo como sembrado en el alma.

En el hombre natural hay, como si dijéramos, una doble naturaleza, correspondiente a los dos elementos de que se compone su ser: *materia y espíritu* o *animalidad y alma.* La primera obra por medio de los *sentidos,* por sus instintos y pasiones; la segunda, por medio de la *razón* y la *voluntad.* Mas como la naturaleza humana está caída y desordenada por el pecado, la razón está debilitada en sus funciones. Conoce mal la verdad, entre vacilaciones y sombras. Con lo cual no logra imponerse a los sentidos y potencias inferiores, que de suyo tienden a sus propios objetos sin el control de una *razón libre* que debidamente las refrende y las dirija. El hombre natural está, pues, sometido a dos fuerzas: *la fuerza especificativa de la razón,* débil e impotente en la práctica para reducir al orden las acti-

vidades inferiores de su ser, y la *fuerza o peso resultante de su animalidad,* que tiende constantemente a desmandarse.

Pero para nosotros los cristianos el hombre es algo más que *animal racional;* y para completar su definición habría que añadir: *elevado al orden sobrenatural.* Esta elevación al orden sobrenatural no cambia su esencia—las esencias o sustancias no pueden cambiar (como los números) sin dejar de ser lo que son—, pero perfecciona inmensamente su naturaleza. Como el fuego no cambia la sustancia del hierro que en él se introduce, pero modifica sensiblemente su naturaleza, sus accidentes, sus maneras de obrar. Por esta elevación al orden sobrenatural, el hombre adquiere o puede adquirir *la gracia santificante,* por la que viene a ser *hijo de Dios* y *participante,* de algún modo, *de la naturaleza de Dios y del modo de obrar de Dios.*

Tenemos, pues, en el hombre tres principios de operación: *la animalidad, la razón* y *la gracia.* Y como cada una tiende a su propio objeto, de ahí la lucha interior en que el hombre vive, sin que pueda alcanzar *la verdadera paz,* la que se apoya en el *orden perfecto,* por el que lo inferior debe estar sometido a lo superior, hasta que, *muerto a sí mismo* (totalmente sometido), *lo animal se someta a la razón y la razón se entregue y se someta totalmente a Dios.* Y es de advertir que antes aún de que entre en el alma la gracia puede ya haber en ella algún elemento sobrenatural—sobre todo la fe—que ejerza también algún influjo en sus acciones y conducta.

Podemos, pues, representar al hombre en orden a su acción, a su conducta, a la dirección y rumbo de su vida por un sistema de fuerzas constituido en la siguiente forma: una fuerza de actuación constante, *la animalidad,* que se ejerce en sentido vertical, hacia abajo, hacia lo sensible, hacia la tierra; otra fuerza de carácter espiritual, intermitente, la *razón,* que se ejerce y tiende a llevarnos en sentido horizontal; y otra tercera fuerza, *lo sobrenatural, la fe, la gracia,* también intermitente, que nos atrae y empuja hacia arriba, hacia su centro, hacia Dios. Decimos que actúa en forma continua la primera por lo que tiene de instintivo y hasta de inconsciente, anteponiéndose a nuestro querer y a nuestra decisión libre. Las dos segundas fuerzas son intermitentes, porque el ejercicio de la razón depende, al menos en muy gran parte, del ejercicio de nuestra libertad, intermitente de suyo. Y la fe, lo sobrenatural, es a través de la razón y de la voluntad como en nosotros obra.

Ninguna de estas fuerzas actúa en el cristiano en forma absolutamente exclusiva, sino combinada en mayor o menor proporción con las dos restantes. Y aun en la práctica, y por lo que hace al conjunto de la vida, una conducta de pura razón no se da, sino que o se pone al servicio del sentido o al servicio de Dios, según que en ella influya más o menos lo animal o lo sobrenatural. Y según el predominio de cada una de estas fuerzas, así se especifica nuestra vida, nuestra conducta.

Quizá pudiéramos añadir aquí que a veces la razón no parece estar al servicio de ninguna de estas dos fuerzas externas, lo sensible y lo sobrenatural, como cuando se apega a sí misma por la soberbia, por ejemplo. Pero esto no dura, porque el hombre sabe perfectamente que no puede ser fin de sí mismo. Se siente vacío. No es fuente de bien ni de verdad. Es un ser creado y ordenado *ad alterum*, a otro, a algo fuera de sí, cuya posesión le llene y le beatifique. En rigor está creado para Dios, que es el Bien sumo; y cuando tiende a otra cosa es porque, *abstraído e ilusionado* por la fuerza de la pasión *(abstractus et illectus)*, toma en ese momento por *bien sumo* cualquier otra cosa que como bien parcial y momentáneo se le presenta.

VI

Según todo esto que venimos diciendo, pudiéramos representar gráficamente esta doctrina por una figura geométrica compuesta de tres círculos que se cortan, lo animal, lo racional, lo sobrenatural, representando la posición del cristiano en un momento cualquiera de su vida; de la cual figura parten tres líneas fundamentales: una *vertical* hacia abajo, que representaría la conducta del *hombre totalmente enviciado y bestializado;* otra *horizontal*, la de la *recta razón*, y otra tercera, en fin, *vertical hacia arriba*, la del *cristiano perfecto*, la *del místico*, la *del santo*. Y en los cuarteles intermedios, multitud de líneas que irradian siempre del mismo punto, representando la infinita variedad de direcciones o conductas resultantes de la combinación de estas tres fuerzas fundamentales según los distintos grados de intensidad de cada una, dependientes en gran parte de nuestra propia libertad.

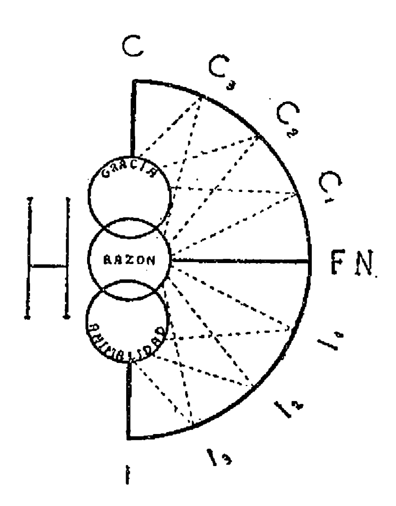
Cuando nuestra conducta viene a estar representada por alguna de las rayas que están debajo de la horizontal, el alma no va hacia Dios, sino hacia la tierra, hacia el infierno; y es que está en pecado mortal. Va llevada de la pasión con más o menos mezcla de una razón esclava y oscura.

Cuando, en cambio, empieza a remontarse por encima de

la horizontal, va hacia Dios de una manera más o menos directa. Y entonces es que va guiada por la *razón* y por la *fe* y la *gracia*. Sus obras son humano-divinas; humanas, porque proceden de la razón; divinas, porque la razón las produce, apoyada en la fe y fortalecida por las virtudes infusas. Cuanto más prevalezca este elemento sobrenatural, tanto son más divinas y tanto se va notando más en nuestras acciones el *modo divino*, que es el que caracteriza a la mística [1].

Pero llega un momento en que el elemento sobrenatural prevalece del todo. Lo humano, en lo que tiene de desordenado, desaparece por completo. Y eso es *negarse, morir a sí mismo*, para *resucitar* o *nacer de nuevo*. Y lo que de nosotros no está desordenado *se somete totalmente a Dios por una total entrega amorosa*. Es decir, que ni nuestro entendimiento ni nuestra voluntad se mueven ya por sí, sino que el Espíritu de Dios es únicamente quien los guía. Y entonces, sobre esa *negación propia*, sobre esa *total sumisión* de todo lo nuestro a Dios en Cristo y por Cristo, como miembros docilísimos de su Cuerpo místico, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, que nos ha sido dado para que nos vivifique y nos go-

[1] He aquí la figura con su correspondiente explicación:



H: Es el *hombre* en sus tres esferas o zonas: el círculo inferior representa la animalidad, la naturaleza caída; el intermedio, el alma, la razón natural; y el superior, lo sobrenatural, la fe, la gracia.

C: Es el cielo, Dios. Los símbolos C_1, C_2, C_3... representan los distintos grados de gloria.

FN: Esto sería la felicidad natural del hombre no elevado al orden sobrenatural. Hoy, el limbo de los niños no bautizados.

I: Es el infierno, la carencia de Dios y de todo bien, con sus diferentes grados de pena.

bierne, toma posesión de nosotros, y por medio de sus *dones* nos dirige en efecto y nos gobierna. Con lo cual, al *morir a sí mismo nuestro yo*, lo que ha hecho ha sido *transformarse, renovarse, nacer de nuevo*, sin la carga ya, pudiéramos de algún modo decir, de las tristes consecuencias del pecado original; *perfeccionarse* con su *última y verdadera perfección* que en la unión con Dios en el *ser y en el obrar consiste*.

Venimos hablando de la dirección del Espíritu Santo de identificar nuestro pensar y nuestro querer con el de Dios; pero pudiera alguno preguntar: ¿Cómo conocemos en cada caso el pensar y el querer de Dios? ¿Cómo distinguimos el impulso del Espíritu Santo de otras mociones o impulsos a que podemos estar sometidos?... En general, podemos responder que también aquí hay dos etapas; en la primera, nos habla Dios *multifariam multisque modis*, «con muchas formas y de muchos modos», como habló primeramente a nuestros padres; nos habla por medio de la Sagrada Escritura, de los libros espirituales, de los buenos ejemplos..., y, sobre todo, por medio de los superiores de dentro y de fuera, sobre todo del director espiritual, al que tanto más nos vamos sometiendo (y por su medio a Dios) cuanto más nos vamos negando; y todo esto gobernado por la virtud infusa de la prudencia. En la segunda, sin que desaparezcan del todo estos medios de conocer la voluntad de Dios, se añade, en un orden superior y más íntimo —cuando ya nos hemos negado por completo—, el mismo Espíritu Santo, que ya sin estorbos, por medio de sus dones, nos gobierna. Tienen así los santos un instinto tan certero, que les libra de todo error en orden a la salvación. Y hasta en cosas que parecen superar sus alcances ven más y aciertan mejor que los letrados y teólogos. Y eso es que en nosotros se cumple la segunda parte de la frase anterior de San Pablo: «Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio: En estos últimos tiempos nos quiso ya hablar por medio del Hijo»... El cual, a su vez, nos habla y *nos sugiere* cuanto necesitamos por medio de su Espíritu: «suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis: nos sugerirá—en forma personal, intimísima— cuanto Cristo en general nos ha enseñado». Para esto están sus dones de sabiduría, de entendimiento, de ciencia, de consejo, etc., pues bien sabido es que el ejercicio habitual de los dones del Espíritu Santo es una de las características más propias de la vida mística. Entonces es cuando recibimos y *vivimos* y *actuamos* (o dejamos que se actúe en nosotros) el *don de Dios* por excelencia de que hablaba el Señor a la Samaritana.

Por todo esto podemos ya formarnos un concepto bastante aproximado de lo que es la mística. Porque hay dos etapas, como hemos visto, en el desarrollo de la vida cristiana en nosotros: primera, aquella en la que Dios *nos ayuda con sus auxilios sobrenaturales* (fe, gracia, virtudes infusas...), y segunda, aquella en la cual *el hombre muerto a sí mismo, habiendo negado* todo lo que es suyo, hasta su *propio yo,* principio de todo pecado y de toda imperfección, *se somete totalmente* a Dios, se entrega totalmente a Dios en un acto de amor perfecto. Desde este momento, ya no es él el que vive, sino que Cristo vive en él. Es un miembro vivo y docilísimo del Cuerpo místico de Jesucristo, que es propiamente el que vive en él y en él obra por medio de su Espíritu.

De este modo, el hombre, a la vez que adquiere una *actividad intensísima* y perfecta muy superior a la que antes tenía, pasa a ser, sin embargo, como un *agente pasivo,* si cabe la expresión, *potius agitur quam agit,* porque es Dios quien obra en él; es Dios el que se sirve de él como de un instrumento perfectísimo; instrumento, claro está, de carácter racional y libre cuyo esfuerzo es poner toda su capacidad, toda su actividad en el pensar y en el querer... a disposición de Dios y como adhiriéndose y sumándose plenamente al pensar y al querer de Dios.

Este es el *cambio de corazones* que tantas veces vemos realizado en la vida de los santos. Esta es la unión perfecta, en lo que cabe, de Dios con el alma y del alma con Dios. Esto es el *Cristo reina, Cristo impera* en el mundo interior del alma. Y cuando a este estado se llega, el alma suele tener conciencia de esta unión y *experimenta* a Dios dentro de sí amándola, dirigiéndola, iluminándola, santificándola y obrando en ella obras de santidad y de vida eterna. Esto es lo que suele llamarse estado de *contemplación* infusa o de divina contemplación.

Y ahora un ejemplito que ya hemos puesto otras veces y terminamos. Suponed que tenemos que hacer un viaje en automóvil. Nos encanta guiar, aunque no guiamos nada bien, y al volante nos sentamos. Pero va a nuestro lado un conductor óptimo, un verdadero maestro, que conoce el arte cual ninguno. Y para ayudarnos comienza por hacernos algunas indicaciones: «Toca la bocina, que llega una curva»; «No la tomes a contramano, que puede venir otro y chocar»; «Hasta no ver la salida, suelta el acelerador»; «Evita los cambios de velocidad demasiado bruscos», etc., etc. A veces, para sacarnos de algún apuro, él mismo echa la mano al volante y pone el coche en su sitio. Y como el tráfico de coches y camiones aumenta, y

aumentan los peligros, y nosotros nos sentimos cada vez más *incapaces y más conscientes de esa nuestra incapacidad*, vamos dejando el volante cada vez más en sus manos y apartamos los pies para que él pise el acelerador y los frenos y haga los cambios de velocidad, etc.; hasta que al fin le decimos: «Mire, mire, es mucho mejor que usted guíe; yo iré más seguro y más a gusto, porque tengo en usted plena confianza». Ese maestro a quien nos confiamos es Cristo, es el Espíritu Santo. Y entonces todo va bien, todo sale perfecto. *Nos hemos negado en cuanto a conducir*. Hemos muerto a nosotros mismos, aunque sean nuestras manos las que llevan el volante todavía y aunque nosotros seamos de algún modo instrumentos por medio de los cuales El comunica la dirección del coche.

VII

Podríamos todavía esquematizar un poco más esta marcha o ascensión del hombre hacia Dios, analizando las diversas actitudes del primero para con el segundo y del segundo para con el primero. Las cuales pueden reducirse a cinco, reflejadas en las siguientes proposiciones: 1.ª, *cuando el hombre busca, Dios se acerca;* 2.ª, *cuando el hombre pregunta, Dios responde;* 3.ª, *cuando el hombre escucha, Dios habla;* 4.ª, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna;* y 5.ª, *cuando el hombre se entrega, Dios obra*. Estas proposiciones necesitan aclaración y vamos a dársela en seguida.

Ante todo no hemos de creer que cada una de ellas representa una etapa de nuestra vida totalmente separada y que excluya del todo a las demás, pues suelen entrelazarse más o menos las unas con las otras. Se trata simplemente de una caracterización general de cada una, según lo que de ley ordinaria ocurre. Los mismos términos de cada proposición no son del todo propios, y por eso necesitan explicación. Pero, una vez explicados, creemos que podrán dar alguna luz sobre lo que venimos diciendo. En esta clase de doctrina ni el lenguaje matemático ni la precisión lógica y exacta son generalmente posibles.

1.ª *Cuando el hombre busca, Dios se acerca.*—Cuando el hombre busca, ¿qué? Pues, naturalmente, cuando el hombre busca *a Dios*. Pero no siempre en forma concreta y definida. A veces se busca a Dios sin saberlo, sin nombrarlo ni pensarlo. Se busca la Verdad; se busca el Bien; se busca, en fin, la Belleza infinita... Pero, como todo eso tan sólo en Dios verdaderamente se encuentra..., *se busca a Dios*. Pero hay que buscarlo

con sinceridad, cueste lo que cueste; es decir, con sacrificio. Con una especie de *comienzo a salir de sí*, a romper la concha esclavizadora del egoísmo.

Decía Newmann que para juzgar a un alma no importa tanto ver la distancia a que se encuentra de Dios como ver la dirección que lleva. ¿Va hacia El o se aleja?... Pues si va hacia El, si le busca con sinceridad, es que Dios comienza a atraerle; es que *Dios se le acerca.*

No otra cosa quiere decir aquella *sed* de que el mismo Cristo nos habla (Io 7,37): «El que tenga sed—de cosas grandes y nobles, de Verdad, de Belleza, de Amor...—, venga a mí y beba». Y bebiendo—conociéndole—creerá en mí. Y «el que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su seno». Y esto decía, añade el evangelista, «refiriéndose al Espíritu que habrían de recibir los que creyeren en El».

2.ª *Cuando el hombre pregunta, Dios responde.*—Este preguntar del hombre puede ser en formas variadísimas. Una desgracia nos puede hacer preguntar por la causa de la misma. Y, si ahondamos lo bastante, nos encontraremos con Dios, que comienza a respondernos. Un fenómeno de la naturaleza, o el orden del Universo, o la marcha de la Historia, o el origen de la autoridad—si ésta ha de ser verdadera—, o del Derecho o de la Moral... En todo esto, si ahondamos, si preguntamos, Dios comienza a respondernos por medio de la razón.

Otras veces el hombre pregunta: ¿Qué haré para ser feliz? ¿Dónde está la felicidad? ¿Dónde la verdad y el bien que ansío?... Otras, como San Pablo: ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... O ¿quién podrá traer la paz a la tierra?... La paz del alma, la paz de las sociedades... Y Dios sigue respondiendo por medio de la razón, o por medio de un consejero, o por medio de un libro humano, o por medio de un libro divino, escrito por El mismo (Sagrada Escritura), o, en fin, por una iluminación interior, como muchas veces ocurre con los que se convierten. El caso es preguntar con ansias de saber. Preguntar sin tregua ni descanso. Preguntarse a sí mismo y preguntar a todas las criaturas. Con reconocimiento de nuestra radical incapacidad; con un sincero deseo de obtener respuesta y, una vez obtenida, aceptarla. Cuando así se pregunta, *Dios responde.*

3.ª *Cuando el hombre escucha, Dios habla.*—Difícil es al hombre escuchar a un semejante suyo. Lo más difícil de la conversación es precisamente saber escuchar. Pero escuchar a Dios es mucho más difícil todavía. Vivimos entre una serie

de ruidos infinitos; ruidos, digámoslo así, por fuera y por dentro. Por fuera, las ininterrumpidas impresiones de las criaturas a través de nuestros sentidos externos. Por dentro, los ruidos almacenados en nuestros sentidos internos, que aprovechan cualquier momento de silencio y calma exterior para ensordecernos y aturdirnos. Y así no se puede oír la voz de Dios.

Porque la voz de Dios es dulce y suave. Dios «no clama ni deja oír su voz por defuera, ni se puede percibir esa voz en las plazas públicas ni entre el ruido del mundo» (Mt 12,19). Por eso cuando quiere Dios hablar a un alma «la lleva a la soledad y le habla al corazón» (Os 2,14). Y cuando de esa manera habla a un alma, como el esposo a la esposa, nadie más percibe lo que dice; y sólo al alma que por esposa se le da comienza a hablarle de ese modo.

Pero el alma que ha llegado a oír la *respuesta* (el llamamiento de Dios), *le busca* en la soledad y *quiere seguirle* oyendo, y *escucha;* y pone en este *escuchar suplicante* todos sus sentidos. Es decir: *el alma ora.* Y si supo aprovecharse de todo lo que Dios le dijo por mensajeros, a los que nos hemos referido antes («multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus...»), ahora, cuando ya los mensajeros (criaturas) no le saben decir más, ahora es cuando muy en el fondo de sí misma siente a Dios, que le dice: «Aquí estoy». Y Dios comienza a hablarle. Y, al comenzar este diálogo, todavía el alma tiene cosas que preguntar; pero poco a poco las preguntas van cesando, porque ya no le queda al alma nada que decir. Y el alma se hace toda oídos. Y escucha, escucha. *Y Dios habla; sólo Dios habla.*

El proceso de la oración es así. Al principio parece que sólo habla el alma, porque ésta no entiende bien el lenguaje de los libros, etc., por los cuales le habla Dios. Y ni apenas se da cuenta de que es El... Después se entabla el diálogo (vía iluminativa...). Hasta que al fin cesa de hablar el alma, para *escuchar tan sólo...*, para que *hable sólo Dios...*

4.ª *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*—Cuando se sabe ya que Dios nos habla, con un pleno y perfecto convencimiento, que nos habla por medio de criaturas o que nos habla por sí directamente; cuando se sabe en *forma vital* que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, infinitamente amoroso, que infinitamente mejor que nosotros sabe el camino que tenemos que seguir para nuestro bien, entonces ¡qué fácil y qué grato es obedecer! Obedecerle a El cuando nos habla por las Sagradas Escrituras; obedecerle a El cuando nos

manda por medio de sus representantes en la tierra; obedecerle a El cuando nos habla por medio de un buen libro, de un buen consejero, o aun cuando nos habla sin palabras desde lo más íntimo de nuestro ser. Y así, *cuando el hombre obedece, Dios gobierna.* Dios entonces nos gobierna por fuera y por dentro. Y el hombre es un fiel servidor que ejecuta en todo y con la mayor perfección posible sus sagradas órdenes. *Cuando el hombre obedece, Dios gobierna.*

Y 5.ª finalmente: *Cuando el hombre se entrega, Dios obra.* Lo cual es *la obra perfecta del puro amor.* Porque ese amor, que fue viviendo, que fue creciendo por los caminos del conocer..., cuando llega a ser sumo, total; cuando con *todo el corazón,* porque ya no le quedan capacidades amorosas para amar nada fuera de Dios, pues a sí mismo se niega y de todas las criaturas prescinde y para todas y para sí mismo queda *como muerto,* cuando esto ocurre, el hombre *se entrega...* Como muerto a la vida de imperfección que llevaba, dirigida por su razón, por su prudencia, por su egoísmo, más o menos disimulado. Como muerto a una vida que era incompatible con la vida sobrenatural, tan sólo sobrenatural; con la vida de Dios, que en él va a comenzar ahora plenamente.

Y entonces es cuando el hombre se convierte en *un miembro vivo y perfectamente sano del Cuerpo místico de Jesucristo,* docilísimo a la acción vital de la Cabeza, docilísimo a la dirección y al imperio y a la acción vital de su Santo Espíritu, que ya sin estorbos ni resistencias toma posesión del alma.

Nuestro yo queda allí, *pero totalmente entregado al yo divino, sumado al yo divino,* como si a Cristo le ofreciéramos *une humanité de surcroit,* como dice sor Isabel de la Trinidad; una humanidad sobreañadida, a la que en el seno purísimo de María se dignó tomar por nosotros y para redención nuestra. Le ofrecemos a Cristo nuestra pobre humanidad personal, ya purificada y sublimada por su gracia y por su amor, para que en ella pueda El seguir viviendo sobre la tierra y continuando su obra redentora. Y así es como puede llegar el hombre a decir: «Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí».

El hombre se *vació por completo de sí mismo y de todo ser creado para llenarse de Dios;* el hombre murió a sí mismo como hijo de Adán, para resucitar o *nacer de nuevo,* «no de la carne ni de la sangre», sino del Espíritu de Dios; el hombre se negó a sí mismo, se enajenó a sí mismo, porque a sí mismo con todas sus energías y capacidades se entregó a Dios. El Verbo de Dios se unió primero a nuestra humanidad en Cristo con una *unión hipostática,* uniendo a la persona divina la humana natu-

raleza impersonal, es decir, sin más persona que la segunda de la Santísima Trinidad. Ahora quiere *unirse con nuestra humanidad personal con unión mística*, es decir, misteriosa también, no sólo sin detrimento de nuestra propia persona, sino sublimándola, divinizándola *(Ego dixi dii estis)*, *dándosele El mismo en posesión, a la vez que el alma queda por El totalmente poseída.*

Ese es el término de la vida cristiana. En eso consiste la perfección; en eso consiste la santidad: en esa *unión mística*, inefable, con Dios, en la que ya sin estorbos *sólo Dios vive y obra en nosotros.* No viven en nosotros las criaturas, que han perdido sobre nosotros todo influjo, toda atracción. No vive *nuestro yo en cuanto nuestro,* porque se *enajenó* a sí mismo, entregándose a Dios totalmente. *Y cuando el hombre así se entrega, el que obra en nosotros es sólo Dios.*

VIII

Al llegar aquí ya podemos preguntarnos qué es la mística, y creemos que es muy fácil de entender la respuesta. Vida mística es esa que lleva el hombre cuando, en *unión de amor y entregado totalmente a Dios, es gobernado por el Espíritu Santo por medio de sus dones.* Es ese *estado pasivo* (y activísimo), en que ya no es él quien vive, sino que *Cristo vive en él.* Es esa *experiencia de Dios* que tiene el alma por su *estado habitual* de *divina contemplación gozosísima,* y que *la hace dichosa* y, aun en medio de los mayores martirios, *bienaventurada.* Es, en fin, *la vida cristiana en todo su desarrollo;* la vida *sobrenatural*—que comenzó en el bautismo—*plenamente vivida.*

Y ¿cómo se conoce al hombre que ha llegado a este *estado místico?* Pues *por su estilo;* por el *modo o estilo* de conducirse; *por su conducta;* por sus obras, repetimos; pues siempre queda verdad aquello de «ex fructibus eorum cognoscetis eos: por sus frutos los conoceréis». El *estilo de Dios* se distingue siempre del estilo del hombre; y ya hemos visto que después de la *entrega total* y la *necesaria purificación* es *Dios el que obra en el hombre—tomándole a éste por instrumento*—más bien que el hombre mismo.

Los místicos, los santos, no obran casi nunca al *estilo* de los demás hombres, porque no se inspiran en los mismos principios de acción ni juzgan las cosas con el mismo criterio ordinario del común de los cristianos. Todo su obrar es abnegación, olvido de sí, gozo en las derrotas, en los desprecios, amor a la cruz...; en el fondo, amor de Dios, amor de Cristo crucificado con todo su corazón, con todas sus fuerzas, con

toda su alma, sin que ningún estorbo se interponga: *ni el qué dirán, ni el mundo, ni el propio yo*, que por ninguna parte aparece.

El modo humano de obrar desapareció por completo. Sólo queda el *modo divino*, el *estilo divino, de Cristo*, que en el Evangelio encontramos y que viene a ser resumido por estas palabras suyas: «Quae placita sunt ei facio semper»: «yo hago siempre lo que agrada al Padre celestial» y del modo que le agrada. Ese *modo* o *estilo de Cristo* por el que los discípulos de Emaús le conocieron en *la fracción del pan*, como lo hubieran conocido, si no estuvieran «obcecados», cuando les hablaba, haciendo arder sus corazones. Como lo conoció San Juan, el de pupila interior más pura, cuando le vio venir de noche sobre el mar o al amanecer sobre las arenas de la playa. Como le conoció la Magdalena con sólo oírle entre las sombras llamarla por su propio nombre. Como le conocen todas las almas *limpias, purificadas*..., cuando, al encontrar una persona mística, exclaman: «Digitus Dei est hic: aquí está la mano de Dios», aquí está el *modo* (sobrenatural) *de obrar, que es el modo de Cristo, que es el estilo de Cristo y de sus perfectos seguidores, que en unión con El vienen a ser otros Cristos*. El estilo o modo humano y el estilo o modo divino se distinguen como lo imperfecto (todo lo humano) de lo absolutamente perfecto.

Pero ya estamos entreteniendo al lector demasiado. Coja el libro con calma; no sólo para leer, sino para meditar y sacar las consecuencias; y a lo ancho, y a lo largo, y a lo profundo hallará en él explicado cuanto aquí, en mirada rapidísima, se resume y cuanto pueda interesarle en orden a resolver el problema fundamental—único—de su vida, que es llenar el destino para lo cual fue creado por Dios, y así alcanzar la eterna bienaventuranza.

* * *

Del autor de este libro nada tenemos que decir. Lleva ya varios años predicando con mucho fruto—especialmente *el don de Dios*—por bastantes provincias de España. Y en nuestra Facultad de Teología de Salamanca tiene la clase de Mística. Los que siguen de cerca estos estudios de ascética y mística le conocen ya también por sus escritos, publicados en distintas revistas, y por su intervención en una polémica de cierta resonancia. Y bien podemos decir que está dedicado casi por completo a estos estudios sobre la *vida y perfección cristiana*, que por razón de método suelen separarse en tratados de *ascética*

y mística, y que el ideal que persigue no es otro que el de *enseñar* y poner el *máximo posible de claridad* en estas cuestiones de suyo difíciles, que tan grandemente influyen en el desarrollo general de la vida de los seguidores de Cristo, para que florezca cada día más en el mundo ese ideal evangélico de santidad al que todos somos llamados.

† FR. ALBINO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O.P.
Antiguo obispo de Córdoba.

NOTA DEL AUTOR

A LA PRIMERA EDICIÓN

Creemos oportuno explicarle brevemente al lector la naturaleza y orientación del libro que tiene entre sus manos.

Nuestra primera intención fue escribir un breve manual de ascética y mística que pudiera servir de texto en los Seminarios y Estudios generales de las Ordenes religiosas. Pero voces amigas, con cariñosa insistencia, nos urgían a presentar un trabajo más amplio que abarcase en su conjunto el panorama completo de la vida cristiana en forma tal que pudiese ser utilizado no sólo como libro de texto durante el período escolar de los aspirantes al sacerdocio, sino también como libro de formación ascético-mística para los mismos seglares cultos, ansiosos de doctrina espiritual sólida y verdaderamente teológica.

Hubimos de ceder a sus reiteradas súplicas y embarcarnos por rutas distintas de las que nos habíamos trazado. Con ello el panorama se ampliaba considerablemente, y por exigencias inevitables de espacio era forzoso reducir la extensión de algunas cuestiones fundamentales en las que en nuestro plan primitivo hubiéramos insistido un poco más. Ya no se trataba de una obra rigurosamente escolástica para examinar las cuestiones teóricas que se agitan en las escuelas de espiritualidad en torno a la perfección cristiana, sino que era preciso recoger otras muchas cuestiones teórico-prácticas de la vida espiritual con el fin de ofrecer una visión de conjunto lo más completa posible dentro de las características generales de una obra dirigida al público culto en general. Con esto queda dicho que no es la nuestra una obra monográfica y de investigación, sino panorámica y de alta divulgación. Es una *síntesis informativa* de las grandes cuestiones de la vida cristiana, que pide ulteriores y más amplios desarrollos en algunos puntos fundamentales.

Sin embargo, tal como hoy la presentamos, nos parece que nuestra obra puede resultar positivamente útil en orden a la doble finalidad intentada: como libro de texto en los Seminarios y como libro de formación espiritual para seglares cultos. Veamos en qué forma:

a) COMO LIBRO DE TEXTO EN LOS SEMINARIOS.—Nos hacemos cargo de que su extensión es excesiva para ser utilizada en una clase de ascética y mística como texto ordinario de una asignatura a la que suelen dedicarse tan sólo una o dos clases semanales en el último curso de teología; no habría tiempo material de recorrerla íntegramente. Pero téngase en cuenta que no es preciso que el profesor explique íntegra la asignatura, ni siquiera que el alumno tenga que dar razón de toda ella en los exámenes de fin de curso. Como libro de texto, puede el profesor limitarse a explicar la primera y segunda parte de la obra, que tratan de los grandes principios teológicos de la vida cristiana y de las cuestiones fundamentales que se agitan en las escuelas de espiritualidad. Las otras dos partes no es menester que sean explicadas en clase ni exigidas en el examen final, pudiendo los alumnos reservarlas para su lectura reposada y atenta como libro de autoformación y de lectura espiritual. Con ello, nuestra obra no se reducirá al simple libro de texto que se arrincona para siempre después de terminada la carrera, como tácita venganza contra los sudores escolares que nos arrancó su aprendizaje, sino que se convierte en el libro de lectura espiritual sobre el que se vuelve una y otra vez con cariño y gratitud a todo lo largo de la vida.

b) COMO LIBRO DE FORMACIÓN ESPIRITUAL PARA SEGLARES CULTOS.—La experiencia diaria en el trato con las almas nos ha hecho comprobar muchas veces que no solamente las personas consagradas a Dios, sino también los seglares cultos, se lamentan con frecuencia de no encontrar libros de sólida espiritualidad entre la inmensa producción ascético-mística de nuestros días. Tienen hambre y sed de teología, de manjares sólidamente nutritivos de su espíritu; y con frecuencia, bajo titulares prometedores, se les sirven tan sólo simples aperitivos, que no hacen sino aumentar su hambre e inquietud espiritual. Estamos plenamente convencidos de que buen número de intelectuales católicos—catedráticos, abogados, médicos, ingenieros, políticos, etc.—se encuentran ansiosos de doctrinas sólidas y sustanciales y están, por otra parte, suficientemente preparados para entender y asimilar las doctrinas teológicas más altas si se les presentan en forma clara y transparente, despojadas del tecnicismo y terminología de las escuelas. Y de hecho, cuando cae en sus manos un libro sólido que haya acertado a exponer esas verdades teológicas en forma clara y accesible, suelen experimentar una satisfacción íntima y profunda como el que ha encontrado al fin un manantial de agua limpia

y cristalina donde apagar la sed de Dios que atormentaba su espíritu.

Pensando en estas almas hemos escrito esta obra. La claridad y transparencia del pensamiento ha constituido para nosotros una verdadera obsesión a todo lo largo de su desarrollo. Nos hacíamos cargo de que no escribíamos únicamente para técnicos, sino también para los que, sin serlo en estas materias, tienen, sin embargo, derecho a la limosna caliente de la verdad. Y por eso, aun sacrificando con frecuencia la terminología y concisión escolásticas, hemos descendido a detalles y precisiones innecesarios para técnicos, pero que resultarán—lo esperamos firmemente—de positiva utilidad para los no iniciados. Todo lo hemos sacrificado a la transparencia y claridad de pensamiento, y nos parece que no hay en toda nuestra obra una sola página que no pueda ser perfectamente asimilada por los seglares cultos. ¡Ojalá que con la bendición divina, que imploramos por intercesión de la dulce Mediadora de todas las gracias, la Santísima Virgen María, puedan llevar estas modestas páginas un rayo de luz a sus inteligencias sedientas de verdad, y un poco de calor a sus corazones enamorados de Dios!

Sólo nos resta manifestar públicamente nuestra gratitud a todos cuantos nos han ayudado o alentado a escribir estas páginas, y advertir a nuestros lectores que agradeceremos cordialmente cuantas sugerencias y críticas constructivas quieran hacernos, para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

A LA QUINTA EDICIÓN

El lector que recorra cuidadosamente las páginas de esta quinta edición encontrará notables cambios y mejoras con relación a las anteriores. Recogiendo amables sugerencias de críticos y amigos nacionales y extranjeros, hemos suprimido algunas sutilezas escolásticas—menos prácticas para la generalidad de los lectores—y las objeciones contra la necesidad de la mística para la plena perfección cristiana, que hoy ya es admitida por todas las escuelas teológicas.

En compensación a estas y otras pequeñas supresiones, hemos ampliado considerablemente nuestra obra con varios artículos enteramente nuevos y hemos alterado el orden de colocación de algunos otros para lograr un conjunto más armónico y coherente. Ello nos ha obligado a cambiar los números marginales, que son enteramente distintos a todo lo largo de la obra.

Las principales mejoras y modificaciones son las siguientes:

a) En la primera parte de la obra—que ahora lleva el título de «Principios fundamentales de la vida cristiana»—hemos ampliado considerablemente el artículo relativo a la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa, que antes figuraba, mucho más breve, en la segunda parte; y hemos añadido un artículo enteramente nuevo sobre «La Iglesia, cuerpo místico de Cristo».

b) En la segunda parte, cuyo título general hemos cambiado también, desaparecen dos artículos—la inhabitación trinitaria y el relativo a las leyes generales del desarrollo del organismo sobrenatural—, que han sido desplazados a la primera y tercera parte, respectivamente.

c) La tercera parte es la que ha recibido mayores incrementos. En ella dedicamos un artículo especial a cada uno de los siete sacramentos—en las ediciones anteriores hablábamos solamente de la penitencia y eucaristía—; otro, a la oración litúrgica en relación con la privada, y otros tres a la espiritualidad propia de cada uno de los estados de vida—sacerdotal, religioso y seglar—en que puede desenvolverse la vida del cristiano. Ninguno de ellos figuraba en las ediciones anteriores. Hemos ampliado también considerablemente el artículo dedicado a las amistades santas.

Hemos revisado escrupulosamente el texto íntegro de la obra, introduciendo a veces pequeños retoques—de estilo principalmente—, a fin de ponerlo todo más en claro.

Abrigamos la esperanza de que nuestros lectores seguirán ofreciéndonos su amable colaboración para continuar mejorando nuestra obra en sucesivas ediciones.

Quiera el Señor, por intercesión de la dulce Virgen María, Madre de la Iglesia y Mediadora universal de todas las gracias, seguir bendiciendo nuestro pobre trabajo para gloria de Dios y bien de las almas.

CARTA DEL R. P. GARRIGOU-LAGRANGE AL AUTOR

Mi muy reverendo y querido Padre: Mucho os agradezco haberme enviado vuestro hermoso tratado TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA. El título es excelente, y la división de la obra corresponde perfectamente a este título... Esta división os ha permitido tratar todas las cuestiones importantes relativas a la perfección. Os ha permitido también mostrar *la unidad de la vida cristiana* y hacer ver cómo la ascética dispone normalmente para una vida de intimidad con Dios, que no encuentra su pleno desenvolvimiento sino en la unión mística. Esta última constituye el expansionamiento normal de «la gracia de las virtudes y los dones» y la disposición normal para la vida de la eternidad, ya sea acá en la tierra o en el purgatorio.

Os doy de todo corazón, mi querido Padre, todas mis felicitaciones y os expreso el deseo de que este libro, cuya primera edición se ha agotado tan rápidamente, se difunda mucho para bien de las almas, para mostrar cómo sólo la verdadera mística realiza lo que tantas falsas místicas naturalistas prometen vanamente, extraviando las almas fuera de los caminos de la salvación.

Me complace mucho también ver al frente de vuestro libro un excelente resumen histórico-bibliográfico, en el que caracterizáis justamente las principales escuelas de espiritualidad y la doctrina de los más grandes maestros. De vez en cuando añadís, en torno a los autores conocidos, muy exactas observaciones, como la relativa a Gersón y a su nominalismo. Afortunadamente olvidó en sus obras místicas el error que había formulado en su moral fundamental: «Nullus est actus intrinsece malus ex obiecto».

Os felicito, en fin, por la serenidad con que exponéis las opiniones que no os es posible admitir, y que concurren, a su modo, a la manifestación de la verdad que desconocen.

Con toda mi gratitud, os ruego aceptéis, mi muy reverendo y querido Padre, la expresión de mi religiosa devoción en Nuestro Señor y Santo Domingo.

FR. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.

Roma, Angélicum.

CARTA DEL R. P. PHILIPON AL AUTOR

Reverendo y amadísimo Padre:

Me siento confundido por haber tardado tanto tiempo en darle las gracias por su magnífica obra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA, pero he querido tomarme el tiempo suficiente para leerla una y otra vez.

A mi juicio, es el mejor manual de teología espiritual aparecido hasta la fecha, el más ordenado y completo, verdadera suma de espiritualidad, de un extraordinario valor informativo y de una notable seguridad doctrinal. Verdaderamente todo se encuentra en él: el sentido primordial de la gloria de Dios y de nuestra propia santificación, ordenada a esta glorificación, fin supremo del universo; la realización concreta de nuestra santidad mediante nuestra configuración con Cristo; la misión maternal de María, Mediadora de todas las gracias; los principios básicos de una auténtica espiritualidad; la transformacion de nuestra naturaleza humana mediante la gracia, que viene a divinizarnos y a revestirnos de todo un organismo sobrenatural de virtudes y dones, que nos facultan, bajo la influencia cada vez más constante y dominadora del Espíritu Santo, para vivir en la intimidad de la Trinidad a imagen del Hijo.

He encontrado en su hermoso libro todos los problemas de la mística contemporánea, pero resueltos en su propio lugar, dentro de un conjunto más amplio, con la ventaja de beneficiarse así de todas las luces convergentes de una síntesis orgánica que sabe reducirlo todo a la unidad: *sapientis est ordinare.*

Ha sido un acierto el señalar en primer lugar el aspecto negativo en el camino hacia la santidad: la lucha enérgica contra el pecado y una ascesis despiadada que llegue hasta la raíz misma del mal y de las perversas tendencias que todos tenemos y cuya influencia se deja sentir en las faltas y debilidades, de las que no se ven libres jamás de un modo completo ni los más grandes santos, si exceptuamos a la Inmaculada y, yo de buena gana así lo creería, también a San José, los dos únicos seres humanos que, junto con Cristo, han respondido plenamente y con una fidelidad absoluta a la llamada de la predestinación. Así es como ha sabido usted integrar en su exposición la obra purificadora, activa y pasiva, cuya insuperable descripción ha dejado a la Iglesia el genio de San Juan de la Cruz.

Sin embargo, con razón ha insistido sobre todo en el aspecto positivo de la santidad: la unión con Cristo a través de los sacramentos, principalmente de la Eucaristía, y la práctica de las virtudes teologales y cardinales, eje de toda santidad, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo y la moción especial de sus dones, llevan al alma cristiana hasta las más altas cumbres del heroísmo. Siempre me ha llamado la atención esta vigorosa línea unificadora de la economía de la «gracia de las virtudes y los dones», que constituye como la espina dorsal de la moral y de la mística y cuya práctica concreta llega a ser, según el juicio de la Iglesia en los procesos de canonización, el criterio decisivo de la santidad. La teología espiritual de nuestro maestro Santo Tomás, totalmente orientada hacia el desarrollo de esta «gracia de las virtudes y los dones», encuentra así en la práctica de la Iglesia su más espléndida confirmación y como una garantía infalible de su verdad.

Pero no terminaría, amado Padre, si me pusiera a decirle con qué profunda alegría he ido recorriendo sus hermosos capítulos sobre los problemas de la mística contemporánea y las diversas formas de la vida de oración, distintas e infinitamente variadas, como exige la libertad de las almas, desde la simple meditación discursiva y la «lectio divina» hasta la oración de unión de las almas contemplativas consumadas en santidad. Todo tiene su lugar en su hermosa síntesis, sin excluir los estados místicos extraordinarios y carismáticos.

Muchas gracias, pues, amado Padre, por su libro, tan rico en doctrina y, al mismo tiempo, tan sencillo, tan accesible a todos, aun a los seglares, tan deseosos hoy de doctrina espiritual elevada, pero dentro de la atmósfera de la Iglesia. Jamás quizá la espiritualidad católica ha sentido tan fuertemente el deseo de volver a las verdaderas fuentes de la vida cristiana y al Evangelio.

Mi deseo es que su hermoso libro llegue a ser una obra clásica, no solamente en España, sino también entre nosotros y en otros muchos países donde almas escogidas están sedientas de Dios y de doctrina espiritual para mejor servir a la Iglesia de Cristo.

Reciba, reverendo y amadísimo Padre, mis sentimientos de gratitud y de fraternal amistad en Santo Domingo.

Fr. María Miguel Philipon, O.P.

Roma, Angélicum.

JUICIO CRITICO DE D. BALDOMERO JIMENEZ DUQUE

He aquí un libro que llamará poderosamente la atención. Y que hacía falta en nuestras bibliotecas sacerdotales. Cada día interesan y preocupan más los problemas prácticos de la perfección de las almas. Pero todos, sacerdotes y seglares, directores y dirigidos, exigen la justificación doctrinal, teológica, de aquel arte trascendental y difícil. Este libro viene a llenar esa necesidad sentida, a responder a esos deseos. Otros le habían precedido. Pero digámoslo sin ambages, de todos los que conocemos en todas las lenguas—y son muchos—, éste nos parece en conjunto el mejor.

Ya el título mismo es un verdadero acierto. Se trata en él de hacer «teología» de la perfección. Nada más y nada menos. Por eso el método es principalmente deductivo, como tiene que serlo siempre el de toda verdadera teología. Claro que el P. Royo recurre abundosamente para confirmar sus tesis a los testimonios de los místicos mejores. Nadie podrá acusarle de una menor estima de los mismos. Al contrario. Pero es en los grandes principios de la teología, que ofrecen las fuentes de la revelación beneficiada por la luz de la fe y de la razón, donde fundamenta y de donde deduce sus afirmaciones y conclusiones. Así ha podido ofrecernos una síntesis verdaderamente científica de esta parte de la teología; un tratado que, repito, hoy por hoy, en ninguna literatura, que yo conozca, encuentra otro igual.

El libro se abre con un prólogo espléndido del Sr. Obispo de Córdoba. Es un pórtico digno del edificio a que introduce. Después la obra se divide en cuatro partes. La primera habla del fin de la vida cristiana. Con el gran acierto de exponer en seguida que ese fin no se consigue sino por Jesucristo, y así presentarnos el misterio de Cristo como algo primario y fundamental para la tractación de nuestra perfección sobrenatural, que de hecho no puede ser más que cristiana.

La segunda parte aborda el estudio de los principios fundamentales: naturaleza y organismo de la vida sobrenatural y su desarrollo, terminando con el problema de la naturaleza de la mística y sus relaciones con la perfección.

Particularmente interesante es en esta parte el artículo dedicado a los dones del Espíritu Santo, exhaustivo y completo, en que se recoge cuanto de bueno se ha elaborado hasta ahora acerca de su teología. Los capítulos dedicados a la mística revisten, como no podía ser por menos, un carácter polémico, pero lleno de serenidad y dignidad, y la tesis sustentada: la de ver en la mística el término normal de la perfección cristiana, está en sustancia tan poderosamente demostrada, que difícilmente se podrá nadie sustraer a su influencia, con tal de que entienda por mística lo que el P. Royo precisamente entiende aquí.

La tercera parte trata del desarrollo normal de la vida cristiana, tanto en su aspecto negativo como positivo, estudiando en éste los principales medios para conseguir la perfección. En el aspecto negativo son preciosas las páginas dedicadas a las noches pasivas del alma, así como en el positivo las dedicadas a la oración y contemplación. También los capítulos que hablan de los sacramentos y de las virtudes teologales y morales son deliciosos, y de lo más práctico y de utilización inmediata que ofrece el libro.

La cuarta parte versa sobre los fenómenos místicos extraordinarios, que, a pesar de la curiosidad que en el vulgo suelen despertar, es lo menos importante de nuestro tema. Termina el volumen con los índices correspondientes para facilitar el manejo, así como empieza presentando una selección de literatura espiritual de todos los tiempos.

Una obra en su género y en conjunto perfecta. La mejor hasta ahora de las conocidas. Evidentemente, dado el número, amplitud y densidad de los temas, varios matices y detalles y hasta algunas afirmaciones de menor cuantía pudieran discutirse. En este dominio de la teología queda aún materia que estudiar y elaborar para el futuro. Pero el libro como tal está logradísimo. El estilo es de una precisión y claridad verdaderamente admirables. El autor quiere que su obra sirva no sólo para los estudios de los seminaristas y sacerdotes, sino también para seglares cultos. Puede estar satisfecho de haber acertado plenamente en su labor.

Quizás a algunos modernos parezca demasiado «escolástico» en cuanto a divisiones y procedimientos. Pero confesamos que la claridad y precisión nada pierden con ello, sino al revés. Y en cuanto al tomismo que rezuma por doquier—Santo Tomás es el autor que dirige incesantemente la mente y la mano del autor—creo que es un mérito más, y de los principales, de este tratado, por eso mismo tan poderoso y tan armónico. La parte

cuarta nos parece un poco demasiado tímida y conservadora, y como necesitada de una información histórica y psicológica más al día.

Junto a nuestra felicitación más fervorosa reciba el autor nuestros votos por las prontas nuevas ediciones y traducciones que de su libro en seguida, para bien de las almas, se multiplicarán [1].

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE,
Rector del Seminario de Avila.

[1] Cf. *Revista Española de Teología* XIV (1954) p.654-656.

RESUMEN HISTORICO-BIBLIOGRAFICO

De entre la inmensa producción ascético-mística que nos han legado los siglos, entresacamos este breve índice, que recoge únicamente las obras más importantes o que han influido más hondamente en la espiritualidad cristiana.

I. Historia general de la espiritualidad

1. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne:* I, «Desde los orígenes hasta la Edad Media» (París 1918); II, «La Edad Media» (1921); III-IV, «Los tiempos modernos» (1925-28).

F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la Théologie* (3 vols., París 1927-44), donde se da amplia cabida a la doctrina espiritual de los Padres y autores posteriores.

M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (París 1930).

F. VERNET, *La spiritualité médiévale* (París 1929).

J. LEBRETON, *La vie chrétienne au 1.er siècle* (París 1927).

G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les écrivains des trois premiers siècles* (París 1935).

A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1933).

F. CABROL, *La prière des premiers chrétiens* (París 1929).

J. ROSANAS, *Historia de la ascética y mística cristianas* (Buenos Aires 1948); resumen de la obra de Pourrat.

P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.4.ª, resumen histórico (Avila 1933).

II. Colecciones

2. MIGNE, *Patrología* (latina, 221 vols.; griega, 161 vols.).

M. VILLER, *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1937...).

VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique* (París 1889-1939).

MIGNE, *Dictionnaire de Mystique* (1858).

ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum* (Herder 1936).

DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (23 ed., Friburgi 1937).

CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae* (París 1936).

DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931).

III. Notas bibliográficas sobre espiritualidad

3. TANQUEREY, *Teología ascética y mística* p.XXVII-XLVIII.

DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.458-540.

GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.XVII-XXVIII.

POULAIN, *Des grâces d'oraison* p.639-57 (11 ed., París 1931).

FIOCCHI, *Praelectiones theol. asceticae* I (1935) p.79-160.

SCHEUER: RAM julio 1923 y enero 1924; y aparte (París 1924).
MARÉCHAL, *Études sur la psichol. des mystiques* 1, 2.ª ed. (París 1938) p.247-98.
A. DENDERWINDEKE, *Compendium theol. ascet.* (1921) t.2 p.531-834.
ZIMMERMANN, *Aszetik* 2.ª ed. (1932); en cada capítulo.

Notas bibliográficas sobre obras modernas y artículos de revista se encuentran en:

TRUHLAR, *De experientia mystica* (Roma 1951) p.221-43.
OLAZARÁN: «Manresa» (desde 1950).

IV. Revistas principales

4. «La Vida Sobrenatural» (Salamanca, desde 1921).
«Manresa» (Barcelona-Madrid, desde 1925).
«Revista de Espiritualidad» (Madrid, desde 1941).
«Teología espiritual» (Valencia, desde 1957).
«Revue d'Ascétique et de Mystique» (Tolosa, desde 1920).
«La Vie Spirituelle» (París, desde 1920).
«Études Carmelitaines» (desde 1911; segunda serie, 1931).
«Vita cristiana» (Fiésole 1929).
«Cros and Crown» (River Forest, Illinois [U. S. A.], desde 1949).
«Zeitschrift für Ascese und Mystik» (Innsbruck, desde 1934).

V. Autores de espiritualidad

1) EPOCA PATRÍSTICA

En los Santos Padres se encuentran materiales riquísimos de la más sólida espiritualidad cristiana, pero apenas se encuentran sistemáticamente trazadas las líneas fundamentales de un tratado completo de la vida espiritual tal como lo entendemos hoy. Sin embargo, se encuentran ya dos síntesis muy apreciables: la de Casiano, en Occidente, y la de San Juan Clímaco, en Oriente.

A) **Patrología griega**

5. SAN CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios* (hacia el 95), sobre la concordia, humildad y obediencia (PG 1).
HERMAS, *Pastor* (140-155) (PG 2,891-1012), donde se habla extensamente de la vuelta a Dios por la penitencia.
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA († hacia el 110), *Epistulae* (PG 5,625ss).
SAN POLICARPO († 146), *Epistulae* (PG 5,1005ss).
SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* (después del 195), en el que se muestra cómo por la ascesis se llega a la contemplación (PG 9,247-794).
SAN ATANASIO (297-373), *Vita S. Antonii*, donde se habla de la espiritualidad del patriarca de los monjes y cenobitas (PG 28,838-976).
SAN CIRILO DE JERUSALÉN (315-386), *Catechesis*, donde expone admirablemente lo que debe ser un cristiano (PG 33).
SAN BASILIO (330-379), *De Spiritu Sancto*, donde se habla de su influencia en el alma regenerada (PG 32); *Regulae*, sobre la disciplina monástica en Oriente (PG 31).
SAN GREGORIO NISENO (333-395), *Comment. in Cantica canticorum* y *De*

vita Moysis, en donde trata de la contemplación y subida del alma a la perfección (PG 44,756-1120; 297-430).

San Gregorio Nacianceno (330-390), *Sermones,* particularmente la oración en alabanza de San Basilio (PG 35-36).

Evagrio Póntico (346-99), discípulo de Orígenes y de los monjes griegos, influyó mucho en Oriente, principalmente con sus *Epistulae* (PG 40), *De oratione* y *De diversis malignis cogitationibus,* atribuidas antiguamente a Nilo de Ancira (PG 79).

San Juan Crisóstomo (344-407), con sus magníficas *Homilías,* que constituyen un tesoro de moral y ascética (PG 48-64), y su precioso tratadito *De Sacerdotio* (PG 48).

San Cirilo de Alejandría († 444), *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate,* en donde se habla de las relaciones del alma con la Trinidad Beatísima (PG 75).

El Pseudo-Dionisio Areopagita († hacia el 500), que en sus libros *De divinis nominibus, De ecclesiastica hierarchia* y *De mystica Theologia* ha ejercido inmensa influencia en toda la mística posterior (PG 3).

San Juan Clímaco († 649), cuya *Scala Paradisi* es un compendio de ascética y mística para los monjes orientales, parecido a las *Collationes* de Casiano para los occidentales (PG 88,632-1164).

Diadoco, obispo de Fotica (a mediados del s.v), *De perfectione spirituali capita C.* (PG 65,1167-1212).

San Máximo el Confesor (580-662) expone la doctrina de Dionisio sobre la contemplación refiriéndola al Verbo encarnado, que vino a deificarnos, en sus *Scholia* sobre Dionisio (PG 4), en su *Librum asceticum* (PG 90, 912-956) y en su *Mistagogia* (PG 91,657-717).

San Juan Damasceno (675-749), en sus tres libros de *Sacra parallela,* colección riquísima de sentencias y textos edificantes sobre la vida cristiana, sacados de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, y otros de menor importancia (PG 94-96).

B) Patrología latina

6. San Cipriano (200-258), principalmente en *De habitu virginum, De dominica oratione, De bono patientiae, De zelo et livore, De lapsis,* etc. (PL 4).

San Ambrosio (333-397), *De officiis ministrorum, De virginibus, De viduis, De virginitate,* etc. (PL 16,25-302).

San Jerónimo (347-420), *Epistulae* principalmente (PL 22).

San Agustín (354-430), *Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, De civitate Dei, Epistulae,* etc. (PL 32-47). En casi todas las obras de esta figura colosal se encuentran preciosos materiales ascético-místicos, que han utilizado todos los místicos posteriores.

Casiano (360-435), *Instituta coenobiorum* y *Collationes* (PL 49-50). Sus conferencias o «colaciones» han ejercido enorme influencia en toda la ascética posterior.

San León (papa 440-461), *Sermones* (PL 54), llenos de sublimes pensamientos y profunda piedad.

San Benito (480-543), *Regula* (PL 66), llena de suavidad y discreción, que fue hasta el siglo xiii la de casi todos los monjes de Occidente.

San Gregorio Magno (540-604), *Expositio in Librum Iob, sive Moralium libri XXXV, Liber regulae pastoralis, Homiliae XL in Evangelia, Homiliae XXII in Ezechielem, Dialogorum Libri quatuor,* etc. (PL 75-77).

San Isidoro de Sevilla († 636), *Regula monachorum, Libri Sententiarum II-III* (PL 83).

2) Edad Media

I. Siglos VIII al XI

7. Es una época muy pobre, que apenas aportó nada de interés a la historia de la espiritualidad. Recogemos aquí algo de lo mejor que se produjo en esta época decadente:

San Beda el Venerable († 735), *Homiliae* (PL 94).
Ambrosio Autperto († 778), *Liber de confictu vitiorum et virtutum*, atribuido antiguamente a San Ambrosio o a San Agustín (PL 40,1091).
San Teodoro Studita (759-826), *Catechesis minor et maior* y *Sermones de sanctis monachis* (PG 99).
Juan Aurelianense († 843); tres libros *De institutione laicali*, manual de piedad para seglares (PL 106).
Smaragdo († c.830), *Commentarium in Regulam S. Benedicti, Diadema monachorum* (PL 102).
Odón de Cluny († 942), *Collationes* (PL 133).
San Pedro Damiano († 1072), *Epistulae* y *Sermones* (PL 145).
Simeón el Teólogo (949-1022), *Sermones, Hymni mystici*, etc. (PG 120).

II. Siglos XII al XV

Comienzan a perfilarse las distintas *escuelas de espiritualidad* en torno a las grandes órdenes religiosas. Se organizan y sistematizan las enseñanzas de los Santos Padres con las nuevas aportaciones de los teólogos y místicos experimentales.

A) Escuela benedictina

8. Se inspira principalmente en la liturgia y en las observancias monásticas a través de la Regla de su santo Fundador. He aquí los principales representantes:

San Anselmo (1033-1109), principalmente en sus devotísimas *Meditationes et orationes* (PL 158, con algunas interpolaciones de otros autores) y *Cur Deus homo*, donde se habla de la gravedad del pecado y de la satisfacción infinita de Cristo (PL 158).
San Bernardo (1090-1153), el *Doctor Melifluo*, cuya entrañable devoción y ternura ha tenido honda repercusión en toda la espiritualidad posterior. Cf. principalmente: *De consideratione* (al papa Eugenio III), *De diligendo Deo, De gradibus humilitatis, De conversione ad clericos..., Sermones, In Cantica canticorum, Epistulae*, etc. (PL 182-84). Un buen estudio sobre San Bernardo es el de Esteban Gilson, *La Théologie mystique de S. Bernard* (1934).
Santa Hildegarda (1098-1179) en sus *Scivias* (sci vias Domini), *Liber operum Domini, Epistulae*, etc. (PL 197).
Santa Gertrudis la Grande (1256-1301) y
Santa Matilde de Hackerborn (c.1242-1299) tienen unas notabilísimas *Revelationes*, en las que se manifiesta—entre otras cosas muy interesantes—una tierna devoción al Sagrado Corazón de Jesús.
Santa Brígida (1302-1373), viuda, monja en el monasterio cisterciense de

Alvastra (Suecia); tiene unas famosas *Revelationes* que describen particularmente la pasión del Señor.

Juan de Castel († c.1410), probable autor del precioso *De adhaerendo Deo*, atribuido hasta hace poco a San Alberto Magno; otros escritos suyos: *De lumine increato*, *Formulae vitae religiosae*, etc., permanecen todavía inéditos.

Luis Barbo (1380-1443) escribió su *Formula orationis et meditationis*, en donde se inicia la corriente de la oración metódica, que perfeccionará San Ignacio.

B) Escuela de San Víctor

9. Heredera del espíritu de San Agustín y de las doctrinas del Pseudo-Dionisio, la escuela de San Víctor—fundada por Guillermo de Champeaux—tiene tendencias platónicas y alegoristas. Representa un término medio entre la escuela benedictina, de orientación predominantemente afectiva, y la dominicana, que nacerá en seguida con tendencia más intelectualista. Sus principales representantes son:

Hugo de San Víctor (1096-1141) en sus *Comment. in Hierarchiam caelest. Ps.-Dionysii* (PL 175), *De vanitate mundi*, *Expositio in Regulam S. Augustini*, *De Institutione novitiorum*, *De arrha animae*, *De laude caritatis*, *De modo orandi*, *De meditando* (PL 176).

Ricardo de San Víctor († 1173), *De praeparatione ad contemplationem (Beniamin minor)*, *De gratia contemplationis (Beniamin maior)*, *De statu interioris hominis*, *De eruditione interioris hominis*, *De gradibus caritatis*, *De IV gradibus violentae caritatis*, *Expositio in Cantica canticorum*, etc. (PL 196).

Adam († 1177) es el poeta de la escuela con sus *Sequentiae* (PL 196).

C) Escuela cartujana

10. Siguiendo el espíritu de su Orden, la escuela cartujana insiste en la vida solitaria y contemplativa. Sus principales representantes hasta el siglo XVIII son:

Guido I († 1137) fue el quinto prior y verdadero legislador de la Cartuja: *Consuetudines carthusienses* (PL 153), *Meditationes* (ed. París 1936).

Guido II († c.1193), también prior: *Scala Claustralium* (lección, meditación, oración y contemplación) (PL 184-475).

Hugo de Balma (s.XIII) es, según parece, el verdadero autor de la famosa *Theologia mystica*, o mejor, *De triplici via ad sapientiam*, atribuida durante varios siglos a San Buenaventura.

Ludolfo de Sajonia († 1377), que primero fue dominico y pasó después a la Cartuja, es el autor de la famosa *Vida de Cristo* (conocido por *el Cartujano)*, que tanto influyó en la espiritualidad posterior e hizo mucho bien a Santa Teresa (1.ª ed. 1477).

Dionisio el Cartujano (1402-1471) fue llamado el *Doctor Extático;* escribió muchos libros (44 vols. en 4.º de la nueva edición comenzada en 1896 por los cartujos de Montreuil), entre otros los *Comentarios a Casiano*, a *San Juan Clímaco*, al *Pseudo-Dionisio*, *Del estrecho camino de la salvación y desprecio del mundo*, *De la conversión del pecador*, *De los remedios contra las tentaciones*, *Espejo de los amadores del mundo*, *De la oración*,

De la fuente de la luz, De la contemplación, Del discernimiento de los espíritus, De los dones del Espíritu Santo, etc. (ed. Monstrolii 1896-1923).

JUAN LANSPERGIO († 1539), célebre por su devoción al Sagrado Corazón de Jesús y por su obra principal *Alloquium Christi ad animam fidelem,* que se parece mucho a la *Imitación* o *Kempis* (ed. Monstrolii 1888-90).

LORENZO SURIO († 1578) publicó seis volúmenes *De probatis Sanctorum historiis,* perfeccionando la obra de A. Lippomani, y tradujo al latín los sermones de Taulero.

ANTONIO DE MOLINA († 1619), *Instrucción de los sacerdotes* (1608), libro precioso, del que se han hecho numerosas ediciones y traducciones; *Ejercicios espirituales, De las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental* (Burgos 1615).

INOCENCIO LE MASSON († 1703), *Introduction à la vie religieuse et parfaite* (1677), *Disciplina Ordinis Carthusiensis* (1703), *Psalmodie intérieure* (4 vols., 1696-97).

AGUSTÍN NAGORE (1620-1705), de la cartuja de Zaragoza (Aula Dei), publicó su famosa *Lucerna mystica* (Valencia 1690) con el pseudónimo de JOSÉ LÓPEZ EZQUERRA, Pbro. En ella se opone a los errores de Molinos, lo mismo que en su *Lydius theologicus.*

D) Escuela dominicana

11. Sobre una sólida base doctrinal junta la oración litúrgica y la contemplación con la acción apostólica. Santo Domingo fue una encarnación viviente del lema de la Orden: *Contemplata aliis tradere.*

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN (1170-1221), fundador de la Orden de Predicadores, compuso sus *Constituciones (Liber consuetudinum)*—inspirándose en las de los Premonstratenses—, que resultan aptísimas para armonizar la vida contemplativa con la activa, que es el ideal de su Orden.

JORDÁN DE SAJONIA († 1237), primer sucesor de Santo Domingo, escribió unas notables *Epistulas spirituales* (ed. Altaner, Leipzig 1925).

HUMBERTO DE ROMANIS († 1277), quinto maestro general, comentó la Regla y las Constituciones con mucha doctrina, piedad y unción: *Expositio super Regulam Sancti Augustini et Constitutiones Fr. Praedicatorum.*

HUGO DE SAN CARO († 1263); con sus magníficos comentarios a la Sagrada Escritura se ha podido formar un excelente libro, *De vita spirituali* (P. Dionisio Mésard, O.P.; Pustet 1910), dividido en cuatro partes: vías purgativa, iluminativa, unitiva y vida espiritual de los sacerdotes.

SAN ALBERTO MAGNO († 1280), el gran maestro de Santo Tomás, escribió una cantidad asombrosa de libros sobre las materias más diversas (38 volúmenes en 4.º de la ed. Vivès, 1890-99), de los que interesa destacar aquí los *Comentarios a Dionisio Areopagita, A San Juan,* su precioso *Mariale, Del santo sacrificio de la misa, Suma de Teología, Comentarios a las Sentencias,* etc.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274), el *Doctor Angélico,* es indiscutiblemente la primera autoridad en Teología ascética y mística (Pío XI) y el maestro de todos los teólogos posteriores. Su obra ecuménica y su doctrina objetiva rebasan los moldes de una determinada escuela para convertirle en el *Doctor Común y Universal,* como le llama la Iglesia. En sus obras se encuentran esparcidos los grandes principios de la Teología espiritual y todas las cuestiones fundamentales de la ascética y mística cristianas. Véase principalmente su maravillosa *Suma Teológica,* los *Comentarios a San Pablo,* a los *Evangelios,* al *Pseudo-Dionisio;* su opúsculo *De*

perfectione vitae spiritualis y el *Oficio del Santísimo Sacramento*, rebosante de doctrina y de piedad. La teología especulativa y la mística experimental se dieron en el Doctor Angélico un abrazo estrechísimo, que ha dado a sus obras su solidez inconmovible y su perenne vitalidad.

EL MAESTRO ECKART (c.1260-1327) escribió muchas obras ascético-místicas, pero apenas han llegado a nosotros unos pocos fragmentos, pues a raíz de la condenación de algunas de sus proposiciones por Juan XXII—después de la muerte de Eckart—fueron destruidas todas sus obras (cf. Denz. 501-529). Ejerció una gran influencia en sus discípulos Taulero y Susón.

JUAN TAULERO († 1361) es uno de los mayores místicos del mundo, que ejerció una gran influencia en los místicos posteriores, sobre todo en San Juan de la Cruz (cf. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica*, intr., p.45). Expuso su doctrina en sus *Sermones*, que tuvieron una gran difusión a través de la traducción de Surio. Las famosas *Instituciones divinas* no fueron escritas por él, pero contienen un resumen de su doctrina (ed. P. Getino, Madrid 1922).

BEATO ENRIQUE SUSÓN (c.1295-1366): *Libro de la eterna Sabiduría, Libro de la Verdad, Sermones*, etc. Sus obras fueron publicadas en alemán por el P. Denifle, *Die Schriften des heiligen H. Suso*, y en francés por el P. Thiriot, *Oeuvres mystiques de H. Suso* (Gabalda, París 1899). Hay ediciones españolas.

SANTA CATALINA DE SIENA (1347-1380): su famosa obra *El diálogo* y sus preciosas *Cartas* constituyen un riquísimo arsenal de doctrinas ascético-místicas de primera calidad (ediciones españolas).

SAN VICENTE FERRER (1346-1419) tiene varios opúsculos ascéticos, sobre todo su famoso *Tratado de la vida espiritual*, que corrió de mano en mano durante varios siglos (últ. ed. Valencia 1950).

SAN ANTONINO DE FLORENCIA († 1459), en su opúsculo *Regola di vita christiana*, da excelentes normas de santificación (ed. Florencia 1923).

JERÓNIMO SAVONAROLA († 1498) escribió sus libros *Tratado de la humildad, del orden, del amor a Jesús*, la *Simplicidad de la vida cristiana*, sus preciosos comentarios al *Padrenuestro* y al *Miserere*, etc., aparte de sus notabilísimos *Sermones*.

DOMINGO CAVALCA († 1342), *Specchio della croce, Disciplina delli spirituali*, etc.

JACOBO PASSAVANTI († 1357), *Specchio di vera penitenza* (ed. Florencia 1924).

JUAN DOMINICI († 1419), *Libro d'amore di carità, Regola del governo di cura familiari* (ed. Salvi, 1860).

JUAN DE TORQUEMADA († 1468), *Meditaciones sobre la vida de Cristo* (1467), *Cuestiones espirituales sobre los Evangelios* (1478), *De nuptiis spiritualibus* (inédito).

BEATA OSANA DE MANTUA († 1505), *Libro de su vida y de los dones espirituales recibidos de Dios.*

E) **Escuela franciscana**

12. Insiste sobre todo en la doctrina del amor y en la necesidad de la propia abnegación y de la perfecta pobreza para imitar a Cristo.

SAN FRANCISCO DE ASÍS (1181-1226), *Opúsculos* (ed. crítica, Quaracchi 1904), *Obras completas* (BAC n.4).

SAN ANTONIO DE PADUA († 1231) habla muchas cosas de mística en sus *Sermones dominicales et in solemnitatibus* (ed. Locatelli, Padua 1895-1903).

DAVID DE AUGSBURGO († 1271) fue muy leído en su *De exterioris et interioris*

hominis reformatione (ed. Quaracchi 1899) y en *Los siete grados de oración* (en RAM [1933] p.148-70).

SAN BUENAVENTURA (1221-1274): además de sus obras teológicas, tiene muchos tratados ascético-místicos, entre los que destacan el famoso *Itinerario de la mente a Dios*, el *Breviloquium*, el *Incendio de amor* (llamado también *De triplici via)*, el *Lignum vitae*, *Vitis mystica*, *De sex alis Seraphim*, etcétera. Ha ejercido gran influencia en toda la mística posterior, sobre todo en su escuela. Véase *Obras*, ed. BAC, Madrid.

BEATO RAIMUNDO LULIO († 1315) es un místico exaltado en su *Libro del Amigo y del Amado*, que forma parte de su *Blanquerna* (ed. crítica, Palma de Mallorca 1914). Véanse *Obras literarias*, ed. BAC n.31.

SAN BERNARDINO DE SENA (1380-1444), *Sermones*, *Scripta ascetica* (ed. Roma 1903).

ENRIQUE HARP († 1477): su *Theologia mystica* fué puesta al principio en el *Indice*; pero, corregida por el dominico P. Philip (Roma 1586), ejerció gran influencia en los siglos XVI y XVII.

BEATA ANGELA DE FOLIGNO († 1309): el famoso *Libro de las visiones y avisos* consta de un *Memorial*, recogido por su confesor, y de otros documentos. Describe principalmente la trascendencia soberana de Dios y los tormentos de Jesucristo.

SANTA CATALINA DE BOLONIA (1413-1463) da en sus *Revelaciones*, con el título *De septem armis spiritualibus*, excelentes medios prácticos para vencer las tentaciones.

F) Autores independientes

13. Agrupamos aquí algunos de los más destacados escritores místicos que han ejercido influencia en la espiritualidad cristiana, pero sin que se les pueda encuadrar en una determinada escuela. Los principales son:

JUAN RUYSBROECK (1293-1381), llamado *el Admirable*, es el fundador de la llamada escuela mística flamenca, que le tiene a él por principal y casi único representante. Su exaltado misticismo ejerció enorme influencia en los siglos posteriores, pero es oscuro y difícil en muchos de sus pasajes. Sus principales obras son el *Espejo de salvación eterna*, *Libro de los siete sellos*, *Las galas de las bodas espirituales*, *El reino de los amantes*, *La pequeña piedra*, *Las siete clausuras*, *Los siete grados de amor*, etc. (Texto original, ed. crítica Ruysbroeck Genoetschap Mechelen, 4 vols. [1932-34]; traducción latina de SURIO [1552]; varias traducciones castellanas.)

GERARDO GROOT (1340-1384) es autor de diversos opúsculos ascéticos.

GERLAC PETERS (1378-1411): *Soliloquio encendido*, de doctrina parecida a la de la *Imitación* (ed. Rotterdam 1936).

TOMÁS DE KEMPIS (1379-1471), a quien se atribuye con fundamento la maravillosa *Imitación de Cristo*, el libro espiritual más leído del mundo. Escribió también *Oraciones y meditaciones de la vida de Cristo*, *Soliloquio del alma*, *Los tres tabernáculos*, *La verdadera compunción*, *Disciplina de los claustros*, etc. (ed. crítica, 7 vols., Friburgo 1902-22).

JUAN MAUBURNO O MONBAER († 1503) resumió las principales cuestiones de espiritualidad en su *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1491).

PEDRO D'AILLY (1350-1420), *Sermones y Tratados* (*De los cuatro grados de la escuela espiritual*, *Espejo de la consideración*, *Compendio de la contemplación*, etc.), *De falsis prophetis* (entre las obras de Gersón, t.1).

SAN LORENZO JUSTINIANO (1318-1455), reformador de las congregaciones italianas y del clero secular, escribió muchas obras ascético-místicas, en-

tre las que destacan: *De spirituali et casto connubio Verbi et animae, De perfectionis gradibus, De compunctione, De humilitate, De obedientia, De vita solitaria, De contemptu mundi, De incendio divini amoris,* etc. (*Opera omnia,* Venecia 1751).

WALTER HILTON († 1396) escribió su famosa *Escala de perfección (The Scale of Perfection),* que le ha valido su título de jefe de la escuela inglesa.

JUAN GERSÓN (1363-1429): erró profundamente en algunas tesis nominalistas («nullus est actus intrinsece malus ex obiecto»), pero escribió excelentes obras espirituales: *El libro de la vida espiritual del alma, El monte de la contemplación, Teología mística especulativa y práctica, Probación de los espíritus, La oración, Las pasiones del alma, Las tentaciones, La perfección del corazón,* etc. Suyos son también el precioso tratadito *De parvulis ad Christum trahendis* y unas devotas *Consideraciones sobre San José,* que le colocan entre los primeros y más decididos promovedores de la devoción josefina (*Opera,* ed. Dupin, 1706).

JULIANA DE NORWICH (1342-† 1413?), *Revelaciones del divino amor (Revelations of divine Love),* nueva ed., Londres 1907.

SANTA CATALINA DE GÉNOVA (1447-1510): *Dialogus de divino amore* (del que sólo es auténtica la p.1.ª) y el precioso *Tratado del purgatorio.*

3) EDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Siglos XVI al XX

Las antiguas escuelas—benedictina, dominicana y franciscana—continúan difundiendo y concretando sus doctrinas. Surgen nuevas escuelas, como la carmelitana, la agustiniana, la ignaciana y la francesa del siglo XVII. Se codifica y sistematiza la mística, haciéndola más orgánica y científica. Empiezan las discusiones de escuela. Se combaten las herejías místicas.

A) Escuela benedictina

14. GARCÍA DE CISNEROS (1455-1510), abad de Montserrat, escribió su *Ejercitatorio de la vida espiritual,* que acaso inspiró a San Ignacio la primera idea de sus *Ejercicios espirituales* (ed. Barcelona 1912).

LUDOVICO BLOSIO (1506-1566) destaca sobre todo por su preciosa *Institutio vitae spiritualis,* en la que recoge todas sus doctrinas. Escribió también su *Consolatio pusillanimium, Conclave animae fidelis,* etc., y una defensa de Taulero explicándolo en estilo más accesible (*Opera omnia,* 1632).

JUAN DE CASTAÑIZA († 1598) continuó en España la reforma de García de Cisneros, y escribió *La perfección de la vida cristiana* y los cinco libros *Institutionum divinae pietatis.*

AGUSTÍN BAKER (1575-1641) escribió varios opúsculos sobre la contemplación, coleccionados después bajo el título *Sancta Sophia* por D. CRESSY (1657).

ARMANDO DE RANCÉ († 1700), reformador del Cister (Trapenses), escribió *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683) y su *Réponse au traité des études monastiques* (1692), contra Mabillon, que concedía demasiada importancia a los estudios literarios en la vida monástica. Mabillon contestó con sus *Réflexions sur la réponse...* (1692).

JUAN CARDENAL BONA (1609-1674) es famoso, sobre todo, por su excelente tratado *De discretione spirituum.* Escribió también *De divina psalmodia, Via compendii ad Deum, Manuductio ad caelum, Horologium asceticum,* etc.

Domingo Schram (1658-1720), *Institutiones theologiae mysticae;* es un excelente tratado de ascética y mística, didáctico y piadoso a la vez (nueva edición, París 1868).

Dom Próspero Guéranger (1805-1875), restaurador de la Orden benedictina en Francia, escribió los nueve primeros volúmenes de su monumental *Año litúrgico,* que tanto bien ha hecho a las almas. Hay un resumen, *Catecismo litúrgico,* por dom Leduc y dom Baudot (Mame 1921). Escribió también sus *Conférences sur la vie chrétienne* (1880).

Cecilia Bruyère († 1909), abadesa de Santa Cecilia, escribió *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique* (nueva ed. 1922).

Dom Vital Lehodey, abad cisterciense de Nuestra Señora de Gracia, destaca por sus preciosas obras *Los caminos de la oración mental* (1908) y *El santo abandono* (1919). Hay ediciones españolas.

Dom Cuthberto Butler (1858-1934) ha escrito *Benedictine monachism* (1919), *Western Mysticism* (1922), *Ways of christian life* (Londres 1932).

Dom Saviniano Louismet (1858-1926) tiene varias obras místicas: *Essai sur la connaissance mystique, La vie mystique, Miracle et mystique, La contemplation chrétienne,* etc.

Dom Columba Marmión (1858-1923), insigne abad de Maredsous, es, acaso, el autor místico contemporáneo más famoso del mundo. Su influencia ha sido enorme a través de sus preciosas obras: *Jesucristo, vida del alma* (1918), *Jesucristo en sus misterios* (1919), *Jesucristo, ideal del monje* (1922), *Sponsa Verbi* (1923) y *La unión con Dios* (extractos de cartas, 1934). Su vida fue escrita por dom Thibaut (París 1929).

Dom Juan B. Chautard († 1936) es el autor de la preciosa obrita *El alma de todo apostolado,* conocidísima en todo el mundo.

Dom Andrés Malet ha escrito en forma compendiosa una notable obra, *La vie surnaturelle: ses éléments, son exercice* (París 1934).

Dom Anselmo Stolz († 1942), *Teología de la mística* (ed. española, Madrid 1951), es una original y notable aportación a los estudios místicos.

Dom Germán Morin, *El ideal monástico y la vida cristiana de los primeros siglos* (ed. española, Montserrat 1931).

B) Escuela dominicana

15. Bautista de Crema († 1534): *Via di aperta verità, Specchio interiore, Della cognitione e vittoria di se esteso* (1531), que adaptó al español Melchor Cano, etc. La crítica le ha restituido últimamente el tratado *Detti notabili,* atribuido a S. Antonio María Zacarías.

Santa Catalina de Ricci (1522-1590), *Lettere* (ed. Firenze 1890).

Pablo de León († 1528), *Guía del cielo* (Alcalá 1553).

Melchor Cano († 1560), *La victoria de sí mismo* (Valladolid 1550), adaptación de la obra de Crema.

Juan de la Cruz († c.1565), *Diálogo sobre la necesidad de la oración* (Salamanca 1555).

Felipe de Meneses († 1572), *Luz del alma* (Valladolid 1554).

Agustín de Esbarroya († 1554), *Purificador de la conciencia* (Sevilla 1550).

Domingo Baltanás († 1564), *Apología de la oración mental* (Sevilla 1556), *Apología de la frecuentación de la sacrosanta Eucaristía y Comunión* (Sevilla 1558), *Doctrina cristiana* (Sevilla 1555).

Alonso Cabrera (1548-1598), *Los escrúpulos y sus remedios* (Valencia 1599; reed. P. Getino, Madrid 1918).

Fray Luis de Granada (1505-1588) es el autor español que mayor número de ediciones ha alcanzado en el mundo entero, como ha demostrado el

P. Llaneza (*Bibliografía del P. Granada*, 4 vols., Salamanca 1926-28). Sus preciosas obras *Guía de pecadores, De la oración y meditación, Memorial de la vida cristiana, Exposición del símbolo de la fe*, etc., no han perdido todavía su frescura y actualidad, siendo para las almas manantial inexhausto de la más pura y acendrada devoción (*Obras*, ed. crítica del P. Cuervo en 14 vols., Madrid 1906ss).

Bartolomé de los Mártires (1514-1590), arzobispo de Braga, *Compendium spiritualis doctrinae* (1582), *Stimulus pastorum* (1564).

Juan Gavaston († 1623), *El tratado de la Vida espiritual de San Vicente Ferrer declarado y comentado* (Valencia 1626).

Juan de Santo Tomás (1589-1644) es el mejor comentarista del Doctor Angélico en la cuestión relativa a *los dones del Espíritu Santo* (*In I-II* 68).

Luis Chardon (1595-1651) escribió sus magníficas obras *La Croix de Jésus* (1647; reed. París 1937), *Raccourci de l'art de méditer* (1649), *Méditations sur la Passion* (1650).

Tomás de Vallgornera († 1665) coleccionó innumerables textos de Santo Tomás en su *Mystica Theologia Divi Thomae* (ed. Turín 1911), inspirándose mucho en las obras del carmelita Felipe de la Santísima Trinidad.

Juan Tomás de Rocaberti († 1699), *Ejercicio de meditaciones* (Barcelona 1668), *Teología mística* (ibid., 1669).

Vicente Contenson (1641-1674) es el autor de la famosa *Theologia mentis et cordis*, en 9 vols.; al final de cada cuestión se sacan las consecuencias prácticas o ascéticas.

Beato Francisco de Posadas († 1713), *Triunfos de la castidad*, contra los errores quietistas de Molinos.

Antonio Massoulié (1632-1706), *Traité de la véritable oraison* (1699), *Traité de l'amour de Dieu* (1703), contra el quietismo; *Méditations de Saint Thomas sur les trois voies* (ed. París 1934).

Domingo Ricci, *Homo interior* (3 vols., 1709), contra los errores de Molinos.

Alejandro Piny (1640-1709), *La vía más perfecta* (el santo abandono), *La oración del corazón, La llave del puro amor, El estado del puro amor, La presencia de Dios*, etc. Hay nueva edición española de la primera con el título *El cielo en la tierra* (Madrid 1947).

J. B. Rousseau, *Avis sur les divers états d'oraison* (1710).

Enrique Lacordaire (1802-1861), *Vida de Santo Domingo* (1840), *Cartas*, edición española: *Obras completas*, trad. P. Castaño (22 vols., Madrid 1926ss).

Andrés María Meynard (1824-1904), *Traité de la vie intérieure* (1884), nueva edición adaptada por el P. Gerest (1923-25). Edición española del P. Castaño: *La vida espiritual* (Barcelona 1908).

B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (1900).

M. J. Rousset, *Directorium asceticum, La vie spirituelle d'après la tradition et la doctrine des Saints* (1902).

Jacinto M.ª Cormier (1832-1916), *Instruction des novices* (1905), *Retraites, Lettres, Vie du P. Jandel, Entretiens sur la liturgie dominicaine*, etc.

Enrique Denifle († 1908), *La vida espiritual* (colección de textos de los místicos alemanes del siglo xiv). Edición Bilbao 1929.

Ambrosio Gardeil (1859-1931), *La structure de l'âme et l'expérience mistique* (magnífica obra en 2 vols., París 1927), *La vraie vie chrétienne* (incompleta, París 1935), *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* (traducción española del P. Urbano, Vergara 1907).

Alberto M.ª Weis († 1925), *Apología del cristianismo*, en la que se hacen frecuentes incursiones al campo de la ascética y mística (Barcelona 1905-6).

BARTHIER, *De la perfection chrétienne et religieuse d'après S. Thomas et S. François de Sales* (2 vols., 1902).

M. A. JANVIER (1860-1939), *Exposition de la Morale Catholique*, conferencias en Nuestra Señora de París (desde 1903 a 1923), principalmente las conferencias sobre *la charité et la perfection chrétienne.*

JUAN GONZÁLEZ ARINTERO (1860-1928) es el restaurador de los estudios místicos en España. Sus obras *Evolución mística, Cuestiones místicas, Exposición del Cantar de los Cantares, La verdadera mística tradicional, Grados de oración, Las escalas de amor*, etc., se reeditan sin descanso. En 1921 fundó en Salamanca «La vida sobrenatural».

VICENTE BERNADOT (1883-1941), *De la Eucaristía a la Trinidad* (Barcelona 1946), *La Virgen María en mi vida* (Barcelona 1941). Fundó en Francia, en 1919, «La Vie Spirituelle».

G. GEREST (1866-1941), *Memento de vie spirituelle* (1923).

A. LEMONNYER († 1932), *Notre vie divine* (París 1936).

F. JORET (1884-1937), *La contemplation mystique* (París 1923), *L'enfance spirituelle* (París 1931).

H. PETITOT († 1934), *Introduction à la sainteté* (París 1935), *Santa Teresita de Lisieux* (ed. española, Barcelona 1948).

T. RICHARD, *Théologie et piété d'après S. Thomas* (París 1935).

H. D. NOBLE, *La amistad divina* (ed. española, Buenos Aires 1944).

R. BERNARD, *Le mystère de Marie* (París 1933).

REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE es una de las figuras más relevantes de la mística contemporánea: *Perfection chrétienne et contemplation* (2 vols., 1923), *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (2 vols., 1929), *La providencia y la confianza en Dios* (ed. española, Buenos Aires 1942), *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944), *Las tres conversiones y las tres vías* (Juvisy 1933), *La unión mística en Santa Catalina de Sena* (1938), *El Salvador y su amor por nosotros, La Madre del Salvador y nuestra vida interior* (Buenos Aires 1947).

BENITO LAVAUD, *L'oeuvre mystique de Henri Suso*, 5 vols. (LUF, Friburgo).

PEDRO-TOMÁS DEHAU, *La compassion de la Sainte Vierge* (Lyón 1942), *Le contemplatif et la croix* (ibid., 1942), *Le bon pasteur* (ibid., 1942), *En prière avec Marie* (ibid., 1943), *Des fleuves d'eau vive* (ibid., 1941).

PÍO REGAMEY, *La croix du Christ et celle du chrétien* (Lyón 1944).

M. M. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (1937), obra verdaderamente egregia, de lo mejor que se ha escrito en estos tiempos; *Santa Teresa de Lisieux* (Barcelona 1952), *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires 1950), *La doctrine spirituelle de Dom Marmion* (París 1954), preciosa síntesis de la espiritualidad del insigne abad benedictino, y *Los dones del Espíritu Santo* (1966).

IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA († 1951), *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926), *De dirección espiritual* (Salamanca 1934), *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1939), *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948).

VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, *Corrientes de espiritualidad* (Salamanca 1941).

SABINO LOZANO, *Vida santa y ciencia sagrada* (2.ª ed. Salamanca 1942).

VICTORINO OSENDE, *El tesoro escondido* (1942), *Album de un alma* (Salamanca 1926), *Contemplata* (2.ª ed. Pamplona 1947), *Las grandes etapas de la vida espiritual* (Salamanca 1953).

EMILIO SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952).

PABLO PHILIPPE, *Doctrina mystica S. Thomae* (Roma 1952).

C) Escuela franciscana

16. Alonso de Madrid († 1521) escribió su precioso *Arte para servir a Dios*, verdadera joya de nuestra literatura ascético-mística, y el *Espejo de ilustres personas* (ed. BAC, n.38).

Francisco de Osuna († c.1540), *Primero, segundo y tercer Abecedario espiritual* (1525-1530). El tercero lo usó Santa Teresa, a quien hizo mucho bien (ed. moderna, t.16 NBAE, Madrid); *Ley de amor santo* (BAC, n.38), que constituye su cuarto abecedario, resumen de los anteriores.

Bernardino de Laredo (1482-1540), religioso lego, escribió su celebrada *Subida del monte Sión*, llena de luz, dulzura y colorido (BAC, n.44).

Antonio de Guevara (1480-1545), *Monte Calvario* y *Oratorio de religiosos y ejercicios virtuosos* (BAC, n.44), dirigido a religiosos y seglares que quieren vivir santamente.

Gabriel de Toro, *Teología mística* (1548).

San Pedro de Alcántara (1499-1562), *Tratado de la oración*, breve resumen del libro de la *Oración y meditación*, de Fr. Luis de Granada (nueva edición, Salamanca 1926).

Juan de Bonilla, *Tratado de la paz del alma* (Alcalá 1580).

Miguel de Medina (1489-1578), *Infancia espiritual* (BAC, n.44).

Beato Nicolás Factor (1520-1583), *Las tres vías*, breve tratadito de exaltado misticismo, lleno de alegorías (BAC, n.44).

Diego de Estella (1524-1578) escribió el famoso tratado de la *Vanidad del mundo* y sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (BAC, n.46).

Juan de Pineda († 1593?), *Declaración del Pater noster* (BAC, n.46).

Fr. Juan de los Angeles (1536-1609) es uno de los mayores místicos franciscanos en sus *Triunfos del amor de Dios* (NBAE, 20), *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (ibid.), *Consideraciones sobre los Cantares* (ibid.), *Manual de la vida perfecta* (BAC, n.46), *Esclavitud mariana* (ibid.), etc.

Diego Murillo (1555-1616), *Instrucción para los principiantes* y *Escala espiritual* (ed. Salamanca 1907).

Benito de Canfeld († 1610), O.M.Cap., *Règle de perfection* (1609).

Matías Bellintani de Salo († 1611), *Pratica dell'orazione mentale* (Asís 1932-34).

Constantino de Barbanson, *Sécrets sentiers de l'amour divin* (1622; reedición París 1932).

José de Tremblay († 1638), *Introduction à la vie spirituelle par une méthode facile d'oraison* (1626 y 1897).

Ivo de París, *Progrès del l'amour divin* (1642), *Les misericordes de Dieu* (1645).

Venerable María de Agreda (1602-1665), *Mística ciudad de Dios*, *Escala para subir a la perfección*, *Leyes de la esposa* (nueva ed. Barcelona 1911-1920, 7 vols.).

Pedro Pictaviense, *Le jour mystique* (3 vols., París 1671).

Luis de Argentan (1680), *Conférences sur les grandeurs de Dieu*; id., *de Jésus-Christ*; id., *de la Ste. Vierge*, *Exercices du chrétien intérieur*.

Cardenal Brancati de Laurea († 1693), *De oratione christiana* (1685), muy citado por Benedicto XIV.

Diego de la Madre de Dios (1712), *Arte mística* (Salamanca 1713).

Santa Verónica de Juliani (1660-1727), *Diario* (9 vols., Prato 1895-1928).

Bernardo de Castelvetere, *Direttorio mistico* (1750).

Ambrosio de Lombez († 1778), *Traité de la paix intérieure*, muy eficaz contra los escrúpulos (numerosas ediciones); *Lettres spirituelles (Oeuvres complètes)* (3 vols., París 1881-1882).

Antonio Arbiol, *Mística fundamental* (Madrid 1761), *Desengaños místicos*

(Madrid 1772). Cita mucho a San Juan de la Cruz, pero con frecuencia le interpreta mal.
LUIS DE BESE, *La science de la prière* (Roma 1903), *Eclaircissements sur les oeuvres de S. Jean de la Croix* (1889); autor muy sólido y recomendable.
CARDENAL VIVES y TUTÓ, *Compendium theologiae ascetico-mysticae* (1908).
ADOLFO DE DENDERWINDEKE, *Compendium theologiae asceticae* (1921), 2 vols. con amplia bibliografía.
J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* (Roma 1931).
MIGUEL DE ESPLUGAS, *Conferencias espirituales* (1904).
IVO DE MOHON, *Le don de Sagesse* (París 1928).

D) Escuela agustiniana

17. Se inspira con preferencia en las obras de San Agustín. La escuela cuenta como representantes suyos a algunos autores de la Edad Media (Ruysbroeck, Kempis, etc.), pero no parece bien perfilada hasta la Edad Moderna. He aquí algunos de sus autores más notables:

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA (1488-1555), además de sus magníficos *Sermones*, escribió varios opúsculos ascéticos (*Obras*, BAC, n.96).
BEATO ALONSO DE OROZCO (1500-1591) tiene más importancia que el anterior en la historia de la mística; *Vergel de oración y monte de contemplación*, *Desposorio espiritual*, *Libro de la suavidad de Dios* y *Regla de vida cristiana* son sus principales obras (Madrid 1736, 4 vols.).
VENERABLE TOMÉ DE JESÚS (1533-1582) escribió, entre otras, su bellísima obra *Los trabajos de Jesús*, difícilmente superable (varias ediciones).
FRAY LUIS DE LEÓN († 1591), *De los nombres de Cristo*, *La perfecta casada*, *Exposición del Cantar de los Cantares*, *Del libro de Job*, etc. (*Obras*, BAC, n.3).
PEDRO MALÓN DE CHAIDE (1530-1589), *La conversión de la Magdalena*, de exuberante colorido y maravilloso estilo, pero de mística un tanto artificiosa (varias ediciones).
AGUSTÍN ANTOLÍNEZ (1554-1626) comentó con mucha piedad las poesías místicas de San Juan de la Cruz en su famosa *Exposición*.
AGUSTÍN DE SAN ILDEFONSO (1585-1662), *Theología mystica, scientia y sabiduría de Dios mysteriosa, oscura y levantada para muchos* (Alcalá 1654).
ENRIQUE FLÓREZ (1702-1773), el inmortal autor de la *España Sagrada*, escribió también algunas obras de mística, tales como el *Libro de los libros y ciencia de los santos*, *Modo práctico de tener oración mental* y su preciosa traducción de *Los trabajos de Jesús*, del Venerable Tomé.
TOMÁS RODRÍGUEZ se muestra notable teresianista en sus *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa* (Valladolid 1883).
GRACIANO MARTÍNEZ († 1925), *Libro de Santa Teresa*, obra póstuma, que recoge sus artículos y estudios místicos.
CÉSAR VACA, *Guías de almas* (3.ª ed.); *Haz meditación* (2.ª ed.); *La vida religiosa en San Agustín* (2 vols.).
Para más abundante bibliografía agustiniana, véase P. MONASTERIO, *Místicos agustinos españoles* (El Escorial 1929, 2 vols.).

E) La escuela carmelitana

18. Aunque tenga algunos antecedentes históricos, propiamente no aparece la escuela hasta el siglo XVI con Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Es una espiritualidad altamente contem-

plativa, en la que todo se ordena a la unión íntima con Dios mediante el desprendimiento de todo lo creado, el recogimiento y la vida de continua oración.

Santa Teresa de Jesús (1515-1582) es, sin disputa, la figura cumbre de la mística cristiana experimental. En sus obras se encuentra la más alta psicología mística que nos han legado los siglos. Sus admirables descripciones, su maravillosa clasificación de los grados de oración y de otros cien fenómenos místicos no han sido superadas por nadie. Sus obras inmortales, traducidas a los principales idiomas del mundo, se reeditan sin descanso y son alimento sólido y exquisito para las almas sedientas de Dios (*Obras*, ed. crítica del P. Silverio [9 vols., Burgos 1915-1926], y numerosísimas ediciones).

San Juan de la Cruz (1542-1591) señala, con Santa Teresa, el momento culminante de la mística cristiana experimental, con la ventaja sobre la Santa de que el Doctor Místico no se limita a exponer los fenómenos, sino que da la razón de los mismos, iluminándolos con los grandes principios de la filosofía y teología católicas (*Obras*, ed. crítica P. Silverio [5 vols., Burgos 1929-1931]; ed. manual BAC, n.15).

Juan de Jesús María Aravalles (1539-1609), *Instrucción de novicios* (reed., Toledo 1925) y *Tratado de la oración* (Toledo 1926).

Antonio de la Cruz, *Libro de la contemplación* (hacia 1595).

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), gran amigo y discípulo de Santa Teresa, escribió su *Dilucidario del verdadero espíritu* (1604), *Mística teología* (1601), *Vida del alma* (1609), *De la oración mental*, etc. (*Obras*, ed. P. Silverio, 3 vols., Burgos 1932-1933).

Santa María Magdalena de Pazzis (1566-1607), carmelita de la Antigua Observancia: *Estasi e lettere scelte* (ed. crítica, Firenze 1924).

Juan de Jesús María (1564-1615), tercer general de la Orden, escribió su *Instructio novitiorum* (1605), *Instructio magistri novitiorum* (1608), *Schola orationis et contemplationis* (1611), *Theologia mystica* (*Opera omnia*, Florencia 1771).

Tomás de Jesús (1564-1627), *Tratado de la oración mental* (1610), *De contemplatione divina* (1620), *De contemplatione acquisita* (Milán 1922). Fue el que introdujo en su escuela la fórmula «contemplación adquirida», que tanta desorientación causó en los estudios místicos.

Venerable Ana de San Bartolomé († 1626), *Vie* (autobiografía) *et instructions* (París 1646; reed. 1895).

José de Jesús María Quiroga († 1629), *Subida del alma a Dios* (1656), *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (en *Obras* del Santo, ed. P. Gerardo, Toledo 1914, t.3).

Juan de San Sansón (1571-1636), converso de la Antigua Observancia, tiene unas notabilísimas *Obras espirituales* (2 vols., Rennes 1658); cf. «La Vie Spirituelle» (1925-1926).

Cecilia del Nacimiento († 1646), *De la transformación del alma en Dios, De la unión del alma con Dios* (en *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. Toledo 1914, vol.3).

Teresa de Jesús María († 1648), *Obras* (ed. Madrid 1921).

Nicolás de Jesús María († c.1670?), *Elucidatio Theologica* (Alcalá 1631), en defensa de la doctrina de San Juan de la Cruz.

Felipe de la Santísima Trinidad († 1671), *Summa theologiae mysticae* en 3 vols. (1656; reed. París 1875), en la que se inspiró mucho el dominico Vallgornera.

Antonio del Espíritu Santo (1674), su celebrado *Directorium Mysticum*

(1677; reed. 1904) no es sino un compendio de la obra del P. Felipe de la Santísima Trinidad.

BALTASAR DE SANTA CATALINA DE SENA (1673): sus *Splendori riflessi di sapienza celeste* (Bolonia 1671) son un comentario a las *Moradas*, de Santa Teresa.

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1674), portugués, escribió su *Cadena mística carmelitana* (Madrid 1678) y *Enucleatio Theologiae mysticae*, comentando al Areopagita (reed. Roma 1927).

MAURO DEL NIÑO JESÚS (1618-1696), de la Antigua Observancia: *L'entrée à la divine Sagesse* (4 vols., Soignies 1921).

ANTONIO DE LA ANUNCIACIÓN († 1714), *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione* (Alcalá 1683); especie de texto de ascética y mística.

HONORATO DE SANTA MARÍA (1651-1729), *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (2 vols., 1709), contra el quietismo; *Motifs et pratique de l'amour divin* (1713).

FRANCISCO DE SANTO TOMÁS († 1707), *Medula mystica* (Madrid 1695).

JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO († 1730), andaluz, escribió su monumental *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, en 6 vols. (nueva ed. Brujas, t.1-4, 1924s).

SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS (1873-1897), con su *Historia de un alma*, *Cartas*, *Poesías*, etc., ha hecho famosísimo en todo el mundo su «caminito» de la infancia espiritual (*Obras completas*, Burgos [3.ª ed. 1950] y numerosas ediciones).

SOR ISABEL DE LA TRINIDAD (1880-1906), en su *Recuerdos y Retiros*, se muestra una de las almas más sublimes que han desfilado por los claustros carmelitanos (véase el magnífico estudio del P. Philipon, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*).

ALFONSO DE LA DOLOROSA, *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après Ste. Thérèse et S. Jean de la Croix* (8 vols., Brujas 1909-1914).

WENCESLAO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Fisonomía de un doctor* (2 vols., Salamanca 1913).

AURELIANO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, *Manuale Cursus asceti* (3 vols., 1917).

TEODORO DE SAN JOSÉ, *Essai sur l'oraison* (Brujas 1923), *L'oraison d'après l'École Carmelitaine* (2.ª ed., Brujas 1929).

LUCAS DE SAN JOSÉ (1872-1936), *La santidad en el claustro*, *La santa imagen del crucifijo*, *Confidencias a un joven*, *Desde mi celda*, etc.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1904-1945), *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria* (2 vols., Avila 1929), *La escuela mística carmelitana* (Avila 1930), *Vida de San Juan de la Cruz* (BAC, n.15), *Compendio de ascética y mística* (Avila 1933).

GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA (1893-1953), *La mistica teresiana* (Florencia 1934), *Santa Teresa, maestra di vita spirituale* (1935), *San Giovanni della Croce, Dottore dell'amore divino* (1937), *La contemplazione acquisita* (1938), etc.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947).

EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios* (2 vols., ed. española, Vitoria 1951-1952).

F) Escuela ignaciana

19. Espiritualidad activa, enérgica, práctica, disciplinada, metodizada. Todo está previsto con exactitud matemática. A través de su recia contextura, se transparenta sin esfuerzo el

espíritu del férreo vascongado que la fundó. Tiende a formar la voluntad para la santificación personal y el apostolado.

San Ignacio de Loyola (c.1491-1495, † 1556), fundador de la Compañía de Jesús y de la escuela de su nombre a través de sus famosísimos *Ejercicios Espirituales*, que han ejercido gran influencia en la espiritualidad posterior. Para conocer su espíritu hay que leer también su *Autobiografía*, su *Diario espiritual*, las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y sus magníficas *Cartas (Obras completas*, ed. BAC, n.86).

San Francisco Javier († 1552) tiene unas bellísimas *Cartas* y otros escritos espirituales (BAC, n.101).

San Francisco de Borja (1510-1572), *Meditaciones* (ed. 1912) y *Diario espiritual* (ed. Mon. Hist. 1911).

Alonso Rodríguez († 1616), *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* (3 vols.; numerosas ediciones); obra excelente, pero exclusivamente ascética.

San Alfonso Rodríguez (1531-1617), hermano coadjutor de la Compañía, que se remontó a altísima contemplación, escribió su *Autobiografía* y varios opúsculos de sublime elevación mística *(Obras espirituales*, 3 volúmenes, Barcelona 1885).

Francisco Suárez († 1617), *De virtute et statu religionis* (I-II, 1608-1609; III-IV, 1623-1625).

Jacobo Alvarez de Paz († 1620), *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De inquisitione pacis* (1617; reed. 1875). Fue uno de los primeros en usar el término «oración afectiva», que hizo fortuna en las escuelas.

San Roberto Belarmino (1542-1621), *De ascensione mentis ad Deum* (1614), *De gemitu columbarum sive de bono lacrymarum* (1617), *De arte bene moriendi* (1620).

Antonio Le Gaudier († 1622), *De natura et statibus perfectionis* (1643; reed. Turín 1903).

Luis de la Puente († 1624), *Meditaciones* (1605), *Guía espiritual* (1609), acaso la mejor obra propiamente mística de la escuela; *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (1612), *Vida del P. Baltasar Alvarez* (1615; reed. Madrid 1920), *Expositio moralis et mystica in Canticum* (1622).

Luis Lallemant († 1635), *Doctrine spirituelle*, recogida por su discípulo Rigoleuc (reed. 1924 y 1936); libro precioso, de lo mejor que ha producido la escuela.

Luis de la Palma († 1641), *Camino espiritual* (1626; reed. Barcelona 1887), *Historia de la pasión del Señor* (varias ediciones).

Miguel Godínez († 1644), *Práctica de la teología mística* (ed. 1681; traducida al latín por el P. Reguera; nueva ed. París 1920).

Eusebio Nieremberg († 1658), *Diferencia entre lo temporal y eterno*, *Aprecio y estima de la divina gracia* (numerosas ediciones).

Juan Surín († 1665), *Fondements de la vie spirituelle* (1674; reed. París 1930), *Questions sur l'amour de Dieu* (ed. París 1930), *Lettres spirituelles* (ed. Toulouse 1926). Las obras de este autor son magníficas, pero su *Catéchisme spirituelle* (1657-1658) fue puesto en el *Indice* en 1695, ocho años después de la condenación de los errores de Molinos (quietismo) y cuatro antes de los de Fénelon (semiquietismo). Las circunstancias históricas explican la inclusión del *Catecismo* en el catálogo de libros prohibidos por ciertas expresiones que en aquella época podían saber a quietismo, aunque todavía hoy continúa en el *Indice*.

Jacobo Nouet († 1680), *L'homme d'oraison* (1674).

Beato Claudio de la Colombière († 1682), *Journal des retraites* (1684).

PABLO SEGNERI (1624-1694), *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* (1680), contra los errores de Molinos.

JUAN PINAMONTI († 1703), *Opere spirituali* (1706).

PEDRO CAUSADE († 1751), *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison* (1741), *El abandono a la Providencia* (varias ediciones).

JUAN BAUTISTA SCARAMELLI (1687-1752), *Discernimiento de los espíritus* (1753), *Directorio ascético* (1754), *Directorio místico* (1754); obras muy extensas y recomendables, pero tocadas de no pocos errores de su época decadente.

JUAN NICOLÁS GROU (1731-1803), *Caracteres de la verdadera devoción* (1778), *Máximas espirituales* (1789), *Meditaciones sobre el amor de Dios* (1796), *Manual de las almas interiores* (1803), *El interior de Jesús y María* (1815). Es uno de los autores más sólidos y seguros de la escuela. Hay varias ediciones en español de sus obras.

BENITO VALUY († 1869), *Directorio del sacerdote* (1854), *Las virtudes del religioso* (ed. Barcelona 1931).

ENRIQUE RAMIÈRE († 1884), *El apostolado de la oración* (1860), *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (1891; ed. Bilbao 1936).

JOSÉ MACH († 1885), *Norma de vida cristiana* (1853), *Tesoro del sacerdote* (1861).

AUGUSTO POULAIN († 1918), *Des grâces d'oraison* (1901), obra muy útil y celebrada (11 ed., París 1931), pero recoge únicamente el aspecto *psicológico* de la mística, omitiendo totalmente el teológico.

RENATO DE MAUMIGNY († 1918), *La práctica de la oración mental* (1905; Ediciones Fax, Madrid 1943), en la que considera a la mística como algo anormal y extraordinario.

MAURICIO MESCHLER (1850-1912), *Vida de Nuestro Señor* (1890), *El don de Pentecostés* (1887), *La vida espiritual* (ed. Herder, 1911), *Ascética y Mística*.

CARLOS DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* (1913).

JERÓNIMO SEISDEDOS († 1923), *Principios fundamentales de la mística* (5 volúmenes, 1913-1919); hizo un resumen el P. TARRAGÓ, *Breve antología sobre la contemplación* (Bilbao 1926).

MAURICIO DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative* (1921).

L. PEETERS (1868-1937), *Vers l'union divine* (2.ª ed., Lovaina 1931).

LEONCIO DE GRANDMAISON († 1926), *Écrits spirituels* (3 vols., París 1933-34), *La religion personnelle* (París 1927).

GERMÁN FOCH († 1929), *La vie intérieure* (1924), *Paix et joie* (1924), *L'amour de la croix* (1925), *La vie cachée*, etc.

RAÚL PLUS, *Dios en nosotros*, *Cristo en nosotros*, *Cristo en nuestros prójimos*, *Vivir con Dios*, *La dirección espiritual*, *La fidelidad a la gracia*, etc., etc. Autor muy estimado y de estilo moderno y popular (Ediciones Españolas, Barcelona).

J. MARECHAL († 1941), *Études sur la psychologie des mystiques* (I, 1924; II, 1937).

PABLO DE JAEGHER, *La vida de identificación con Jesucristo* (6.ª ed. española, Salamanca 1949).

JOSÉ DE GUIBERT (1877-1942), *Études de théologie mystique* (1930), *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (ed. Roma 1939), *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931), *Lecciones de Teología espiritual* (Madrid 1953).

Los PP. de la Compañía—con la colaboración de otros muchos religiosos, sacerdotes y seglares—están publicando desde hace años un notabilísimo *Dictionnaire de Spiritualité* (Beauchesne, París), que constituirá un precioso e indispensable instrumento de trabajo.

G) Escuela salesiana

20. Propiamente, no constituye escuela aparte, siendo subsidiaria de varias escuelas afines, sobre todo de la francesa del siglo XVII. Pero agrupamos bajo este nombre a los principales autores que reconocen por jefe a San Francisco de Sales y siguen las huellas de su dulce y encantadora espiritualidad.

SAN FRANCISCO DE SALES (1567-1622) es uno de los autores que más hondamente han influido en la espiritualidad posterior a través de su *Introducción a la vida devota* (1609), de sus *Cartas* y *Pláticas espirituales (Entretiens)*, y, sobre todo, de su magnífico *Tratado del amor de Dios* (1616). Véanse *Oeuvres complètes* (Annecy 1892ss) y la edición española de la BAC (n.109 y 127).

PEDRO CAMUS (obispo de Belley, † 1652), gran amigo del Santo, escribió *El espíritu de San Francisco de Sales* (1641). Hay edición española moderna (Barcelona 1947).

SANTA JUANA FRANCISCA F. DE CHANTAL (1572-1641) fundó con San Francisco de Sales las Religiosas de la Visitación *(Oeuvres*, con la «Vida», 8 vols., París 1874-80).

SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE (1647-1690), confidente del Corazón de Jesús: *Autobiografía* y otros escritos *(Oeuvres*, 3 vols., París 1915).

SAN JUAN BOSCO (1815-1888), por su espíritu netamente salesiano y su gran número de *opúsculos religiosos*, merece ocupar un lugar destacado en esta escuela.

JOSÉ TISSOT († 1894), *La vida interior simplificada*, preciosa obra escrita por un cartujo (varias ediciones españolas), *El arte de utilizar nuestras faltas según San Francisco de Sales* (1878).

ENRIQUE CHAUMONT († 1896), *Directions spirituelles de Saint François de Sales* (varios volúmenes sobre la oración, la humildad, la vocación religiosa...), *Monseigneur du Segur, directeur des âmes* (2 vols., 1884).

F. VINCENT, *Saint François de Sales, directeur d'âmes* (1923).

H) Escuela francesa del siglo XVII

21. Espiritualidad riquísima, fundada en el dogma de nuestra incorporación a Cristo, Verbo encarnado, por el sacramento del bautismo. Templos del Espíritu Santo por la gracia bautismal, debemos, en unión con el Verbo encarnado, glorificar a Dios, que vive en nosotros, y copiar las virtudes interiores de Jesús, destruyendo por completo al hombre viejo: «Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu» (Phil 2,5); «... expoliantes vos veterem hominem... et induentes novum» (Col 3,9-10).

CARDENAL PEDRO DE BÉRULLE (1575-1629) es el fundador de la escuela y de la Congregación del Oratorio en Francia. Su obra principal es su *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), pero tiene también el *Traité de l'abnégation* y otros muchos opúsculos y cartas *(Oeuvres complètes*, reed. Migne 1856).

CARLOS DE CONDREN (1588-1641), *L'idée du sacerdoce et du sacrifice* (1643; reed. 1857).

FRANCISCO BOURGOING (1588-1662), *Vérités et excellence de J.C. disposées en méditations* (reed. 1892).

SAN VICENTE DE PAÚL (1576-1660), fundador de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad, es afín por sus doctrinas a la escuela francesa. Véase *Biografía y escritos*, ed. BAC, n.63.

JUAN JACOBO OLIER (1608-1657), fundador de la Compañía de San Sulpicio y uno de los mejores expositores de la espiritualidad de la escuela francesa en su *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1647), *Traité de SS. Ordres* (1676), para preparar al seminarista a ser el *religioso de Dios* por su transformación en Jesús, Sumo Sacerdote, Sacrificador y Víctima; *Journée chrétienne*, para santificar el día en unión con Jesús; *Lettres*, etc. (*Oeuvres*, ed. Migne 1856).

LUIS BAIL († 1669), sacerdote secular, *La théologie affective de S. Thomas*, obra muy notable en 4 vols. (París 1654); varias veces reimpresa.

LUIS TRONSON (1622-1700), *Forma cleri*, *Examens particuliers*, *Traité de l'obéissance et de l'humilité*, *Manuel du Séminariste* (*Oeuvres*, ed. Migne 1857).

SAN JUAN EÚDES (1601-1680), fundador de la Congregación de Jesús y de María (*Euditas*), es incansable promotor de la devoción a los Sagrados Corazones. Sus principales obras son: *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), *Le contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, *Le Coeur admirable de la Mère de Dieu* (1681), *Mémorial de la vie ecclésiastique*, etc. (*Oeuvres*, 12 vols., Vannes 1905ss).

SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716), fundador de la Compañía de María, destaca en sus obras principalmente el aspecto mariano de la escuela (*Obras*, ed. BAC, n.111).

SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE (1651-1719), fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas: *Explication de la méthode d'oraison* (1739), *Méditations pour le temps de la rétraite* (c.1725), *Méditations pour tous les dimanches et fêtes*, etc.

J. A. EMERY (1732-1811), *L'Esprit de Ste. Thérèse* (1775).

A. J. M. HAMON (1795-1874), *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles* (1872).

V. P. LIBERMANN (1803-1852), *Instructions sur la vie spirituelle, sur l'oraison*, *L'oraison affective* (*Écrits spirituels*, 1891), *Lettres spirituelles* (3 vols., 1874).

H. J. ICARD († 1893), *Doctrine de M. Olier* (1889), *Traditions de la Compagnie de Saint Sulpice pour la direction des Grands Séminaires* (1886).

MONSEÑOR GAY (1816-1892), *Vida y virtudes cristianas*, *Elevaciones sobre la vida y doctrina de Nuestro Señor Jesucristo*, *Cartas de dirección*, etc. (numerosas ediciones).

G. LETOURNEAU († 1926), *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de S. Sulpice* (1903).

JERÓNIMO RIBET (1873-1909), *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (4 vols., París 1871-83), *L'ascétique chrétienne* (París 1887), *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne* (Lecoffre 1901).

CARLOS SAUVÉ († 1925), muy recomendable por sus magníficas «Elevaciones dogmáticas» sobre *Dios íntimo*, *Jesús íntimo*, el *Corazón de Jesús*, el *Sacerdote íntimo*, el *Cristiano íntimo*, etc., y su preciosa obrita *États Mystiques* (hay ediciones españolas, Barcelona, Librería Religiosa).

L. GARRIGUET, *La Virgen María* (1916), *El Sagrado Corazón de Jesús* (1920).

P. E. LAMBALLE († 1914), eudita, escribió *La contemplación, o Principios*

de teología mística, obra muy notable y atinada (Tequi, París 1912; Buenos Aires 1944).

P. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (Bruges 1954).

A. TANQUEREY (1854-1932), *Compendio de Teología ascética y mística* (1923-24), traducción española de García Hughes (Desclée).

I) Escuela ligoriana

22. No existe tal escuela con caracteres específicos propios. Pero agrupamos bajo este título a San Alfonso y sus principales discípulos. Insisten ante todo en el amor de Dios, en la oración y en la mortificación.

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787), además de gran moralista, es autor de numerosas y excelentes obras ascéticas: *Visitas al Santísimo Sacramento* (1745), *Las glorias de María* (1750), *Del gran medio de la oración* (1759), *La verdadera esposa de Jesucristo* (1760), *Práctica del amor a Jesucristo* (1768), etc. (ed. BAC, n.78 y 113).

JENARO SARNELLI (1702-1744), *Il mondo santificato, Discrezione degli spiriti, Lettere spirituali*, etc. (*Obras*, Nápoles 1877).

AQUILES DESURMONT († 1898), *La charité sacerdotale, Le Credo et la Providence, La vie vraiment chrétienne* (*Oeuvres complètes*, 12 vols., París 1906ss).

J. SCHRIJVERS (1876-1945), *Los principios de la vida espiritual* (París 1913; ed. española, Madrid 1947), *El don de sí, El amigo divino, La buena voluntad, Los que confían, Mensaje de Jesús al sacerdote, Mi madre*, etc. (Hay ediciones españolas.)

P. DOSDA, *L'union avec Dieu, ses commencements, ses progrès, sa perfection* (París 1925).

F. BOUCHAGE, *Pratique des vertus, Introduction à la vie sacerdotale, Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs* (Beauchesne, París 1916).

J) Autores independientes

23. Continuamos bajo este epígrafe la lista de los autores del clero secular o de aquellos otros que por sus ideas independientes no pueden ser encuadrados en una determinada escuela de espiritualidad.

BEATO JUAN DE AVILA (1499?-1569) es uno de los mayores místicos españoles, por el que Santa Teresa sentía verdadera admiración. Ejerció gran influencia con su enseñanza oral y a través de sus hermosas obras *Audi filia, Libro del Santísimo Sacramento, Del Espíritu Santo, De la Virgen María*, etc., y de sus maravillosas *Cartas* (véanse *Obras completas*, ed. BAC, n.89.103).

SAN ANTONIO MARÍA ZACARÍAS (1502-1539), fundador de los barnabitas. Se le atribuía la obra *Detti notabili* (ed. 1583), que la crítica ha restituido al dominico Bautista de Crema. Pero conocemos su espíritu y doctrina a través de la obra *Le lettere e lo spirito di S. A. M. Z.* (ed. Roma 1909).

SERAFÍN DE FERMO († 1540), canónigo regular, *Opere spirituali* (Venetiis 1541).

SAN FELIPE NERI (1515-1595), fundador del Oratorio, *Lettere, rime e detti memorabili* (ed. Florencia 1922). Cf. *L'esprit de S. Phil. de N. et son école ascétique* por L. B. (París 1900).

Lorenzo Escupoli († 1610) escribió el famoso *Combate espiritual*, muy estimado por San Francisco de Sales (numerosas ediciones).

Beato Juan Bautista de la Concepción († 1613), reformador de la Orden de Trinitarios descalzos: *Obras* (4 vols., Roma 1830).

San Miguel de los Santos († 1625), trinitario, escribió su *Breve tratado de la tranquilidad del alma* (reed. 1915).

Rafael de San Juan, trinitario, *Camino real de la perfección cristiana* (1691).

Venerable María de la Encarnación (1599-1672), ursulina, *Lettres* (2 vols., 1681). Nueva ed. crítica por D. Jamet: t.1-2, *Écrits spirituels* (París 1929-30); t.3, *Correspondance* (París 1935). Del mismo: *Le témoignage de Marie de l'Incarn.* (París 1932).

Vicente Calatayud († 1771), oratoriano, *Divus Thomas... priscorum et recentiorum errorum... tenebras... mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans* (6 vols., Valencia 1744); obra de estilo recargado y barroco contra el quietismo.

Jacobo Benigno Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux, *Elévations sur les mystères*, *Méditations sur l'Évangile*; *Traité sur la concupiscence*, *Instruction sur les états d'oraison* (1617). Disputó con Fénelon sobre el «puro amor», y la Iglesia dio la razón a Bossuet.

Francisco de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715), arzobispo de Cambrai, *Explication des maximes de Saints sur la vie intérieur* (1697), *Sentiments de piété*, *Avis*, *Lettres spirituelles* (*Obras*, ed. 1823). En su controversia con el obispo de Meaux salió derrotado, sometiéndose humildemente al dictamen de la Iglesia. Su libro *Explication des maximes de Saints* fue puesto en el *Indice*.

Próspero Lambertini (1675-1758), antes de su exaltación al supremo pontificado (Benedicto XIV de 1740 a 1758), escribió su celebrada obra *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* (1734), en la que—en cuestiones de ascética y mística—reproduce con frecuencia la doctrina de Brancati de Laurea, *De oratione christiana* (1685). Huelga decir que no habla en ella como papa—no lo era todavía—, sino como simple autor particular.

San Pablo de la Cruz (1694-1775), fundador de los pasionistas, *Lettere* (4 vols., ed. Roma 1924); cf. *Florilegio spirituale* (2 vols., 1914-16).

P. Serafín († 1879), pasionista, *Principes de Théologie mystique* (1873), *Promptuarium super Passione Christi Domini*.

José Goerres († 1848), *Christliche Mystik* (4 vols., 1836-48).

Antonio Rosmini (1797-1855), *Massime di perfezione* (1830), *Storia dell'amore* (1834), *Epistolario ascetico* (5 vols., 1911-13), *Manuale dell'esercitatore* (1840).

San José Cafasso (1811-1860), *Meditazioni*, *Istruzioni per Esercizi spirituali al clero* (2 vols., 1892-93).

Federico Guillermo Fáber (1814-1892), *Todo por Jesús*, *Belén*, *El Santísimo Sacramento*, *La preciosa sangre*, *Al pie de la cruz*, *El Creador y la criatura*, *Progreso del alma*, etc. Es uno de los autores más leídos del siglo pasado (numerosas ediciones).

Beato Julián Eymard (1811-1868), fundador de la Congregación del Santísimo Sacramento, *Le très Saint Sacrement* (4 vols., 1872-78).

San Antonio María Claret (1807-1870), fundador de los Misioneros Hijos del Corazón de María, *La escala de Jacob*, *Avisos*, *Reglas de espíritu*, etcétera, y muchos *opúsculos* religiosos.

Antonio Chevrier († 1879), *Le prêtre selon l'Évangile* (1922).

P. Giraud († 1885), de los misioneros de La Salette, *De l'union à J.C. dans sa vie de victime* (París 1870), *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux* (1873), *Prêtre et Hostie* (1883).

F. Dupanloup († 1878), *Journal intime* (ed. París 1902).

Juan H. Cardenal Newman (1801-1890), además de sus preciosos *Sermones*, tiene la *Apología* (1864), *Meditations and devotions* (1895) y otros escritos espirituales.

Enrique Cardenal Manning († 1892), *El sacerdocio eterno* (ed. Barcelona 1889), *La misión interna del Espíritu Santo*, *Las glorias del Sagrado Corazón*, *El pecado y sus consecuencias*, etc.

José Scheeben († 1888), *Las maravillas de la divina gracia* (Buenos Aires 1945), inspirada en el P. Nieremberg; *Los misterios del Cristianismo* (Barcelona 1950).

Jaime Cardenal Gibbons (1834-1921), *El embajador de Cristo* (1896), *Nuestra herencia cristiana* (1889; ed. Barcelona 1933).

Mauricio d'Hulst († 1896), *Retraites sacerdotales*, *Conférences* (1891ss), *Lettres de direction* (1905).

Monseñor Lejeune, *Manuel de théologie mystique* (1897), *Introduction à la vie mystique* (1899), *Hacia el fervor*, etc.

Santa Gema Galgani († 1903), *Cartas y éxtasis* (numerosas ediciones).

A. Devine, pasionista, *A manual of ascetical theology* (Londres 1902) y *A manual of mystical theology* (1903).

L. Beaudenom (1840-1916), canónigo, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*, *Las fuentes de la piedad*, *Formación en la humildad*, *Formación religiosa y moral de la joven cristiana*, *Meditaciones afectivas sobre el Evangelio* (ed. española, Subirana, Barcelona).

Carlos de Foucauld (1858-1916), *Écrits spirituels* (París 1923).

Cardenal Mercier (1851-1926), *A mis seminaristas* (1908), *Retiro pastoral* (1910), *La vida interior, llamamiento a las almas sacerdotales* (1918).

Alberto Farges († 1926), *Les phénomènes mystiques* (1920), *Les voies ordinaires de la vie spirituelle* (1925).

J. Guibert (1857-1913), *Retraite spirituelle* (1909) y varios opúsculos traducidos al castellano: *El carácter*, *La piedad*, *La pureza*, etc.

Monseñor Waffelaert († 1932), obispo de Brujas, es el continuador de la escuela mística flamenca (Ruysbroeck) a través de sus *Méditations théologiques* (2 vols., 1910), *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (1916), *La colombe spirituelle* (1919), etc.

Elisabeth Leseur (1866-1914), *La vida espiritual*, *Diario y pensamientos de cada día*, *Cartas sobre el sufrimiento* (Ed. Españolas, Barcelona, Poliglota).

Sor Angeles Sorazu (1873-1921), *La vida espiritual* (Valladolid 1924), *Opúsculos marianos* (ibid., 1929), *Autobiografía* (ibid., 1929).

Francisco Naval, C.M.F. († 1930), *Curso de Teología ascética y mística* (1914; 8.ª ed. 1955).

Eulogio Nebreda, C.M.F., *De oratione* (Bilbao 1922).

Roberto de Langeac, *Conseils à les âmes d'oraison* (París, Lethielleux, 1929), excelente obra.

Augusto Saudreau († 1946) es uno de los autores más recomendables y que mayor influencia ha ejercido en nuestros tiempos: *Los grados de la vida espiritual* (ed. Barcelona 1929), *El ideal del alma ferviente* (Barcelona 1926), *L'état mystique* (Angers 1921), *La vie d'union à Dieu* (Angers 1921), *La piété à travers les âges* (1927), *La voie qui mène à Dieu*, *Manuel de spiritualité* (1920), *Les divines paroles* (2 vols., 1936), reedición aumentada de la obra del dominico P. Saudreau.

Martín Grabmann (1875-1949), *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik* (München 1922).

L. Paulot, *L'esprit de sagesse* (París 1927).

Jacques Maritain, *Los grados del saber* (ed. española, Desclée); *De la vie d'oraison* (París 1933).

... haec et alia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit.

«... si alguno quisiere conocer a fondo estos y otros puntos fundamentales de la teología ascética y mística, es preciso que acuda, ante todo, al Angélico Doctor».

(S. S. Pío XI en su encíclica *Studiorum Ducem*, del 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] p.320.)

1. Nociones previas de terminología

24. Arintero, O.P., *Cuestiones místicas* (3.ª ed.) p.16-108; Ramírez, O.P., *De hominis beatitudine* (Salmanticae 1942) t.1 p.3-89; Garrigou-Lagrange, O.P., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.1-26; *Perfection chrétienne et contemplation* (7.ª ed.) p.1-45; Menessier, S.I., *Notes de théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1935, juillet, sup.56-64); De Guibert, S.I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1939) p.1-38; Valensin, S.I., *L'objet propre de la théologie spirituelle:* «Nouv. Rev. Théol.» (1927) p.161-91; Regamey, *Réflexions sur la théologie spirituelle:* «Vie Spir.» (1938) t.58 sup.21-32; 151-66; Tanquerey, *Teología ascética y mística* (ed. española) p.2-34; Schrijvers, C.SS.R., *Principios de la vida espiritual* (ed. española, 1947) p.61-74; H. Heerinckx, O.F.M., *Introductio in Theologiam spiritualem Asceticam et Misticam* (Romae 1931).

25. En el estudio de cualquier ciencia, se impone, ante todo, fijar con exactitud y precisión el sentido de los términos fundamentales que se emplean en ella. Con frecuencia, las disputas y controversias entre los autores provienen de no haberse puesto previamente de acuerdo sobre la simple significación de las palabras [1].

1) La expresión VIDA ESPIRITUAL puede tomarse en tres sentidos:

a) Como opuesta a vida *material*, y así hablamos de la actividad espiritual del hombre que piensa, razona y ama en el orden puramente natural (sentido lato).

b) Para significar la *vida sobrenatural*, como distinta de la vida puramente *natural*. En este sentido tiene *vida espiritual* toda alma en estado de gracia santificante (sentido estricto).

c) Para expresar la *vida sobrenatural vivida de una manera más plena e intensa*. Y así hablamos de *espiritualidad, varón espiritual*, etc., para significar la ciencia que trata de las cosas relativas a la espiritualidad cristiana, o el hombre que se dedica a vivirla de intento o como profesionalmente (sentido estrictísimo). Nosotros la usamos siempre en este último sentido.

2) Entendemos por PERFECCIÓN CRISTIANA la vida sobrenatural de la gracia cuando ha alcanzado, mediante sus principios operativos, un *desarrollo eminente* con relación al grado inicial recibido en el bautismo o en la justificación del pecador. Ya precisaremos más en su lugar correspondiente.

3) Consideramos como ORDINARIO Y NORMAL en el desarrollo de la gracia todo aquello que entra en sus exigencias intrínsecas, por muy elevadas y raras que sean *de hecho* sus últimas manifestaciones; y por extraordinario y anormal, todo aquello que, aunque conveniente a veces para la santificación

[1] Cf. Balmes, *El Criterio* XIV,5.

del alma o la edificación de los demás, no cae, sin embargo, dentro de las exigencias intrínsecas de la gracia. Al primer capítulo pertenecen todas las gracias *formalmente santificadoras* del alma que las recibe; el segundo está formado, casi exclusivamente, por las gracias *gratis dadas* (visiones, revelaciones, milagros, profecías, etc.), que no se ordenan directamente a la santificación del individuo, sino a la utilidad de los demás [2].

4) Lo SOBRENATURAL puede serlo de dos modos:

a) *Substancialmente (quoad substantiam)*, o sea, lo que es de suyo *intrínseca y entitativamente sobrenatural*, de tal manera que excede no sólo la *causalidad* de todas las fuerzas eficientes creadas, sino la misma *esencia* y las *exigencias* naturales de toda naturaleza creada o creable (la gracia, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, el *lumen gloriae)*; y

b) *En cuanto al modo (quoad modum)*, o sea, todo aquello que, siendo *intrínseca y entitativamente natural*, se ha producido, sin embargo, de un *modo sobrenatural*. Tal es el caso del milagro (v.gr., en la resurrección de un muerto se le devuelve de un modo sobrenatural, milagroso, su vida puramente natural). Hay un abismo entre ambas formas; lo sobrenatural *quoad substantiam*, aunque menos espectacular, vale infinitamente más que lo sobrenatural *quoad modum* [3].

Pero es preciso tener en cuenta que, a veces, una operación sobrenatural *quoad modum* puede recaer sobre un acto ya sobrenatural *quoad substantiam*. Tal es el caso de los dones del Espíritu Santo, que imprimen su *modalidad divina* al acto de las virtudes infusas, que ya es, de suyo, sobrenatural *quoad substantiam*.

5) Las VIRTUDES ADQUIRIDAS son intrínseca y entitativamente *naturales (quoad substantiam et quoad modum)*. Las INFUSAS son intrínseca y entitativamente sobrenaturales *(quoad substantiam)*; pero, desligadas de la influencia de los dones del Espíritu Santo, o sea, manejadas y actuadas por el hombre, producen su acto al *modo humano* connatural al hombre. Los DONES DEL ESPÍRITU SANTO son sobrenaturales en los dos sentidos *(quoad substantiam et quoad modum)* [4]. Volveremos ampliamente sobre esto.

6) La ORACIÓN se llama *vocal* cuando se realiza principalmente con la palabra, como manifestación del espíritu interior [5]; y *mental*, si se realiza únicamente con los actos interiores del entendimiento y de la voluntad. Esta última será *discursiva*

[2] Cf. I-II,111,1.
[3] Cf. I-II,111,5.
[4] Cf. I-II,63 et 68.
[5] Cf. II-II,83,12-13.

o de *meditación* cuando proceda por vía de discurso o raciocinio connatural al hombre, y será *intuitiva* o de *contemplación* cuando proceda por simple intuición de la verdad, a la manera del conocimiento angélico [6]. Esta última es producida por los dones del Espíritu Santo, actuando en el alma con su modalidad divina o sobrehumana.

7) Entendemos por VIDA ASCÉTICA aquella etapa de la vida sobrenatural en la que el desarrollo de la gracia se va realizando por el ejercicio de las virtudes infusas al *modo humano* o discursivo; y por VIDA MÍSTICA, aquella otra en la que ese desarrollo se realiza, predominantemente, por la influencia de los dones del Espíritu Santo, que imprimen a las virtudes infusas el *modo divino o sobrehumano* [7].

Otras cuestiones de terminología se irán examinando en sus lugares correspondientes.

2. Naturaleza de la teología de la perfección cristiana

a) El nombre

26. No hay uniformidad de criterio entre los autores para designar con un nombre común la ciencia de la perfección cristiana. Unos hablan de *vida interior* [8]; otros, de *vida espiritual* [9], o *vida sobrenatural* [10]; otros, de *teología espiritual* [11], o *teología espiritual ascética y mística* [12]; otros, de *ascética y mística* [13] o *teología ascética y mística* [14]; otros, finalmente, de *perfección y contemplación* [15].

Todas estas denominaciones tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Como quiera que sea, y a falta de un título definitivamente consagrado por el uso, nosotros preferimos adoptar el de *Teología de la perfección cristiana*. Nos parece que tiene la ventaja de recoger explícitamente tres cosas fundamentales que no aparecen con tanta claridad en otras denominaciones:

1.ª Que estamos en presencia de una verdadera *ciencia teológica*, o sea, de una parte de la teología *una*.

2.ª Que su *objeto* y *finalidad* propia es exponer la doctrina de la perfección cristiana en toda su amplitud y extensión. Porque, aunque nuestra ciencia trate también de los *medios*

[6] Cf. II-II,180.
[7] Cf. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.1 p.635 (3.ª ed.).
[8] Así Meynard, Mercier y Tissot.
[9] Le Gaudier, Schrijvers.
[10] Ch. de Smedt.
[11] Heerinckx.
[12] De Guibert.
[13] Crisógono de Jesús.
[14] Naval, Tanquerey.
[15] Garrigou-Lagrange.

para alcanzar la perfección, es cosa sabida y elemental que los medios se especifican por el fin.

3.ª Nada se prejuzga de antemano sobre las tan discutidas relaciones entre la ascética y la mística, la necesidad de la contemplación infusa para la perfección cristiana, la unidad o dualidad de vías, etc., etc.

Nos parece que estas ventajas justifican plenamente la denominación adoptada y la hacen preferible a todas las demás.

b) **Relaciones con las otras ramas de la teología**

27. Precisemos ahora las relaciones de ésta con las otras ramas de la teología, o sea, con la *dogmática*, la *moral* y la *pastoral*.

1. TEOLOGÍA DOGMÁTICA.—Siendo la teología esencialmente una, como enseña Santo Tomás [16], por la identidad de su objeto formal en todas sus partes, es forzoso que todas ellas estén íntimamente relacionadas entre sí. Por eso, nada tiene de extraño que la teología de la perfección sea subsidiaria, en una buena parte, de la teología dogmática. Toma de ésta los grandes principios de la vida íntima de Dios, que ha de ser participada por el hombre mediante la gracia y la visión beatífica; la doctrina de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada; de la reparación por Cristo redentor de la naturaleza humana caída por el pecado de origen; de la gracia capital de Cristo; de la eficacia santificadora de los sacramentos, y otras semejantes, que son como las piedras angulares del dogma católico. Tenía razón el cardenal Manning cuando decía que el dogma es la fuente de la verdadera espiritualidad cristiana.

2. TEOLOGÍA MORAL.—Pero más íntimas son todavía sus relaciones con la teología moral. Como advierte un gran teólogo de nuestros días [17], es evidente que la teología moral y la teología ascética y mística—nuestra *Teología de la perfección cristiana*—tienen el mismísimo objeto formal primario. Porque el acto moral por esencia, que es el acto de caridad hacia Dios, es también el objeto primario de la teología ascética y mística. Sólo hay una diferencia *modal* y *accidental*, en cuanto que la teología moral considera ese acto de caridad en todo su desarrollo, o sea, como incipiente, proficiente y perfecta; si bien la moral *casuística* se fija principalmente en la caridad *incipiente*, que trata de lo lícito e ilícito, o sea, de lo compatible o no com-

[16] Cf. I,1,3.
[17] Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.1 n.85.

patible con esa caridad inicial; y la *ascética* insista, sobre todo, en la caridad *proficiente*, acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas; y la *mística* trate principalmente de la caridad *perfecta* bajo la influencia predominante de los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, no hay entre todas estas partes departamentos irreducibles o estancos: es cuestión de mero predominio de determinadas actividades comunes a todas ellas. Ya Santo Tomás advertía que, aunque los activos se distinguían de los contemplativos, estos últimos son también activos en parte, y los activos son contemplativos a veces [18].

«Yerran, pues, los que entre la teología moral y la ascética y mística *como ciencias* quieren establecer una diferencia esencial por parte de su objeto primario, como erraría el que distinguiera específicamente la Psicología de la infancia, adolescencia y virilidad de un mismo hombre» [19].

3. Teología pastoral.—Es aquella parte de la teología que enseña a los ministros de la Iglesia, a base de los principios revelados, de qué manera se han de conducir en la cura de las almas que Dios les ha confiado. Es ciencia eminentemente *práctica*, y se relaciona íntimamente con nuestra *Teología de la perfección* en cuanto que uno de los principales deberes del pastor de almas es llevarlas—al menos a las más fervientes—hasta la cumbre de la perfección. Difieren, sin embargo, en que esta misión de perfeccionar a las almas constituye uno de los objetos *parciales* de la teología pastoral, mientras que la teología de la perfección lo tiene como objeto propio y exclusivo.

Señalados los puntos de contacto y las diferencias principales de nuestra *Teología de la perfección* con las demás ramas de la teología, precisemos ahora el campo a que se extiende su estudio; o sea, dónde debe comenzar y terminar.

c) Extensión o campo de la «Teología de la perfección»

28. A primera vista, e interpretando en un sentido demasiado restrictivo el nombre mismo de *Teología de la perfección*, parece que debiera limitarse al estudio de las cuestiones que giran en torno a la perfección misma o a las que la preparan inmediatamente. Pero sería un gran error pensarlo así. Intimamente relacionada como está con la dogmática y la moral, ha de abarcar forzosamente—si queremos tener una visión certera y exacta de las cosas—un campo mucho más amplio que el

[18] He aquí sus propias palabras: «Activi a contemplativis distinguuntur, quanvis et contemplativi *aliquid* agunt et activi *aliquid* contemplentur *aliquando*» (S. Thom., *In IV Sententiarum* d.21, 1,2).
[19] Ramírez, ibid.

que a primera vista parece exigir su objeto propio, formal y especificativo.

Para justificar esta amplitud del panorama que ha de abarcar nuestra *Teología de la perfección*, permítasenos recoger aquí una página de un gran teólogo de nuestros días. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

«Teología significa ciencia de Dios; y hay que distinguir la teología natural o *teodicea*, que conoce a Dios a la sola luz de la razón, y la *teología sobrenatural*, que procede de la revelación divina, examina su contenido y deduce las consecuencias de las verdades de la fe.

Esta teología sobrenatural se llama *dogmática* en cuanto se ocupa de los misterios revelados, principalmente de la Santísima Trinidad, la encarnación, la redención, la Eucaristía y los otros sacramentos, la vida futura. Se llama *moral* en cuanto trata de los actos humanos, de los preceptos y consejos revelados, de la gracia, de las virtudes cristianas, teologales y morales, y de los dones del Espíritu Santo, que son otros tantos principios de acción ordenados al fin sobrenatural que la revelación nos da a conocer.

Con frecuencia, entre los modernos, la teología moral, demasiado separada de la dogmática—a la cual ha abandonado los grandes tratados de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones—, ha quedado como mutilada y desgraciadamente reducida a la *casuística*, que es la menos alta de sus aplicaciones; de esta forma ha venido a ser en muchas obras más bien la ciencia de los pecados a evitar que la de las virtudes a practicar y desarrollar bajo la acción constante de Dios en nosotros. Ha perdido así mucho de su elevación y queda manifiestamente insuficiente para la dirección de las almas que aspiren a la unión íntima con Dios.

Por el contrario, tal como se expone en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la teología moral conserva toda su grandeza y toda su eficacia para la dirección de las almas llamadas a la más alta perfección. Santo Tomás, en efecto, no considera la dogmática y la moral como dos ciencias distintas; la doctrina sagrada, para él, es absolutamente *una*, eminentemente especulativa y práctica, como la ciencia misma de Dios, de la que se deriva [20]. Por eso, en la parte moral de su *Suma*, trata largamente no sólo de los actos humanos, de los preceptos y los consejos, sino también de la gracia habitual y actual, de las virtudes infusas en general y en particular, de los dones del Espíritu Santo, de sus frutos y bienaventuranzas, de la vida activa y contemplativa, de los grados de la contemplación, de las gracias gratis dadas, como el don de milagros, el de lenguas y de profecía; del éxtasis, como también de la vida religiosa y sus diversas formas.

La teología moral así concebida contiene manifiestamente los principios necesarios para conducir las almas a la más alta santidad. Y la teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de esta gran teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y los dones del Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección*.

Para enseñar la práctica de las más altas virtudes, la perfecta docilidad al Espíritu Santo y conducir a la vida de unión con Dios, hace converger todas las luces de la teología dogmática y moral, de las cuales es ella la aplicación más elevada y su coronamiento.

De esta forma se completa y acaba el ciclo formado por las diferentes

[20] I,1,2-8.

partes de la teología, en la que aparece cada vez más su perfecta *unidad*. La ciencia sagrada procede de la revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, conservada y explicada por el Magisterio de la Iglesia; ordena todas las verdades reveladas y sus consecuencias en un cuerpo doctrinal único, en el que los preceptos y consejos aparecen fundados sobre el misterio sobrenatural de la vida divina, del que la gracia es una participación. Finalmente, demuestra cómo, por la práctica de las virtudes y la docilidad al Espíritu Santo, el alma llega no solamente a creer los misterios revelados, sino a gustarlos, a apoderarse del sentido profundo de la palabra de Dios, fuente de todo conocimiento sobrenatural; a vivir en una unión por así decirlo continua con la Santísima Trinidad que habita en nosotros. *La mística doctrinal* aparece así verdaderamente como el coronamiento último de toda la ciencia teológica adquirida y puede dirigir las almas por los caminos de la *mística experimental*. Esta última es un conocimiento amoroso y sabroso, totalmente sobrenatural, *infuso*, que sólo el Espíritu Santo, con su unción, puede darnos, y que es como el preludio de la visión beatífica.

Tal es, manifiestamente, la noción de la teología ascética y mística que se hicieron los grandes maestros de la ciencia sagrada, particularmente Santo Tomás de Aquino» [21].

Pues, si esto es así, está fuera de toda duda que el campo de la Teología de la perfección coincide, en cierto modo, con el campo de toda la teología *una*. Nada puede excluir, aunque puede y debe insistir en lo que le corresponde de una manera propísima y especialísima. En su aspecto descriptivo y experimental, debe tomar a un alma tal como puede encontrarse inicialmente—aunque sea en pecado mortal—y enseñarle el camino que conduce paso a paso hasta las cumbres de la perfección cristiana.

Así concibió la vida espiritual la gran Santa Teresa de Jesús, que empieza hablando en las primeras moradas de su genial *Castillo interior* de las «almas tullidas... que tienen harta mala ventura y gran peligro» (c.1,8) y se extiende largamente en exponer «cuán fea cosa es un alma que está en pecado mortal» (c.2), para terminar, en las séptimas moradas, con las maravillas inefables de la unión con Dios transformativa [22].

No queremos decir con esto que nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN deba comenzar tratando de la conversión del pecador ajeno a toda práctica religiosa o que vive en la incredulidad o paganismo. Creemos, con el P. De Guibert [23], que el estudio de la conversión de ese pecador corresponde a la *psicología religiosa*, si se trata de describir sus modos, motivos y efectos; a la *teología pastoral*, si se trata de los medios con los que pudiera conseguirse, y a la *misionología*, si se trata de la conversión de un infiel o pagano. Pero, teniendo en cuenta la posibilidad del pecado, aun grave y mortal, en un alma piadosa

[21] GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection*... p.1-4.

[22] Entre los autores que opinan del mismo modo se encuentran SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* (Barcelona 1929) n.1-15; MARCHETTI, *Le seuil de l'ascétique*: «Rev. Ascét. et Myst.» (1920) p.36-46; y HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem* n.6.

[23] *Theol. spirit.* n.6.

que aspira sinceramente a la perfección cristiana, creemos que un tratado completo de la vida espiritual debe abarcar el panorama íntegro de esta vida, desde sus comienzos mismos (justificación del pecador) hasta su coronamiento último en las grandes alturas de la unión con Dios.

Nosotros así lo haremos, en la tercera parte de nuestra obra, al recorrer las diversas etapas de la vida espiritual.

d) Definición de la «Teología de la perfección»

29. Después de las nociones precedentes, ya podemos intentar una definición de nuestra *Teología de la perfección.* Veamos, en primer lugar, las diversas definiciones que han propuesto los principales autores contemporáneos.

El P. GARRIGOU-LAGRANGE da la siguiente definición descriptiva:

«La teología ascética y mística no es otra cosa que la aplicación de la teología moral a la dirección de las almas hacia una unión cada vez más íntima con Dios. Supone todo lo que enseña la doctrina sagrada sobre la naturaleza y las propiedades de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo y *estudia las leyes y las condiciones de su progreso en vistas a la perfección*» [24].

En otra parte de sus obras dice así:

«Esta parte de la teología es, sobre todo, un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, que tiene por fin exponer las aplicaciones que de ellos derivan y conducir las almas a la divina unión» [25].

El P. DE GUIBERT:

«Puede definirse la *teología espiritual* como la ciencia que deduce de los principios revelados en qué consiste la perfección de la vida espiritual y de qué manera el hombre viador puede tender a ella y conseguirla» [26].

TANQUEREY se limita a decir que la ciencia de que va a tratar tiene como «fin propio conducir las almas a la perfección cristiana» [27]. Pero más adelante, al señalar la diferencia entre la ascética y la mística, precisa un poco más su pensamiento, definiendo la *ascética* como «la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la perfección cristiana *desde sus comienzos hasta los umbrales de la contemplación infusa*». Y la *mística* es aquella otra parte de la misma ciencia que «tiene por objeto propio la teoría y la práctica *de la vida*

[24] *Perfection...* c.1 a.1 p.3.
[25] *Las tres edades...* t.1 p.9.
[26] *Theologia spiritualis* n.9.
[27] *Teología ascética y mística* n.3 c).

contemplativa desde la primera *noche* de los sentidos y la *quietud* hasta el *matrimonio espiritual*» [28].

SCHRIJVERS afirma que «la ciencia de la vida espiritual tiene por objeto orientar toda la actividad del cristiano hacia su perfección sobrenatural» [29].

El P. NAVAL define la mística en general como «la ciencia que tiene por objeto la perfección cristiana y la dirección de las almas hacia la misma» [30].

Como se ve, todas estas definiciones coinciden en lo substancial, diferenciándose tan sólo en cuestión de matices o detalles. Recogiendo lo mejor de todas ellas y añadiendo la parte que le corresponde al elemento *experimental* proporcionado por los místicos—cuya gran importancia en nuestra ciencia es manifiesta—, nos parece que podría proponerse la siguiente definición:

Es aquella parte de la sagrada teología que, fundándose en los principios de la divina revelación y en las experiencias de los santos, estudia el organismo de la vida sobrenatural, explica las leyes de su progreso y desarrollo y describe el proceso que siguen las almas desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección.

Expliquemos un poco los términos de la definición.

«Aquella parte de la sagrada teología...»—Con esto queda recogido lo que hemos explicado más arriba, a saber: que la teología de la perfección no se distingue de la teología *una* más que como la parte del todo. No hay entre ellas distinción *específica* y esencial, sino tan sólo *modal* y *accidental*. Esta doctrina, como veremos, es de gran importancia teórica y práctica.

«... que fundándose en los principios de la divina revelación...»—No sería teología si no fuera así. Sabido es que la teología no consiste en otra cosa que en deducir, con la razón iluminada por la fe, las virtualidades de los datos revelados. Un gran teólogo moderno pudo definirla con sólo dos palabras: *explicatio fidei* [31], es decir, el desarrollo o *despliegue* de los datos de la fe.

«... y en las experiencias de los santos...»—La teología espiritual tiene dos aspectos muy distintos entre sí, aunque perfectamente armónicos y coincidentes, bien que con profunda subordinación del uno al otro. El elemento fundamental es el dato revelado y las virtualidades en él contenidas. Esto es lo que le da solidez y categoría de verdadera ciencia teológica. Pero no es lícito prescindir del elemento o dato *experimental* proporcionado por los místicos, si no queremos construir un sistema apriorístico de espaldas a la realidad. Este elemento debe subordinarse enteramente al primero, hasta el punto de que el teólogo rechazará, sin más, cualquier dato que

[28] Ibid., n.10 y 11.
[29] *Los principios*... c.prel. a.1.
[30] *Curso de teología ascética y mística* n.1 (83 en la 8.ª ed.).
[31] Cf. P. MARÍN SOLA, O.P., *La evolución homogénea del dogma católico* p.812 (ed. BAC, n.84).

venga del campo experimental si no concuerda y se armoniza perfectamente con los datos *ciertos*[32] que proporciona la teología; pero es indudable que tiene de suyo una gran importancia y se hace del todo indispensable para abarcar en toda su extensión el panorama teórico-práctico de la *vida* sobrenatural, cuyas leyes y vicisitudes no podría explicar suficientemente el teólogo sin los datos preciosos que le proporcionan los que han acertado a vivirla.

Por eso, a nosotros nos parece incompleta y manca cualquier definición de esta parte de la teología que no recoja e incorpore ese elemento experimental, que constituye una buena parte de la *materia circa quam* de las investigaciones del teólogo.

«... estudia el organismo de la vida sobrenatural...»—Eso es lo primero que debe hacer el teólogo antes de pasar al estudio del desarrollo o crecimiento de la vida cristiana. En esta primera parte, fundamental, el teólogo debe atenerse, casi exclusivamente, a los *datos revelados*. Únicamente a base de ellos podrá establecer los cimientos inconmovibles de la vida cristiana, que no dependen del vaivén de las diversas experiencias o de los prejuicios de determinadas escuelas.

«... explica las leyes de su progreso y desarrollo...»—Señaladas ya las características del organismo sobrenatural, hay que precisar en seguida de qué manera crece y se desarrolla progresivamente hasta alcanzar la perfección. El elemento teológico, a base de los datos revelados, conserva todavía aquí su importancia preponderante y casi exclusiva sobre el dato experimental.

«... y describe el proceso que siguen las almas...»—La teología es ciencia especulativa y práctica a la vez, aunque en su conjunto tenga más de especulativa que de práctica[33]. Sin embargo, esta parte de la teología que trata de las cuestiones relativas a la vida espiritual y perfección cristiana tiene una multitud de aspectos que miran directa e inmediatamente a la práctica. No basta conocer los grandes principios de la vida sobrenatural y las leyes teóricas de su progreso y desarrollo; es preciso examinar también de qué manera se verifica esa evolución y desarrollo en la práctica y cuáles son los caminos que de hecho recorren las almas en su marcha hacia la perfección. Y, aunque es verdad que la acción de Dios sobre las almas es variadísima—y en este sentido puede decirse que cada alma tiene *su camino*—, pueden, no obstante, descubrirse, en medio de esa riquísima variación de matices, ciertos rasgos comunes, que permiten señalar, al menos en sus líneas fundamentales, las etapas que suele recorrer el desarrollo normal de la vida cristiana. Para esta parte descriptiva y experimental son absolutamente imprescindibles los datos de los místicos experimentales. El teólogo debe recogerlos amorosamente, contrastarlos con los principios teológicos y formular las leyes teórico-prácticas que el director espiritual aplicará después a cada alma en particular bajo el dictamen de la prudencia.

«... desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección».—Ya hemos visto de qué manera nuestra ciencia tiene que abarcar, en su conjunto, todo el panorama de la vida espiritual sin excluir ninguna de sus etapas. Sin embargo, el blanco y finalidad fundamental a que apunta esta parte de la teología son las grandes alturas de la perfección

[32] Subrayamos esta palabra para prevenir las apreciaciones demasiado precipitadas a que se sienten impulsados con frecuencia los teólogos especulativos.

[33] I,1,4.

que deben alcanzar las almas. Tan importante es este aspecto, que como *res denominantur a potiori* (las cosas se denominan por lo más excelente que hay en ellas) le ha prestado a nuestra ciencia su mismo título y denominación.

3. Importancia y necesidad de la «Teología de la perfección»

30. *La importancia extraordinaria* de la *Teología de la perfección* se deduce de su misma naturaleza y excelencia. Nada puede haber para el hombre tan noble y elevado como el estudio de la ciencia que le enseña el camino y los medios para llegar a la íntima unión con Dios, su primer principio y último fin. En realidad, «una sola cosa es necesaria» (Lc 10,42), que es la salvación del alma; pero solamente en el cielo sabremos apreciar la diferencia grandísima que existe entre la salvación conseguida en su grado ínfimo (cristianos imperfectos) o en el grado pleno y perfecto, que corresponde a los santos. Estos últimos gozarán de un grado de gloria mucho más alto, y, sobre todo, glorificarán inmensamente más a Dios por toda la eternidad. Ahora bien, la consecución de la propia felicidad, plenamente subordinada a la glorificación eterna de Dios, constituye la razón misma de la creación, redención y santificación del género humano. No hay, pues, ni puede haber objeto más noble e importante de estudio que el que constituye la esencia misma de nuestra *Teología de la perfección*.

Su necesidad es manifiesta, sobre todo *para el sacerdote*, guía de almas. Sin un profundo conocimiento de las leyes especulativas de la vida cristiana y de las normas prácticas de dirección espiritual, caminará a ciegas en la sublime misión de llevar a las almas hasta la cumbre de la perfección. Contraería con ello una gravísima responsabilidad ante Dios al frustrar, acaso, más de una santidad canonizable. Por eso, la Santa Iglesia ha dispuesto el establecimiento de cátedras de teología ascética y mística en todos los grandes centros de formación del clero secular y regular [34].

Pero aun *a los mismos fieles* les resultará utilísimo el estudio de nuestra ciencia. Recuérdese la importancia que se ha concedido siempre en la Iglesia a la práctica excelente de la lectura espiritual. Pocas cosas, en efecto, estimulan y avivan tanto el deseo de la perfección como el contacto con los libros que saben abrir horizontes y enseñan con método, claridad y precisión el camino de la íntima unión con Dios. El conocimiento de esos caminos *facilita y completa* la dirección espiritual y hasta

[34] AAS (1931) 271.

podría *suplirla*—al menos en gran parte—en aquellos casos, no demasiado raros, en los que las almas se ven obligadas a carecer de director o no lo encuentran tan bueno como fuera de desear. Teniendo en cuenta la necesidad de estas almas, nosotros descenderemos con frecuencia, en el desarrollo de nuestra obra, a detalles y consejos prácticos, que no serían menester en un libro destinado exclusivamente a los directores.

4. Modo de estudiarla

31. Al abordar el estudio de esta ciencia, el alumno debe poseer, ante todo, un gran *espíritu de fe y de piedad.* Es tan íntima y tan estrecha la relación entre la teoría y la práctica en el estudio de estas cuestiones, que el que no posea una fe viva y una intensa piedad, ni siquiera acertará a juzgar rectamente de los mismos principios especulativos. Hablando de la teología en general, escribe Santo Tomás las siguientes palabras, que deben aplicarse *a fortiori* a nuestra *Teología de la perfección*

«En las otras ciencias es suficiente que el hombre sea perfecto tan sólo intelectualmente; en ésta, en cambio, es preciso que lo sea también afectivamente; porque hemos de hablar de grandes misterios y explicar la sabiduría a los perfectos. Ahora bien: cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones; y así, el que está dominado por la ira juzga de muy distinto modo durante su arrebato que cuando ya se ha tranquilizado del todo. Por eso dice el Filósofo que cada uno busca su propio fin en las cosas a que se siente particularmente inclinado» [35].

Es preciso, además, tener en cuenta, durante el estudio, las *íntimas relaciones de esta parte de la teología con la dogmática, moral* y *pastoral.* Hay puntos fundamentales de doctrina que aquí nos limitamos a recordar, pero cuyo conocimiento perfecto exige un estudio profundo de aquellas otras partes de la teología donde encuentran su lugar propio y adecuado. En ninguna otra ciencia como en la teología tiene aplicación la célebre frase atribuida a Hipócrates: «El médico que no sabe más que medicina, ni medicina sabe». Hay que conocer a fondo la teología entera y las ciencias auxiliares para la dirección de las almas, entre las que ocupan lugar preeminente la *psicología* racional y empírica y la *patología* somática y psíquica del sistema nervioso y enfermedades mentales.

[35] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

5. Método

32. Siendo nuestra *Teología de la perfección* una parte de la teología única, íntimamente relacionada con la dogmática y la moral—de las que toma sus principios fundamentales—y teniendo, por otra parte, mucho de ciencia práctica y experimental, en cuanto que nos traza las normas concretas para conducir a las almas hasta la cumbre de la perfección, el método que debe emplearse en su estudio tiene que ser, a la vez, el estrictamente teológico—*positivo y deductivo*—y el *inductivo o experimental*, apoyado en la experiencia y en la observación de los hechos.

Son grandísimos los inconvenientes que se siguen del empleo *exclusivo* de cualquiera de los dos métodos.

El método descriptivo o inductivo, apoyado exclusivamente en los datos de los místicos experimentales, tiene los siguientes principales inconvenientes:

1) Olvida que la teología de la perfección es una rama de la teología *una*, para convertirla en una parte de la Psicología experimental. Con ello la rebaja increíblemente, haciéndola perder casi toda su elevación y grandeza.

2) No puede constituir por sí verdadera ciencia. Proporciona ciertamente *materiales* para constituirla, al ofrecernos un conjunto de fenómenos tomados de la experiencia que es preciso explicar; pero mientras no señalemos sus *causas* y las *leyes* a que obedecen, no tenemos *ciencia* propiamente dicha. Y para señalar esas causas y leyes es del todo indispensable acudir a los grandes principios de donde parte el método deductivo. Sin esto, el director de almas tendría que moverse dentro del campo de una casuística estrecha y desconcertante, sujeta inevitablemente a grandes perplejidades y equivocaciones.

3) Por lo mismo, se corre fácilmente el riesgo de conceder demasiada importancia a lo que, por muy espectacular que parezca, es secundario y accidental en la vida cristiana (fenómenos concomitantes, gracias gratis dadas), con perjuicio de lo que es básico y fundamental (gracia, virtudes y dones). De hecho, uno de los más decididos partidarios de este método, aun admitiendo la verdad de la doctrina teológica de los dones del Espíritu Santo, prescinde casi por completo de ella por ser—dice—«poco menos que estéril para los directores»[36], puesto que no aclara los hechos ni las cuestiones prácticas de dirección. Pero la mayor parte de los teólogos piensan, por el contrario, que esa doctrina es la única que permite resolver la cuestión capital de nuestra ciencia, que no es otra que la de determinar con toda precisión lo que pertenece al orden de la gracia santificante y entra en su normal desarrollo en sus formas *eminentes*, pero al alcance de todos, de lo que pertenece a las *gracias gratis dadas*, que son las propiamente *extraordinarias* y anormales, como algo que rebasa las exigencias ordinarias de la gracia[37].

[36] P. Poulain, *Des grâces d'oraison* c.6 n.10 bis (11.ª ed. p.103).
[37] Cf. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection...* p.9.

El método analítico o deductivo presenta, a su vez, los siguientes inconvenientes cuando se le emplea exclusivamente:

1) Olvida que los grandes principios de la *Teología de la perfección* deben enfocarse a la dirección de las almas, y, por lo mismo, deben contrastarse con los hechos experimentales. Sería un error contentarse con los principios de Santo Tomás, sin tener para nada en cuenta las admirables descripciones de los grandes místicos experimentales San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Siena, San Francisco de Sales, etc., que tanto contribuyen a esclarecer y confirmar aquellos grandes principios teológicos.

2) Se corre el riesgo de sentar como verdades inconcusas afirmaciones apriorísticas que no concuerdan con la experiencia ni son confirmadas con los hechos, estableciendo con ello un lamentable divorcio entre la teoría y la práctica, de funestas consecuencias en la dirección de las almas.

Se impone, pues, el doble método deductivo e inductivo, analítico-sintético, racional y experimental. Hay que estudiar, ante todo, la doctrina revelada tal cual la encontramos en la Escritura y la Tradición y en el Magisterio de la Iglesia. Hay que determinar después, a base del método *deductivo*, la naturaleza de la vida cristiana, su organismo sobrenatural, los modos de su crecimiento, las leyes que lo presiden, en qué consiste la verdadera perfección cristiana, qué es lo que entra en el desarrollo normal de la gracia santificante como una exigencia intrínseca de la misma y qué es lo que hay que considerar como extraordinario y anormal, por caer fuera de esas exigencias, y otras muchas cosas semejantes. A la vez hay que observar los hechos, recoger los datos de los místicos experimentales, examinar sus pruebas, luchas, dificultades, métodos empleados para su perfeccionamiento y santificación, resultados obtenidos, etc. Y con todo ello a la vista, se tendrá la garantía de proceder con acierto al señalar y discernir lo esencial de lo accidental, lo ordinario de lo extraordinario, lo que es absolutamente indispensable para la santificación de cualquier alma de lo que es variable y adaptable a los diferentes temperamentos, circunstancias, estados de vida, etc. Unicamente así podrán darse normas de dirección precisas y exactas, que no obedecerán a unos cuantos principios apriorísticos ni a los resultados siempre provisionales y variables de una casuística raquítica y enfermiza, sino motivadas y apoyadas en los grandes principios teológicos, contrastados con la experiencia y trato directo de las almas.

Tal es, nos parece, el único método legítimo que debe emplearse en el estudio de esta rama de la teología, y a ese ideal procuraremos acercarnos en el desarrollo de nuestra obra.

6. Fuentes

El doble método que es menester emplear en el estudio de la *Teología de la perfección* nos lleva como de la mano a señalar sus fuentes. Pueden reducirse a la *teología* y a la *experiencia;* pero es conveniente precisar un poco más.

33. A. **Fuentes teológicas.**—Hay que distinguir entre las que son comunes a todas las partes de la teología y las que pertenecen más propiamente a nuestra *Teología de la perfección*[38].

Entre las comunes deben señalarse:

1) La Sagrada Escritura.—Los libros inspirados proporcionan los principios fundamentales sobre los que ha de construirse la teología de la perfección. Allí se encuentra la doctrina especulativa sobre Dios y el hombre, que es el fundamento de toda la vida espiritual. Se nos habla de la naturaleza de Dios: de sus atributos—inmensidad, sabiduría, bondad, justicia, misericordia, providencia general y particular—, de su vida íntima, de las procesiones de las divinas personas, de la encarnación, redención, incorporación a Cristo, gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inspiraciones actuales, sacramentos, gracias gratis dadas, etc., y se nos habla del término final de la vida cristiana, que es la visión beatífica en la gloria. Al mismo tiempo, se nos intiman los *preceptos*—en los que consiste substancialmente la perfección—, acompañados de preciosos *consejos* para mejor conseguirla (sobre todo en los libros sapienciales y en el Nuevo Testamento). Se nos ponen delante los sublimes ejemplos de virtud que nos dejaron los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, y, sobre todo, los de Cristo, María y los apóstoles en el Nuevo. Y, por si algo faltara, se pone a nuestra disposición un riquísimo arsenal de fórmulas de oración (salmos, himnos, doxologías, padrenuestro...) para exquisito alimento de nuestra piedad y vida interior. No cabe duda: la Sagrada Escritura es la fuente principal de la teología de la perfección—como de todas las restantes partes de la ciencia sagrada—y manantial inagotable de la más sólida y auténtica piedad.

2) La Tradición y el Magisterio de la Iglesia.—Es otra fuente *primaria* de la Teología en todas sus partes, que viene a *completar* el depósito de la divina revelación contenido en las Sagradas Escrituras. Sabido es que el testimonio de la Tradición se conserva y manifiesta auténticamente por la enseñanza de la Iglesia, ya sea con su *Magisterio solemne* (definiciones dogmáticas, símbolos y profesiones de fe), ya con su *Magisterio ordinario,* que se ejerce principalmente por la *enseñanza y predicación de los pastores de la Iglesia* esparcidos por el mundo entero, por la *práctica de la Iglesia* en su liturgia, por los escritos de los *Santos Padres,* por el consentimiento unánime de los *teólogos,* por las *Congregaciones Romanas* bajo la vigilancia del Sumo Pontífice y por el consentimiento y unánime sentir del *pueblo cristiano.*

[38] En realidad habría que incorporar aquí todo el tratado de los *Lugares teológicos,* completándolo con algunos otros que se relacionan más de cerca con nuestra *Teología de la perfección.* Pero para no rebasar excesivamente los límites de esta obra, nos contentaremos con ligeras indicaciones.

3) La razón iluminada por la fe.—Aunque los principios fundamentales en que se apoya la teología hayan sido revelados por Dios y admitidos por la fe, la razón natural no es extraña a la ciencia sagrada, sino que es su auxiliar absolutamente indispensable, ya que es menester deducir las conclusiones virtualmente contenidas en aquellos principios, y esto no puede hacerse sino a base del discurso de la razón iluminada por la fe. Es preciso, además, confirmar con las luces de la razón las verdades reveladas, mostrando—cuando no se pueda otra cosa—que nada hay en ellas que se oponga en lo más mínimo a sus legítimas exigencias; hay que plantear, en cada problema teológico, el estado de la cuestión; hay que declarar con comparaciones y analogías las verdades de la fe a fin de hacerlas más inteligibles; hay que rechazar con argumentos de razón las objeciones de los incrédulos y racionalistas, que niegan las verdades de la fe y la realidad sobrenatural de los fenómenos de la vida mística, etc., etc. El teólogo no puede prescindir en modo alguno de las luces de la razón, aunque su argumento fundamental ha de sacarlo siempre de las fuentes auténticas de la divina revelación.

Además de estas fuentes primarias, comunes a toda la teología, el teólogo que trate de investigar y construir una *Teología de la perfección* tiene que tener en cuenta otras fuentes relacionadas de una manera más propia y particular con esta parte de la teología que trata de la perfección. Las principales son:

4) Los escritos de los santos y místicos experimentales.—Aparte del valor inapreciable que estos escritos tienen desde el punto de vista *descriptivo* de la vida espiritual, con frecuencia tienen todavía un nuevo valor por la autoridad que les ha conferido la Iglesia al canonizar a sus autores y al declararles muchas veces *doctores de la Iglesia*. En este sentido tienen un valor incalculable para la teología de la perfección los escritos espirituales de San Agustín, San Bernardo, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, San Alfonso María de Ligorio y otros muchos, que a la ciencia teológica—a veces en grado altísimo, como en San Agustín y Santo Tomás—juntaban una experiencia entrañable de los caminos de Dios. Y al lado de ellos hay que colocar a las grandes maestras de la vida de oración, tales como Santa Gertrudis, Santa Brígida, Santa Catalina de Siena y, sobre todo, Santa Teresa de Jesús, de la que la misma Iglesia pide oficialmente en su liturgia que «seamos alimentados con el celeste pábulo de su doctrina» [39].

Ni puede limitarse el teólogo al estudio de los místicos experimentales que han alcanzado los honores de la canonización. ¿Qué duda cabe que es inapreciable el tesoro místico doctrinal encerrado en las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, de Casiano, de Hugo y Ricardo de San Víctor, del maestro Eckart, de Taulero, del Beato Susón, de Ruysbroeck, de Gersón, de Dionisio el Cartujano, de Tomás de Kempis, de Walter Hilton, de García de Cisneros, de Blosio, de Fr. Luis de Granada, del Beato Juan de Avila, de Francisco de Osuna, de Bernardino de Laredo, de Fr. Juan de los Angeles, de Juan de Jesús María, de Felipe de la Santísima Trinidad, de José del Espíritu Santo, del Beato Alonso de Orozco, de Fr. Luis de León, de Pedro Malón de Chaide, de Luis de la Puente, de Alvarez de Paz, de Alonso Rodríguez, de Surín, de Scaramelli, de Olier, del cardenal Bérulle,

[39] Cf. la oración litúrgica de la fiesta de la Santa (15 de octubre).

del P. Fáber, de D. Columba Marmion y del P. Arintero, para no citar más que a los más destacados y representativos de todas las tendencias, épocas y escuelas?

5) Las vidas de los santos proporcionan también datos preciosos para la parte descriptiva de la vida espiritual, al ponernos delante los modelos y ejemplares que la misma Iglesia propone a nuestra imitación. Entre ellas destacan por su excepcional valor las *autobiografías* que escribieron los propios santos impulsados por la obediencia o las que tienen por autor a un santo que habla de otro santo (v.gr., la vida de San Antonio Abad, escrita por San Atanasio, o la de San Francisco de Asís, por San Buenaventura).

6) La historia de la mística o espiritualidad cristiana.—Es otra fuente importantísima de información para el teólogo. Porque, aunque la espiritualidad cristiana, como la gracia de Dios en que se funda, es y será siempre fundamentalmente la misma en todas las épocas y climas, ayuda mucho conocer la *aplicación* que de sus principios fundamentales se ha venido haciendo a través de los siglos, tendencias y escuelas de espiritualidad cristiana para contrastar procedimientos, prevenir ilusiones, evitar desviaciones, intensificar los medios que la experiencia ha demostrado ser más eficaces para la santificación de las almas, investigar lo que constituye el *fondo común* de todas las escuelas y lo que no pasa de ser una tendencia o apreciación particular de alguna de ellas en concreto. La historia es maestra de la vida; y acaso en ningún otro aspecto de la misma el conocimiento de aquélla podrá suministrarnos datos más aleccionadores.

7) La historia de los fenómenos religiosos de las religiones falsas.—Es una fuente subsidiaria muchísimo menos importante que las demás, ya que los principios del cristianismo—única religión revelada—difieren substancialmente de los de las religiones falsas. Los primeros son estrictamente *sobrenaturales;* los segundos, pura y simplemente *naturales.* Con todo, no deja de ser útil contrastar los fenómenos de la psicología religiosa del paganismo (estados internos de consolación o desolación, modos de oración, prácticas ascéticas y de penitencia, asociaciones de vida perfecta, etc.), que responden muchas veces a exigencias de la psicología humana, que el teólogo católico puede aprovechar para trasladarlas, debidamente expurgadas de sus errores, al orden sobrenatural cristiano, o como fuente de información para mejor delimitar el campo sobrenatural de lo puramente natural o preternatural[40].

34. **B. Fuentes experimentales.**—Entendemos aquí por fuentes experimentales no sólo las que proceden de la experiencia propia o ajena en los caminos de Dios, sino los preciosos datos que nos suministran las ciencias fisio-psicológicas, que es menester tener en cuenta para la recta apreciación de muchos fenómenos sorprendentes que suelen producirse en la vida espiritual, sobre todo en los estados místicos. Entre ellas el teólogo ha de tener principalmente en cuenta:

1) La Psicología racional y experimental.—La primera nos enseña el funcionamiento de nuestras facultades externas e internas; de qué

[40] Cf. P. Marechal, *Essai sur l'étude comparée des mysticismes:* «Revue des Quest. Scientifiques» (1926) 2 p.81ss, y *Études sur la psychologie des mystiques* t.2 p.411-83.

manera se elaboran nuestras ideas a base de la iluminación por el entendimiento agente de los fantasmas de la imaginación; cuáles son las leyes que presiden nuestra vida afectiva y sentimental; naturaleza de nuestra alma y sus funciones como forma substancial del cuerpo y la influencia mutua y relaciones estrechísimas que de esa unión substancial se derivan para ambos. La segunda—psicología experimental—complementa los principios de la racional con datos procedentes de la observación y análisis de los *hechos* en sujetos normales y patológicos. El estudio de los estados morbosos, tanto físicos como psíquicos, es de importancia capital para distinguir con acierto lo sobrenatural de lo preternatural y de lo puramente natural en muchos fenómenos aparentemente sobrenaturales o místicos. Hoy se ha comprobado mil veces que hay que atribuir a causas patológicas puramente naturales muchos fenómenos que antiguamente se atribuían a causas sobrenaturales o preternaturales (Dios o el demonio). Lo cual es de gran importancia para juzgar, v.gr., de las llamadas *infestaciones demoníacas*, de las visiones, locuciones, sequedades y arideces, euforias y consolaciones, etc., que, sin negar, ni mucho menos, su posible trascendencia o sobrenaturalidad, muchas veces obedecerán a causas pura y simplemente naturales en un sujeto habitual o transitoriamente patológico [41].

2) La experiencia propia.—Ninguna otra fuente de información podrá suplir enteramente a la experiencia propia para juzgar con acierto en los caminos de Dios. Se ha comprobado mil veces cuando escritores racionalistas han tratado de interpretar—acaso de buena fe, no hay inconveniente en admitirlo en algunos de ellos—las experiencias de los místicos [42]. Totalmente ajenos a la vida sobrenatural, careciendo incluso de las luces de la fe, están radicalmente incapacitados para comprender la vida cristiana. El elemento sobrenatural, que es el *todo* de esa vida, se les escapa por completo.

Ni basta poseer la vida de la gracia en sus grados incipientes para juzgar acertadamente de ciertos fenómenos místicos. Hay cosas que sólo se captan a base de una perfecta *afinidad espiritual* con ellas mismas. Es aquel principio tan fecundo y tantas veces recordado por Santo Tomás de que «cada uno suele juzgar de las cosas según sus disposiciones» [43]. En este mismo sentido escribía Báñez: «En igualdad de circunstancias será más docto en teología el que posea la caridad que el que no la tenga; porque sin ella no se poseen los dones del Espíritu Santo unidos a la fe, que ilumina la mente y da inteligencia a los pequeñuelos» [44]. Y si esto es cierto aplicado al estudio de la teología en general, *a fortiori* hay que decirlo de la teología de la perfección.

3) El trato con las almas.—A la experiencia propia hay que añadir el trato directo y constante con las almas. Quien aspire a conocer a fondo los caminos de Dios, no puede contentarse con el estudio teórico de la mística, ni siquiera con la experiencia propia, aunque sea un santo de primera categoría; se impone el trato directo y constante con las almas. No todas ascienden a la cumbre de la perfección por el mismo sendero y con los mismos procedimientos ascético-místicos. No basta conocer un camino; es preciso conocer el mayor número posible de ellos. Y aunque esta induc-

[41] Es útil a este respecto la lectura del precioso libro del P. J. de Tonquédec *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Razón y Fe, 1948).

[42] Véanse, por ejemplo, los estudios de J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París 1924); el del P. Rousselot, *Les mystiques espagnoles* (2.ª ed., París 1869); y el de H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grandes mystiques chrétiennes* (París 1908).

[43] *In Epist. ad Hebr.* c.5 lect.2.

[44] Báñez, *In I* 1.4 *ad 2 confirmationem* 2 arg.

ción tenga que ser forzosamente incompleta—ya que cada alma va por su camino, y es imposible conocerlas todas—, sin embargo, de la constante observación de las diferentes vías por donde Dios santifica a las almas aprenderá el teólogo dos cosas muy importantes, a saber: a no proclamar en teoría *determinados métodos y procedimientos* como los únicos posibles y acertados para la santificación de las almas y a respetar en la práctica la *iniciativa de Dios*, que lleva a cada alma por un camino especial hacia la cumbre de la perfección.

7. División

35. No hay tampoco uniformidad de criterio entre los autores para la división de las diferentes partes de que debe constar nuestra ciencia.

El P. De Guibert divide su *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica* en cuatro partes fundamentales: 1) Esencia de la perfección espiritual y de las causas que la promueven o impiden. 2) Medios y ejercicios con los cuales el hombre tiende a la perfección. 3) Grados con los cuales suele Dios conducir al hombre a la perfección. 4) Diferentes estados de vida con los cuales puede el hombre tender a la perfección y ejercitarla [45].

El P. Schrijvers se fija en las cuatro causas: final, eficiente, material y formal, dividiendo a base de ellas sus *Principios de la vida espiritual* [46].

Tanquerey divide su *Compendio de teología ascética y mística* en dos partes: una teórica, que titula «los principios», y otra más psicológica y experimental, de aplicación de los principios a base de «las tres vías» [47].

El P. Garrigou-Lagrange adoptó para *Las tres edades de la vida interior* la división en cinco partes: 1) Las fuentes de la vida interior y su fin. 2) La purificación del alma de los principiantes. 3) Los progresos del alma guiada por la luz del Espíritu Santo. 4) De la unión de las almas perfectas con Dios. 5) De las gracias extraordinarias [48].

El P. Crisógono divide su *Compendio de ascética y mística* en cuatro partes: 1) Principios de la vida sobrenatural. 2) La ascética. 3) La mística. 4) Resumen histórico [49].

Otros autores proponen otras divisiones que, más o menos, se aproximan a las que acabamos de recoger por vía de ejemplo [50].

[45] Cf. De Guibert, o.c., n.12.
[46] Cf. Schrijvers, o.c., p.73-4.
[47] Cf. Tanquerey, o.c., n.48.
[48] Cf. Garrigou-Lagrange, o.c., p.24-25.
[49] Cf. P. Crisógono, o.c., pról.
[50] Pueden verse muchas de ellas en Heerinckx, *Introductio in Theologiam Spiritualem* p.135ss.

Nosotros vamos a dividir nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN en cuatro partes principales en la siguiente forma:

Primera parte: Principios fundamentales de la vida cristiana.

Segunda parte: El organismo sobrenatural y la perfección cristiana.

Tercera parte: El desarrollo normal de la vida cristiana.

Cuarta parte: Los fenómenos místicos extraordinarios.

PRIMERA PARTE

Principios fundamentales de la vida cristiana

CAPITULO I

El fin de la vida cristiana

La consideración del fin es lo primero que se impone en el estudio de una obra dinámica cualquiera. Y siendo la vida cristiana esencialmente dinámica y perfectible—al menos en nuestro estado actual de viadores—, es preciso que ante todo sepamos adónde vamos, o sea, cuál es el fin que pretendemos alcanzar. Por eso, Santo Tomás comienza la parte moral de su sistema—el retorno del hombre a Dios—por la consideración del último fin [1].

A la vida cristiana se le pueden señalar dos fines, o, si se quiere, uno solo con dos modalidades distintas: un fin *último* o absoluto y otro *próximo* o relativo. El primero es la gloria de Dios; el segundo, nuestra propia santificación. Vamos a examinarlos separadamente.

1. La gloria de Dios, fin último y absoluto de la vida cristiana

36. Es clásica la definición de la gloria: *clara notitia cum laude.* Por su misma definición, expresa, de suyo, algo *extrínseco* al sujeto a quien afecta. Sin embargo, en un sentido menos estricto, podemos distinguir en Dios una doble gloria: la *intrínseca,* que brota de su propia vida íntima, y la *extrínseca,* procedente de las criaturas.

La gloria *intrínseca* de Dios es la que El se procura a sí mismo en el seno de la Trinidad Beatísima. El Padre—por vía de generación intelectual—concibe de sí mismo una idea perfectísima: es su divino Hijo, su Verbo, en el que se reflejan su misma vida, su misma belleza, su misma inmensidad, su misma eternidad, sus mismas perfecciones infinitas. Y al contemplarse mutuamente, se establece entre las dos divinas personas —por vía de procedencia—una corriente de indecible amor, torrente impetuoso de llamas que es el Espíritu Santo. Este conocimiento y amor de sí mismo, esta alabanza eterna e

[1] I-II,1.

incesante que Dios se prodiga a sí mismo en el misterio incomprensible de su vida íntima, constituye la gloria *intrínseca* de Dios, rigurosamente infinita y exhaustiva, y a la que las criaturas inteligentes y el universo entero nada absolutamente pueden añadir. Es el misterio de su vida íntima en el que Dios encuentra una gloria intrínseca absolutamente infinita.

Dios es infinitamente feliz en sí mismo, y nada absolutamente necesita de las criaturas, que no pueden aumentarle su dicha íntima. Pero Dios es Amor [2], y el amor, de suyo, es *comunicativo*. Dios es el Bien infinito, y el bien tiende de suyo a expansionarse: *bonum est diffusivum sui*, dicen los filósofos. He ahí el porqué de la creación.

Dios quiso, en efecto, comunicar sus infinitas perfecciones a las criaturas, intentando con ello *su propia gloria extrínseca*. La glorificación de Dios por las criaturas es, en definitiva, la razón última y suprema finalidad de la creación [3].

La explicación de esto no puede ser más clara, incluso a la luz de la simple razón natural privada de las luces de la fe. Porque es un hecho filosóficamente indiscutible que todo agente obra por un fin, sobre todo el agente intelectual. Luego Dios, primer agente inteligentísimo, tiene que obrar siempre por un fin. Ahora bien, como ninguno de los atributos o acciones de Dios se distingue de su propia divina esencia, sino que se identifica totalmente con ella, si Dios hubiera intentado en la creación un fin distinto de sí mismo, hubiera referido y subordinado su acción creadora a ese fin—porque todo agente pone su acción al servicio del fin que intenta al obrar—, con lo cual se hubiera subordinado Dios mismo, puesto que su acción es El mismo. Y así, ese fin estaría por encima de Dios; es decir, que Dios no sería Dios. Es, pues, absolutamente imposible que Dios intente con alguna de sus acciones un fin cualquiera distinto de sí mismo. Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria; las criaturas no pueden existir sino en El y para El [4].

[2] 1 Io 4,16.

[3] Bellísimamente expresa Santo Tomás de qué manera con su gloria intrínseca y extrínseca se reúne en Dios en grado perfectísimo la plenitud de todas las felicidades posibles: «Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y certísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por deleite tiene el goce de sí mismo y de todas las otras cosas; por riqueza, la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas» (1,26,4).

[4] Cf. I,44,4.—Nótese—para mayor inteligencia de la finalidad de la creación—que a Dios le conviene obrar por el fin no solamente *ex parte operis seu operati*, sino también *ex parte operantis*; aunque no como las criaturas, por el deseo o apetito de un fin que no posee con perfección en realidad, sino por el solo *amor* del fin que ya posee siempre actualmente en sí mismo, que no es otra cosa que su bondad identificada con su propia esencia. Por eso

Y esto no solamente no supone un «egoísmo trascendental» en Dios—como se atrevió a decir, con blasfema ignorancia, un filósofo impío—, sino que es el colmo de la generosidad y desinterés. Porque no buscó con ello su propia utilidad—nada absolutamente podían añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera las cosas, que las criaturas encuentran su propia felicidad glorificando a Dios. Por eso dice Santo Tomás que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por *indigencia*, como buscando algo que necesita, sino únicamente por *bondad*, para comunicar a sus criaturas su propia rebosante felicidad [5].

Por eso la Sagrada Escritura está llena de expresiones en las que Dios reclama y exige para sí su propia gloria. «Soy yo, Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido» (Is 42,8); «Es por mí, por amor de mí lo hago, porque no quiero que mi nombre sea escarnecido, y mi gloria a nadie se la doy» (Is 48,11); «Oyeme, Jacob, y tú, Israel, que yo te llamo; soy yo, yo, el primero y aún también el postrero» (ibid., 12); «Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios; el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8), etc., etc.

¡La gloria de Dios! He aquí el alfa y la omega, el principio y el fin de toda la creación. La misma encarnación del Verbo y la redención del género humano no tienen otra finalidad última que la gloria de Dios: «Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios *todo en todas las cosas*» (1 Cor 15,28). Por eso nos exhorta el Apóstol a no dar un solo paso que no esté encaminado a la gloria de Dios: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 10,31); ya que, en definitiva, no hemos sido predestinados en Cristo más que para convertirnos en una perpetua *alabanza de gloria* de la Trinidad Beatísima: «Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, *para alabanza de la gloria de su gracia*» (Eph 1,4-5; cf. v. 12 et 14). Todo absolutamente tiene que subordinarse a esta suprema finalidad. El alma misma no ha de procurar su salvación o santificación sino en cuanto que con ella glorificará más y más a Dios. La propia salvación o santifica-

dice Santo Tomás (en *De pot.* 3,15 ad 14): «La *comunicación* de la bondad no es el último fin, sino *la misma divina bondad*, por amor a la cual quiere Dios comunicarla; porque no obra por su bondad como apeteciendo lo que no tiene, sino como queriendo comunicar lo que tiene; ya que no obra por el *apetito* del fin, sino *por amor* al fin». De donde resulta que el fin último de todas las criaturas es la gloria de Dios, o, más exactamente, *el mismo Dios*, a quien hay que glorificar. «Todo el universo—añade Santo Tomás en otro lugar (I,65,2)—con todas sus partes se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina por cierta imitación y para gloria de Dios» (cf. Ramírez, *De hominis beatitudine* t.1 n.932-38).

[5] «El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la liberalidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sola su bondad» (I,44,4 ad 1; cf. 19,2 ad 3).

ción no puede convertirse jamás en fin último. Hay que desearlas y trabajar sin descanso en su consecución; pero únicamente porque Dios lo quiere, porque ha querido glorificarse haciéndonos felices, porque nuestra propia felicidad no consiste en otra cosa que en la *eterna alabanza de la gloria* de la Trinidad Beatísima [6].

Tal es la finalidad última y absoluta de toda la vida cristiana. En la práctica, el alma que aspire a santificarse ha de poner los ojos, como blanco y fin al que enderece sus fuerzas y anhelos, en la gloria misma de Dios. Nada absolutamente ha de prevalecer ante ella, ni siquiera el deseo de la propia salvación o santificación, que ha de venir en segundo lugar, como el medio más oportuno para lograr plenamente aquélla. Ha de procurar parecerse a San Alfonso María de Ligorio, de quien se dice que «no tenía en la cabeza más que la gloria de Dios» [7] y tomar por divisa la que San Ignacio legó a su Compañía: «A la mayor gloria de Dios». En definitiva, esta actitud es la que han adoptado todos los santos en pos de San Pablo, que nos dejó la consigna más importante de la vida cristiana al escribir a los corintios: *Omnia in gloriam Dei facite:* hacedlo todo a gloria de Dios [8].

La santificación de nuestra propia alma no es, pues, el fin último de la vida cristiana. Por encima de ella está la gloria de la Trinidad Beatísima, fin absoluto de todo cuanto existe. Y esta verdad, con ser tan elemental para los que comprendan la trascendencia divina, no aparece, sin embargo, dominando en la vida de los santos sino muy tarde, cuando ya su alma se ha consumado por el amor en la unidad de Dios. Sólo en las cumbres de la unión transformante, identificados plenamente con Dios, sus pensamientos y quereres se identifican también con el pensamiento y el querer de Dios. Solamente Cristo y María, desde el instante primero de su existencia, han realizado con perfección este programa de glorificación divina, que es el término donde viene a desembocar todo el proceso de santificación acá en la tierra [9].

En la práctica, nada debe preocupar tanto a un alma que aspire a santificarse como el constante olvido de sí misma y la plena rectificación de su intención a la mayor gloria de Dios. «En el cielo de mi alma—decía sor Isabel de la Trinidad—, la gloria del Eterno, nada más que la gloria del Eterno» [10]: he aquí la consigna suprema de toda la vida cristiana. En la cumbre más elevada de la montaña del amor la esculpió San Juan de la Cruz con caracteres de oro: «Sólo mora en este Monte la honra y gloria de Dios».

2. La santificación del alma, fin próximo y relativo de la vida cristiana

37. Después de la glorificación de Dios, y perfectamente subordinada a ella, la vida cristiana tiene por finalidad la santificación de nuestra propia alma. El bautismo, puerta de entrada en la vida cristiana, siembra en nuestras almas una «semilla de Dios»: es la gracia santificante. Ese germen divino está llamado a desarrollarse plenamente, y esa plenitud de desarrollo

[6] Cf. sobre este magnífico asunto: TISSOT, *La vida interior simplificada* p.1.ª I.1, y PHILIPON, O.P., *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.4.
[7] SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* 1 p.3.ª c.4.
[8] 1 Cor 10,31.
[9] Cf. PHILIPON, o.c., c.4.
[10] Retiro de *Laudem gloriae* día 7.

es, cabalmente, la santidad. Todos estamos llamados a ella—al menos con un llamamiento remoto y suficiente, como explicaremos en su lugar—, aunque en grados muy distintos, según la medida de nuestra predestinación en Cristo [11].

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la santidad? ¿Qué significa ser santo? ¿Cuál es su constitutivo íntimo y esencial?

Son varias las fórmulas en uso para contestar a estas preguntas, pero todas coinciden en lo substancial. Las principales son las siguientes:

a) La santidad consiste en vivir de una manera cada vez más plena el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas.

b) Consiste en la perfecta configuración con Jesucristo, en nuestra plena *cristificación*.

c) En la perfección de la caridad, o sea en la perfecta unión con Dios por el amor.

d) En la perfecta conformidad de la voluntad humana con la divina.

De las dos últimas fórmulas hablaremos largamente en la segunda y tercera parte de nuestra obra [12]. Aquí vamos a exponer únicamente las dos primeras.

CAPITULO II

La Santísima Trinidad

Dividiremos este capítulo en dos artículos:

1.º La vida íntima de Dios.
2.º La inhabitación de la Trinidad en el alma del justo.

ARTICULO 1

La vida íntima de Dios

38. La razón humana, abandonada a sí misma, no hubiera podido sospechar jamás el misterio insondable de la vida íntima de Dios. Remontándose por la escala analógica del ser a través de las criaturas puede el entendimiento del hombre descubrir al *Dios uno*, Creador de todo cuanto existe, y precisar algunos de sus atributos más sublimes: su inmensidad, eternidad, simplicidad e infinita perfección. Pero jamás acertará a sospechar, ni menos a descubrir, el menor vestigio de la vida íntima de

[11] Cf. Eph 4,7.13; Rom 12,3; 1 Cor 12,11.

[12] Cf. *Naturaleza de la perfección cristiana* (n.147ss) y *Conformidad con la voluntad de Dios* (n.624ss).

Dios. Sólo por divina revelación podrá asomarse el hombre a ese abismo sin fondo ni riberas.

La revelación es un hecho. Dios ha hablado a los hombres, aunque de una manera gradual y progresiva. En el Antiguo Testamento aparece claramente como Creador del universo y supremo Legislador de la humanidad, pero el misterio de su vida íntima permanece todavía oculto. Sólo cuando, llegada la plenitud de los tiempos, dejó de hablarnos a través de los profetas y envió al mundo a su propio Hijo en forma humana, se descorrió por completo el velo, y el hombre contempló atónito el misterio inefable de la divina fecundidad:

«Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos. ¿Pues a cuál de los ángeles dijo alguna vez: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy?» (Hebr 1,1-5).

Dios es Padre. Tiene un Hijo, engendrado por él en el eterno *hoy* de su existencia. Contemplándose a sí mismo en el espejo purísimo de su propia divina esencia, el Padre engendra una Imagen perfectísima de sí mismo, que lo expresa y reproduce en toda su divina grandeza e inmensidad. Imagen perfectísima, Verbo mental, Idea, Prototipo, Palabra viviente y substancial del Padre, constituye una segunda persona en todo igual a la primera, excepto en la real oposición de paternidad y filiación, que hace que la primera sea *Padre* y la segunda *Hijo*.

El hombre, al entender cualquier cosa, prorrumpe también en un *verbo* mental, que no es otra cosa que la *idea* de la cosa entendida. Pero esta suerte de generación intelectual, que da origen a nuestras ideas, es diferentísima de la generación intelectual que da origen al Verbo eterno en el seno del Padre. Porque, en el hombre, la acción de entender se distingue realmente del hombre que entiende; es algo accidental, de naturaleza y existencia distintas del sujeto, y va siempre acompañada de sucesión, de composición de acto y potencia, de movimiento, etc. En Dios, por el contrario, la acción de entender—lo mismo que la de amar—se identifica con su propia esencia divina, porque su entender y su querer constituyen su mismo ser. Por eso en las dos procesiones divinas, o sea, la que da origen el Hijo por vía de generación intelectual y la que da origen al Espíritu Santo por vía de amor procedente del Padre y del Hijo, no se da sucesión alguna, ni prioridad o posterioridad, ni com-

posición de acto y de potencia, ni movimiento, ni diversidad alguna de tiempo o de naturaleza; sino que son eternas con la misma eternidad de Dios. En las procesiones divinas se cumple en grado máximo aquel gran principio de Santo Tomás [1] en virtud del cual cuanto una naturaleza es más perfecta y elevada tanto más íntimas son sus emanaciones, hasta llegar en Dios a la total identidad de las procesiones con la misma esencia divina [2].

Por eso la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Hijo o Verbo del Padre, es Dios como el Padre, posee juntamente con él y el Espíritu Santo la plenitud de la divinidad. Es *Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero*, como decimos en el Credo de la misa. El mismo Cristo lo proclamó abiertamente cuando dijo: *El Padre y yo somos una misma cosa* (Io 10,30).

La tercera persona de la Santísima Trinidad recibe en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana el nombre misterioso de *Espíritu Santo*. Es el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, el Amor subsistente que les abraza y consuma en la unidad.

El Padre—en efecto—viendo reflejado en su propia divina esencia a su Verbo divino, que es la Imagen perfectísima de sí mismo, le ama con un amor sin límites. Y el Verbo, que es la Luz del Padre, su Pensamiento eterno, su Gloria, su Hermosura, el Esplendor de todas sus perfecciones infinitas, devuelve a su Padre un amor semejante, igualmente eterno e infinito. Y al encontrarse la corriente impetuosa de amor que brota del Padre con la que brota del Hijo, salta—por decirlo así—un torrente de llamas, que es el Espíritu Santo: amor único, aunque es mutuo, viviente y subsistente; abrazo, vínculo, beso inefable que consume al Padre y al Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

Tal es, en sus líneas fundamentales, y tal como podemos vislumbrarlo a través de los datos que nos proporciona la divina revelación, el misterio insondable de la vida íntima de Dios.

Escuchemos al gran maestro de la vida espiritual, dom Columba Marmion, explicando con piedad y unción estas ideas tan elevadas y sublimes [3]:

«Dios es la plenitud del ser, el océano sin riberas de la perfección y de la vida. No podremos nunca figurarnos cómo es Dios, pues tan pronto como intentamos hacerlo, le atribuimos una forma concreta, y, por consi-

[1] Cf. *Suma contra los gentiles* IV 11.
[2] Cf. Cuervo, O.P., introducción a la cuestión 27 de la primera parte de la *Suma Teológica*, edición bilingüe, BAC t.2 (Madrid 1948) p.39.
[3] Cf. *Jesucristo en sus misterios* 2.ª ed. (Barcelona 1941) c.3 p.35-37.

guiente, con límites. Por mucho que queramos ensanchar esos límites, no alcanzaremos jamás la infinitud de Dios: Dios es el Ser mismo, el Ser necesario, el Ser subsistente por sí mismo, que posee en su plenitud todas las perfecciones.

Pues bien: he aquí una maravilla que nos descubre la revelación: En Dios hay fecundidad, posee una paternidad espiritual e inefable. Es Padre, y como tal, principio de toda la vida divina en la Santísima Trinidad. Dios, Inteligencia infinita, se comprende perfectamente; en un solo acto ve todo lo que es y cuanto hay en El; de una sola mirada abarca, por así decirlo, la plenitud de sus perfecciones, y en una sola idea, en una palabra, que agota su conocimiento, expresa ese mismo conocimiento infinito. Esa idea concebida por la inteligencia eterna, esa palabra por la cual se expresa Dios a Sí mismo, es el Verbo. La fe nos dice también que ese Verbo es Dios, porque posee, o mejor dicho, es con el Padre una misma naturaleza divina.

Y porque el Padre comunica a ese Verbo una naturaleza no sólo semejante, sino idéntica a la suya, la Sagrada Escritura nos dice que le engendra, y por eso llama al Verbo el *Hijo*. Los libros inspirados nos presentan la voz inefable de Dios, que contempla a su Hijo y proclama la bienaventuranza de su eterna fecundidad: «Del seno de la divinidad, antes de crear la luz, te engendré» (Ps 109,3); «Tú eres mi Hijo muy amado, en quien tengo todas mis complacencias» (Mc 1,11).

Ese Hijo es perfecto, posee con el Padre todas las perfecciones divinas, salvo la propiedad de *ser Padre*. En su perfección iguala al Padre por la unidad de naturaleza. Las criaturas no pueden comunicar sino una naturaleza *semejante* a la suya: *simili sibi*. Dios engendra a Dios y le da su propia naturaleza, y, por lo mismo, engendra lo infinito y se contempla en otra persona que es su igual, y tan igual que entrambos son una misma cosa, pues poseen una sola naturaleza divina, y el Hijo agota la fecundidad eterna, por lo cual es una misma cosa con el Padre: *Unigenitus Dei Filius... Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30).

Finalmente, ese Hijo muy amado, igual al Padre y, con todo, distinto de El y persona divina como El, no se separa del Padre. El Verbo vive siempre en la inteligencia infinita que le concibe; el Hijo mora siempre en el seno del Padre, que le engendra.

Mora por unidad de naturaleza y mora también por el amor que Padre e Hijo se tienen. De ese amor, como de principio único, procede el Espíritu Santo, amor substancial del Padre y del Hijo.

Veis ahora cuál es el orden misterioso de las comunicaciones inefables de la vida íntima de Dios en la Santísima Trinidad. El Padre, plenitud de la vida, engendra un Hijo; y del Padre y del Hijo, como de un solo principio, procede el Espíritu de Amor. Los tres poseen la misma eternidad, la misma infinitud de perfección, la misma sabiduría, el mismo poder, la misma santidad, porque la naturaleza divina es idéntica en las tres personas.

Pero cada persona posee propiedades exclusivas: ser Padre, ser Hijo, proceder del Padre y del Hijo. Propiedades que establecen entre las personas relaciones inefables y distinguen unas de otras. Existe un orden de origen, sin que haya ni prioridad de tiempo, ni superioridad jerárquica, ni relación de dependencia.

Así nos habla la revelación. No hubiéramos podido llegar a conocer tales verdades si no nos hubieran sido reveladas; pero Jesucristo no las quiso dar a conocer para ejercicio de nuestra fe y mayor alegría de nuestras almas. Cuando contemplemos a Dios en la eternidad, veremos que es esencial a la vida infinita, y natural al Ser divino, ser uno en tres personas».

ARTICULO 2

La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo

39. S.TH., I,43; SUÁREZ, *De Trinitate*, 12,5; TERRIEN, *La gracia y la gloria* 1.4 (Madrid 1943); FROGET, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes* (París 1900); GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* 2 (1927) 6-87; GALTIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Roma 1950); RETAILLEAU, *La sainte Trinité dans les âmes justes* (Angers 1932); PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.3; M. CUERVO, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia* (Salamanca 1945).

Vamos a examinar las siguientes cuestiones fundamentales: *existencia, naturaleza, finalidad* y *modo de vivir* el sublime misterio de la inhabitación divina en nuestras almas.

40. 1. **Existencia.**—La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo es una de las verdades más claramente manifestadas en el Nuevo Testamento [1]. Con insistencia que muestra bien a las claras la importancia soberana de este misterio, vuelve una y otra vez el sagrado texto a inculcarnos esta sublime verdad. Recordemos algunos de los testimonios más insignes:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Io 14,23).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io 4,16).

«¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6,19).

«Pues vosotros sois templo de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

«Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» (2 Tim 1,14).

Como se ve, la Sagrada Escritura emplea diversas fórmulas para expresar la misma verdad: Dios habita dentro del alma en gracia. Con preferencia se atribuye esa inhabitación al Espíritu Santo, no porque quepa una presencia *especial* del Espíritu Santo que no sea común al Padre y al Hijo [2], sino por una muy conveniente *apropiación*, ya que es ésta la gran

1 Como es sabido, aunque en el Antiguo Testamento hay algunos rastros y vestigios del misterio trinitario—sobre todo en la doctrina del «Espíritu de Dios» y de la «Sabiduría»—, sin embargo, la plena revelación del misterio de la vida íntima de Dios estaba reservada al Nuevo Testamento.

2 Así lo pensaron algunos teólogos, como Lessio, Petau, Tomassino, Scheeben, etc.; pero la inmensa mayoría afirman la doctrina contraria, que se deduce claramente de los datos de la fe y de la doctrina de la Iglesia (Denz. 281-703). Cf. TERRIEN, *La gracia y la gloria* 1.6 c.6 y apénd.5; FROGET, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes* apénd. p.442s; GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes* p.1.ª c.1 (Roma 1950).

obra del amor de Dios al hombre y es el Espíritu Santo Amor esencial en el seno de la Trinidad Santísima.

Los Santos Padres, sobre todo San Agustín, tienen página bellísimas comentando el hecho inefable de la divina inhabitación en el alma del justo.

41. 2. **Naturaleza.**—Mucho han escrito y discutido los teólogos acerca de la naturaleza de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Nosotros vamos a recoger aquí las principales opiniones sustentadas por los teólogos, sin pretender dirimir una cuestión que sólo secundariamente afecta al objeto y finalidad de nuestra obra. He aquí esas opiniones:

1.ª La inhabitación consiste formalmente en una unión física y amistosa entre Dios y el hombre *realizada por la gracia*, en virtud de la cual Dios, uno y trino, se da al alma y está personal y substancialmente presente en ella, haciéndola participante de su vida divina.

He aquí cómo explica esta doctrina el P. Galtier, que es uno de sus devotos partidarios. La gracia es como un sello en materia fluida. Y así como es indispensable para la permanencia de la sigilación en la materia fluida la permanente aplicación del sello, ya que de lo contrario desaparecería la sigilación, de manera semejante para que permanezca la gracia en el alma —que es como la sigilación asimilativa del alma a la divina naturaleza—es menester que permanezca siempre esta divina naturaleza físicamente presente [3].

Esta interpretación es rechazada por muchos teólogos por cuanto no parece trascender el modo común de existir que Dios tiene por esencia en todas las cosas creadas.

2.ª Otros teólogos, desde el siglo XIV en adelante, interpretaron el pensamiento del Angélico Doctor como si hubiera puesto la causa formal de la inhabitación en el solo conocimiento y amor sobrenaturales, independientemente de la presencia de inmensidad, esto es, en la sola presencia intencional. Suárez quiso completar esta doctrina con la de la amistad sobrenatural, que establece la caridad entre Dios y el alma, y que reclama y exige, según él, la presencia *real*—no sólo intencional—de Dios en el alma; de tal manera—dice—, que por la fuerza de esa amistad Dios vendría realmente al alma aunque no estuviera ya en ella por ningún otro título (verbigracia, por la presencia de inmensidad) [4].

Pero esta explicación suareciana no ha satisfecho a la mayor parte de los teólogos; porque la amistad, como quiera que pertenezca al orden afectivo, no se comprende cómo pueda hacer formalmente presentes a las personas divinas. El amor en cuanto tal no puede hacer físicamente presente al amado, ya que es de orden puramente intencional.

3.ª Un sector de la escuela tomista, a partir de Juan de Santo Tomás [5], interpreta al Angélico Doctor en el sentido de que, *presupuesta ante todo la presencia de inmensidad*, la gracia santificante, por razón de las operaciones de conocimiento y amor procedentes de la fe y la caridad, es la causa formal de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Según esta sentencia, el conocimiento y el amor no constituyen la presencia de Dios en nosotros, sino que, presupuesta esta presencia por la general de inmen-

[3] Cf. P. Galtier, *La habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950) p.217-240.
[4] Cf. Suárez, *De Trinitate* 12,5,13.
[5] Cf. Ioannes a S.Thoma, *Cursus theologicus* in I q.43 d.17.

sidad, la presencia especial de las personas divinas consiste en su conocimiento y amor sobrenaturales, o sea en las operaciones provenientes de la gracia.

Esta teoría, mucho más aceptable que la anterior, parece tener en contra, sin embargo, una dificultad insuperable. Si las operaciones de conocimiento y amor provenientes de la gracia santificante fueran la causa formal de la inhabitación trinitaria, habría que negar el hecho de la inhabitación en los niños bautizados antes del uso de la razón, en los justos dormidos o simplemente distraídos y en toda alma santa que dejara de pensar y de amar, en un momento dado, en las divinas personas. A esta dificultad replican los partidarios de esta teoría que aun en esos casos se daría cierta presencia permanente de la Trinidad por la posesión de los hábitos sobrenaturales de la fe y la caridad, capaces de producir esa presencia. Pero esta respuesta no satisface a muchos teólogos, por cuanto la posesión de esos hábitos sobrenaturales nos daría únicamente la facultad o poder de *producir* la inhabitación al reducirlos al acto, pero siempre sería verdad que mientras tanto no tendríamos inhabitación propiamente dicha.

4.ª Otros teólogos [6], finalmente, propugnan la unión de la primera y tercera de estas teorías para explicar adecuadamente el hecho de la divina inhabitación. Según ellos, las personas divinas se hacen presentes de algún modo por la eficiencia y conservación de la gracia santificante, ya que esta gracia nos da verdaderamente una participación física y formal de la naturaleza divina en cuanto tal—cosa que no ocurre en la eficiencia y conservación de las cosas puramente naturales—y, por lo mismo, nos da una participación en el misterio de la vida íntima de Dios, aun conservando intacto el principio teológico certísimo de que en las operaciones *ad extra* obra Dios como uno y no como trino. Presente ya de algún modo la Trinidad en el alma por la gracia, el justo entra en contacto con ella por las operaciones de conocimiento y amor que brotan de la misma gracia. Por la producción de la gracia, Dios se une al alma como principio; y por las operaciones de conocimiento y amor, el alma se une a las divinas personas como término de esas mismas operaciones. De donde la inhabitación trinitaria es un hecho *ontológico* y *psicológico*; en primer lugar *ontológico* (por la producción y conservación de la gracia) y en segundo lugar *psicológico* (por el conocimiento y amor sobrenaturales).

Como se ve, las opiniones son muchas, y acaso ninguna de ellas nos dé una explicación enteramente satisfactoria del modo misterioso como se realiza la presencia real de las divinas personas en el alma del justo. En todo caso, para la vida de piedad y adelantamiento en la perfección, más que el *modo* como se realiza, interesa el *hecho* de la inhabitación, en el cual están absolutamente de acuerdo todos los teólogos católicos.

Prescindiendo, pues, de las diversas teorías formuladas para explicar el modo de la divina inhabitación, vamos a señalar en qué se distingue la presencia de inhabitación de las otras presencias de Dios que señala la teología.

Pueden distinguirse, en efecto, hasta *cinco* presencias de Dios completamente distintas:

1.ª Presencia personal e hipostática. Es la propia y exclusiva de Jesucristo-hombre. En él la persona divina del

[6] Cf. S. González, *De gratia* n.212: «Sacrae Theologiae Summa» (vol.3 p.611 2.ª ed. BAC, 1953).

Verbo no reside como en un templo, sino que constituye su propia personalidad, aun en cuanto hombre. En virtud de la unión hipostática Cristo-hombre es una persona *divina*, de ningún modo una persona humana.

2.ª PRESENCIA EUCARÍSTICA. En la Eucaristía está presente Dios de una manera *especial* que solamente se da en ella. Es el *ubi* eucarístico, que, aunque de una manera directa e inmediata afecta únicamente al cuerpo de Cristo, afecta también indirectamente a las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad: al Verbo por su unión personal con la humanidad de Cristo, y al Padre y al Espíritu Santo por la *circuminsesión* o presencia mutua de las tres divinas Personas entre sí, que las hace absolutamente inseparables.

3.ª PRESENCIA DE VISIÓN. Dios está presente en todas partes—como veremos en seguida—, pero no en todas se deja ver. La visión beatífica en el cielo puede considerarse como una presencia especial de Dios distinta de las demás. En el cielo está Dios *dejándose ver*.

4.ª PRESENCIA DE INMENSIDAD. Uno de los atributos de Dios es su *inmensidad*, en virtud de la cual Dios está realmente presente en todas partes, sin que pueda existir criatura o lugar alguno donde no se encuentre Dios. Y esto por tres capítulos:

a) POR ESENCIA, en cuanto que Dios está *dando el ser* a todo cuanto existe sin descansar un instante, de manera parecida a como la fábrica de electricidad está enviando sin cesar el fluido eléctrico que mantiene encendida la bombilla. Si Dios suspendiera un solo instante su acción conservadora sobre cualquier ser, desaparecería *ipso facto* ese ser en la nada, como la lámpara eléctrica se apaga instantáneamente cuando le cortamos la corriente. En este sentido Dios está presente incluso en un alma en pecado mortal y en el mismísimo demonio, que no podrían existir sin esa presencia divina.

b) POR PRESENCIA, en cuanto que Dios tiene continuamente ante sus ojos todos los seres creados, sin que ninguno de ellos pueda substraerse un solo instante a su mirada divina.

c) POR POTENCIA, en cuanto que Dios tiene sometidas a su poder todas las criaturas. Con una sola palabra las creó y con una sola podría aniquilarlas.

5.ª PRESENCIA DE INHABITACIÓN. Es la presencia *especial* que establece Dios, uno y trino, en el alma justificada por la gracia.

¿En qué se distingue esta presencia de *inhabitación* de la presencia general de *inmensidad?*

Ante todo hay que decir que la presencia especial de inhabitación supone y preexige la presencia general de inmensidad, sin la cual no sería posible. Pero añade a esta presencia general

dos cosas fundamentales, a saber: la *paternidad* y la *amistad* divinas, la primera fundada en la *gracia santificante* y la segunda en la *caridad.*

Vamos a explicar un poco estas realidades inefables.

a) LA PATERNIDAD. Propiamente hablando, no puede decirse que Dios sea *Padre* de las criaturas en el orden puramente natural. Es verdad que todas han salido de sus manos creadoras, pero este hecho constituye a Dios *Autor* o *Creador* de todas ellas, pero de ningún modo le hace *Padre* de las mismas. El artista que esculpe una estatua en un trozo de madera o de mármol es el *autor* de la estatua, pero de ningún modo su *padre.* Para ser padre es preciso transmitir la propia vida, esto es, la propia naturaleza específica, a otro ser viviente de la misma especie.

Por eso, si Dios quería ser nuestro Padre, además de nuestro Creador, era preciso que nos transmitiese su propia naturaleza divina en toda su plenitud—y éste es el caso de Jesucristo, Hijo de Dios por naturaleza—o, al menos, una *participación* real y verdadera de la misma: y éste es el caso del alma justificada. En virtud de la *gracia santificante,* que nos da una participación misteriosa, pero muy real y verdadera de la misma naturaleza divina [7], el alma justificada se hace verdaderamente *hija de Dios,* por una adopción *intrínseca* muy superior a las adopciones humanas puramente jurídicas y extrínsecas. Y desde ese momento, Dios, que ya residía en el alma por su presencia general de inmensidad, *comienza a estar en ella como Padre* y a mirarla como verdadera hija suya. Este es el primer aspecto de la presencia de *inhabitación,* incomparablemente superior, como se ve, a la simple presencia de inmensidad. La presencia de *inmensidad* es común a todo cuanto existe (incluso a las piedras y a los mismos demonios). La de *inhabitación,* en cambio, es propia y exclusiva de los hijos de Dios. Supone siempre la gracia santificante y, por lo mismo, no podría darse sin ella.

b) LA AMISTAD. Pero la gracia santificante no va nunca sola. Lleva consigo el maravilloso cortejo de las virtudes infusas, entre las que destaca, como la más importante y principal, la *caridad* sobrenatural. Como explicaremos en su lugar, la caridad establece una verdadera y mutua *amistad* entre Dios y los hombres: es su esencia misma [8]. Por eso al infundirse en el alma, juntamente con la gracia santificante, la caridad sobrenatural, Dios comienza a estar en ella de una manera enteramente nueva: ya no está simplemente como *autor,* sino también como verdadero *amigo.* He ahí el segundo entrañable aspecto de la divina inhabitación.

Presencia íntima de Dios, uno y trino, como *Padre* y como *Amigo.* Este es el hecho colosal, que constituye la esencia misma de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada por la gracia y la caridad.

42. 3. **Finalidad.**—La inhabitación trinitaria en nuestras almas tiene una finalidad altísima, como no podía menos de ser así. Es el gran don de Dios, el primero y el mayor de todos los dones posibles, puesto que nos da la posesión real y verdadera

[7] Cf. 2 Petr 1,4.
[8] Cf. II-II 23,1.

del mismo Ser infinito de Dios. La misma gracia santificante, con ser un don de valor inapreciable, vale infinitamente menos que la divina inhabitación. Esta última recibe en teología el nombre de gracia *increada*, a diferencia de la gracia habitual o santificante, que se designa con el de gracia *creada*. Hay un abismo entre una criatura—por muy perfecta que sea—y el mismo Creador.

La inhabitación equivale en el cristiano a la unión hipostática en la persona de Cristo, aunque no sea ella, sino la gracia habitual, la que nos constituye formalmente hijos adoptivos de Dios. La gracia santificante penetra y empapa formalmente nuestra alma *divinizándola*. Pero la divina inhabitación es como la encarnación o inserción en nuestras almas de lo absolutamente divino: del mismo ser de Dios, tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas.

Dos son las principales finalidades de la divina inhabitación en nuestras almas. Vamos a exponerlas en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para hacernos participantes de su vida íntima divina y transformarnos en Dios.

43. La vida íntima de Dios consiste, como ya dijimos, en la procesión de las divinas personas—el Verbo, del Padre por vía de generación intelectual; y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo por vía de procedencia afectiva—y en la infinita complacencia que en ello experimentan las divinas personas entre sí.

Ahora bien: por increíble que parezca esta afirmación, la inhabitación trinitaria en nuestras almas tiende, como meta suprema, a hacernos participantes del misterio de la vida íntima divina *asociándonos a él* y transformándonos en Dios, en la medida en que es posible a una simple criatura. Escuchemos a San Juan de la Cruz—doctor de la Iglesia universal—explicando esta increíble maravilla [9]:

«Este *aspirar del aire* es una habilidad que el alma dice que le dará allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de *aspirar*, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita *para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo* que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación *si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado*.

Y esta tal *aspiración* del Espíritu Santo en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no

[9] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* c.39 n.3-4 y 7.

hay que decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello...

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella *por modo participado.* Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, *en que el alma se hace deiforme y Dios por participación,* ¿que increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, *la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad?* Pero *por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma;* porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza...

¡Oh almas criadas para estas grandezas y *para ellas llamadas!,* ¿qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y gloria os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!»

Hasta aquí, San Juan de la Cruz. Realmente el apóstrofe final del sublime místico fontivereño está plenamente justificado. Ante la perspectiva soberana de nuestra total transformación en Dios, el cristiano debería despreciar radicalmente todas las miserias de la tierra y dedicarse con ardor incontenible a intensificar cada vez más su vida trinitaria hasta remontarse poco a poco a las más altas cumbres de la unión mística con Dios. Es lo que sor Isabel de la Trinidad pedía sin cesar a sus divinos huéspedes:

«Que nada pueda turbar mi paz ni hacerme salir de Vos, ¡oh mi Inmutable!, sino que cada minuto me lleve más lejos en la profundidad de vuestro misterio».

No se vaya a pensar, sin embargo, que esa total transformación en Dios de que hablan los místicos experimentales como coronamiento supremo de la inhabitación trinitaria tiene un sentido panteísta de absorción de la propia personalidad en el torrente de la vida divina. Nada más lejos de esto. La unión panteísta no es propiamente unión, sino negación absoluta de la unión, puesto que uno de los dos términos—la criatura—desaparece al ser absorbido por Dios. La unión mística no es esto. El alma transformada en Dios no pierde jamás su propia personalidad creada. Santo Tomás pone el ejemplo, extraordinariamente gráfico y expresivo, del hierro candente que, sin perder su propia naturaleza de hierro, adquiere las propiedades del fuego y se hace fuego por participación [10].

[10] Cf. I-II 112,1; I 8,1; I 44,1, etc.

Comentando esta divina transformación a base de la imagen del hierro candente escribe con acierto el P. Ramière [11]:

«Es verdad que en el hierro abrasado está la semejanza del fuego, mas no es tal que el más hábil pintor pueda reproducirla sirviéndose de los más vivos colores; ella no puede resultar sino de la presencia y acción del mismo fuego. La presencia del fuego y la combustión del hierro son dos cosas distintas; pues ésta es una manera de ser del hierro, y aquélla una relación del mismo con una substancia extraña. Pero las dos cosas, por distintas que sean, son inseparables una de otra; el fuego no puede estar unido al hierro sin abrasarle, y la combustión del hierro no puede resultar sino de su unión con el fuego.

Así el alma justa posee en sí misma una santidad distinta del Espíritu Santo; mas ella es inseparable de la presencia del Espíritu Santo en esa alma, y, por tanto, es infinitamente superior a la más elevada santidad que pudiera alcanzar un alma en la que no morase el Espíritu Santo. Esta última alma no podría ser divinizada sino *moralmente*, por la semejanza de sus disposiciones con las de Dios; el cristiano, por el contrario, es divinizado *físicamente*, y, en cierto sentido, *substancialmente*, puesto que sin convertirse en una misma substancia y en una misma persona con Dios, posee en sí la substancia de Dios y recibe la comunicación de su vida».

Conclusión 2.ª La Santísima Trinidad inhabita en nuestras almas para darnos la plena posesión de Dios y el goce fruitivo de las divinas personas.

44. Dos cosas se contienen en esta conclusión, que vamos a examinar por separado:

a) PARA DARNOS LA PLENA POSESIÓN DE DIOS. Decíamos al hablar de la presencia divina de inmensidad que, en virtud de la misma, Dios estaba íntimamente presente en todas las cosas—incluso en los mismos demonios del infierno—por esencia, presencia y potencia. Y, sin embargo, un ser que no tenga con Dios otro contacto que el que proviene únicamente de esta presencia de inmensidad, propiamente hablando no *posee* a Dios, puesto que este tesoro infinito no le pertenece en modo alguno. Escuchemos de nuevo al P. Ramière [12]:

«Podemos imaginarnos a un hombre pobrísimo junto a un inmenso tesoro, sin que por estar próximo a él se haga rico, pues lo que hace la riqueza no es la proximidad, sino la *posesión* del oro. Tal es la diferencia entre el alma justa y el alma del pecador. El pecador, el condenado mismo, tienen a su lado y *en sí mismos* el bien infinito, y, sin embargo, permanecen en su indigencia, porque este tesoro no les pertenece; al paso que el cristiano en estado de gracia tiene en sí el Espíritu Santo, y con El la plenitud de las gracias celestiales *como un tesoro que le pertenece en propiedad* y del cual puede usar cuando y como le pareciere

¡Qué grande es la felicidad del cristiano! ¡Qué verdad, bien entendida por nuestro entendimiento, para ensanchar nuestro corazón! ¡Qué influjo

[11] ENRIQUE RAMIÈRE, S.I., *El Corazón de Jesús y la divinización del cristiano* (Bilbao 1936) p.229-30.

[12] O.c., p.216-17.

en nuestra vida entera si la tuviéramos constantemente ante los ojos! La persuasión que tenemos de la presencia real del cuerpo de Jesucristo en el copón nos inspira el más profundo horror a la profanación de ese vaso de metal. ¡Qué horror tendríamos también a la menor profanación de nuestro cuerpo, si no perdiéramos de vista este dogma de fe, tan cierto como el primero, a saber, *la presencia real en nosotros del Espíritu de Jesucristo!* ¿Es por ventura el divino Espíritu menos santo que la carne sagrada del Hombre-Dios? ¿O pensamos que da El a la santidad de esos vasos de oro y templos materiales más importancia que a la de sus templos vivos y tabernáculos espirituales?»

Nada, en efecto, debería llenar de tanto horror al cristiano como la posibilidad de perder este tesoro divino por el pecado mortal. Las mayores calamidades y desgracias que podamos imaginar en el plano puramente humano y temporal—enfermedades, calumnias, pérdida de todos los bienes materiales, muerte de los seres queridos, etc., etc.—son cosa de juguete y de risa comparadas con la terrible catástrofe que representa para el alma un solo pecado mortal. Aquí la pérdida es absoluta y rigurosamente *infinita*.

b) PARA DARNOS EL GOCE FRUITIVO DE LAS DIVINAS PERSONAS. Por más que asombre leerlo, es ésta una de las finalidades más entrañables de la divina inhabitación en nuestras almas.

El príncipe de la teología católica, Santo Tomás de Aquino, escribió en su *Suma Teológica* estas sorprendentes palabras [13]:

«No se dice que poseamos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar. Ahora bien, sólo por la gracia santificante *tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina* («potestatem *fruendi* divina persona»).»

Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para *gozar de la misma persona divina* («ut ipsa persona divina *fruatur*»)».

Los místicos experimentales han comprobado en la práctica la profunda realidad de estas palabras. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, sor Isabel de la Trinidad y otros muchos hablan de experiencias trinitarias inefables. Sus descripciones desconciertan, a veces, a los teólogos especulativos, demasiado aficionados, quizá, a medir las grandezas de Dios con la cortedad de la pobre razón humana, aun iluminada por la fe [14].

[13] I 43,3 c et ad 1.

[14] En realidad, las discrepancias entre teólogos y místicos son más aparentes que reales. La experiencia mística, por su propia inefabilidad, no es apta para ser expresada con los pobres conceptos humanos. De ahí que los místicos se vean constreñidos a emplear un lenguaje inadecuado que, a la luz de la simple razón natural, parece excesivo e inexacto, cuando, en realidad, se queda todavía muy por debajo de la experiencia inefable que trata de expresar. Véase, por ejemplo, el texto de San Juan de la Cruz que vamos a citar inmediatamente.

Escuchemos algunos testimonios explícitos de los místicos experimentales:

Santa Teresa. «Quiere ya nuestro buen Dios quitarle las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, *se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas*, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, *y estas personas distintas*, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una substancia y un poder y un saber y un solo Dios. De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. *Aquí se le comunican todas tres personas*, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendrían El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos.

¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; *en lo muy muy interior*, en una cosa muy honda—que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras—siente en sí esta divina compañía» [15].

San Juan de la Cruz. Ya hemos citado en la conclusión anterior un texto extraordinariamente expresivo. Oigámosle ponderar el deleite inefable que el alma experimenta en su sublime experiencia trinitaria:

«De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente, es imposible decirse; ni yo querría hablar de ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene... y así sólo se puede decir, y con verdad, que *a vida eterna sabe;* que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, *a vida eterna sabe*» [16].

Sor Isabel de la Trinidad. «He aquí cómo yo entiendo ser la «casa de Dios»: viviendo en el seno de la tranquila Trinidad, en mi abismo interior, en esta fortaleza inexpugnable del santo recogimiento, de que habla San Juan de la Cruz.

David cantaba: «Anhela mi alma y desfallece en los atrios del Señor» (Ps 83,3). Me parece que ésta debe ser la actitud de toda alma que se recoge en sus atrios interiores para contemplar allí a su Dios y ponerse en contacto estrechísimo con El. Se siente desfallecer en un divino desvanecimiento ante la presencia de este Amor todopoderoso, de esta majestad infinita que mora en ella. No es la vida quien la abandona, es ella quien desprecia esta vida natural y quien se retira, porque siente que no es digna de su esencia tan rica, y que se va a morir y a desaparecer en su Dios» [17].

Esta es, en toda su sublime grandeza, una de la finalidades más entrañables de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas: darnos una experiencia inefable del gran mis-

[15] Santa Teresa, *Moradas séptimas* 1,6-7.
[16] San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* canc.2 n.21.
[17] Sor Isabel de la Trinidad, *Ultimo retiro de «Laudem gloriae»*, día 16. Puede verse en Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*, al final.

terio trinitario, a manera de pregusto y anticipo de la bienaventuranza eterna. Las personas divinas se entregan al alma para que *gocemos de ellas*, según la asombrosa terminología del Doctor Angélico, plenamente comprobada en la práctica por los místicos experimentales. Y aunque esta inefable experiencia constituye, sin duda alguna, el grado más elevado y sublime de la unión mística con Dios, no representa, sin embargo, un favor de tipo «extraordinario» a la manera de las gracias «gratis dadas»; entra, por el contrario, en el desarrollo normal de la gracia santificante, y *todos los cristianos están llamados a estas alturas* y a ellas llegarían, efectivamente, si fueran perfectamente fieles a la gracia y no paralizaran con sus continuas resistencias la acción santificadora progresiva del Espíritu Santo. Escuchemos a Santa Teresa proclamando abiertamente esta doctrina;

«Mirad *que convida el Señor a todos;* pues es la misma verdad, no hay que dudar. *Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos*, y aunque nos llamara, no dijera: «Yo os daré de beber» (Io 7,37). Pudiera decir: venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que a *todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará este agua viva*» [18].

Vale la pena, pues, hacer de nuestra parte todo cuanto podamos para *disponernos* con la gracia de Dios a gozar, aun en este mundo, de esta inefable experiencia trinitaria. Vamos a recordar los principales medios para ello.

4. Modo de vivir el misterio de la divina inhabitación

Exponiendo la espiritualidad eminentemente trinitaria de sor Isabel de la Trinidad, señala con mucho acierto el P. Philipon la manera con que vivía este misterio la célebre carmelita de Dijon [19]. Sus rasgos esenciales pueden reducirse a estos cuatro: *fe viva, caridad ardiente, recogimiento profundo* y *actos fervientes de adoración*. Vamos a examinarlos brevemente uno por uno.

a) Fe viva

45. Escuchemos al P. Philipon en el lugar citado:

«Para avanzar con seguridad en «esta ruta magnífica de la Presencia de Dios», la fe es el acto esencial, el único que nos da acceso al Dios vivo pero oculto. «Para acercarse a Dios es preciso creer» (Hebr 11,6); es San Pablo

[18] SANTA TERESA, *Camino de perfección* 19,15; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.2 v.27.

[19] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.3.

quien habla así. Y añade todavía: «La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos» (Hebr 11,1). Es decir, que la fe nos hace de tal manera ciertos y presentes los bienes futuros, que por ella cobran realidad en nuestra alma y subsisten en ella antes de que los gocemos. San Juan de la Cruz dice que ella «nos sirve de pie para ir a Dios» y que es «la posesión en estado oscuro». Unicamente ella puede darnos luces verdaderas sobre Aquel a quien amamos, y nuestra alma debe escogerla como medio para llegar a la unión bienaventurada. Ella es la que vierte a raudales en nuestro interior todos los bienes espirituales».

Esta fe viva nos ha de empujar incesantemente a recordar el gran misterio permanente en nuestras almas. El ejercicio de la *presencia de Dios*—cuya gran eficacia santificadora nos parece ocioso ponderar—cobra aquí toda su fuerza y su razón de ser. Es preciso recordar, con la mayor frecuencia que la debilidad humana nos permita, que «somos templos de Dios» y que «el Espíritu de Dios habita dentro de nosotros mismos». En realidad, éste debería ser el pensamiento único, la idea fija y obsesionante de toda alma que aspire de verdad a santificarse. Este es el punto de vista verdaderamente básico y esencial. Todo lo que nos distraiga o aparte de este ejercicio fundamental representa para nosotros la disipación y el extravío de la ruta directa que conduce a Dios.

No es preciso, para ello, *sentir* a Dios. La fe es enteramente suprasensible e incluso suprarracional. En el mejor de los casos, nos deja entrever a Dios en un misterioso *claroscuro* y, con frecuencia, no es otra cosa que un *cara a cara en las tinieblas*. El alma que quiera santificarse de veras ha de prescindir en absoluto de sus sensibilidades y caminar hacia Dios, valiente y esforzada, en medio de todas las soledades y tinieblas. Así lo practicaba la carmelita de Dijon [20].

«Soy la pequeña reclusa de Dios, y cuando entro en mi querida celda para continuar con El el coloquio comenzado, una alegría divina se apodera de mí. ¡Amo tanto la soledad con sólo El! Llevo una pequeña vida de ermitaña verdaderamente deliciosa. Estoy muy lejos de sentirme exenta de impotencias; también yo tengo necesidad de buscar a mi Maestro que se oculta muy bien. Pero entonces despierto mi fe y estoy muy contenta de no gozar de su presencia, para hacerle gozar a El de mi amor».

Este espíritu de *fe viva* es el mejor procedimiento y el camino más rápido y seguro para llevarnos a una vida de ardiente amor a Dios, que vale todavía mucho más.

[20] Sor Isabel de la Trinidad, *Carta a su hermana*, del 15 de julio de 1906; cf. Philipon, l.c.

b) Caridad ardiente

46. La caridad, en efecto, es mejor y vale más que la fe. En absoluto es posible tener fe sin caridad, aunque se trataría de una fe *informe*, sin valor santificante alguno. La caridad, en cambio, es la reina de todas las virtudes y va unida siempre, inseparablemente, a la divina gracia y a la presencia inhabitante de Dios.

La caridad nos une más íntimamente a Dios que ninguna otra virtud. Es ella la única que tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios como fin último sobrenatural. Y como Dios es la santidad por esencia y no hay ni puede haber otra santidad posible que la que de El recibamos, síguese que el alma será tanto más santa cuanto más de cerca se allegue a Dios por el impulso de su caridad. La fórmula tan conocida: *la santidad es amor*, expresa una auténtica y profunda realidad. Por eso el primero y el más grande de los preceptos de Dios tenía que ser forzosamente éste: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4; Mc 12,30).

La Sagrada Escritura y la tradición cristiana universal a través de los Padres de la Iglesia, los doctores y los santos están de acuerdo unánimemente en conceder a la caridad la primacía sobre todas las virtudes. Ella es «la plenitud de la ley» en frase lapidaria de San Pablo (Rom 13,10). San Agustín pudo escribir, sin que nadie le desmintiera, aquella frase simplificadora: «Ama y haz lo que quieras». San Bernardo decía que «la medida del amor a Dios es amarle sin medida». Y el gran teólogo de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino, escribió rotundamente: «El amor es formalmente la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo» [21].

San Juan de la Cruz expresó en un pensamiento sublime la primacía del amor: «A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar a Dios como Dios quiere ser amado y deja tu condición» [22].

He aquí una breve exégesis del espléndido pensamiento:

a) A LA TARDE, esto es, al declinar el día de nuestra vida mortal.

b) TE EXAMINARÁN EN EL AMOR: la caridad constituirá la asignatura única—o, al menos, la más importante—de la que habremos de responder ante el supremo examinador (cf. Mt 25,34-40).

c) APRENDE A AMAR A DIOS COMO DIOS QUIERE SER AMADO, esto es, «con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut 6,4).

21 «Caritas est formaliter vita animae, sicut et anima corporis» (II-II 23,2 ad 2).
22 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias* n.57 (ed. BAC).

d) Y DEJA TU CONDICIÓN: Deja ya tu condición humana, tus miras egoístas, tu manera de conducirte puramente natural. Deja ya tu vida de hijo de los hombres, para empezar a vivir de veras tu vida de hijo de Dios.

Lo cual no quiere decir que para santificarse deba el cristiano ingresar en una orden religiosa de vida contemplativa para vivir lejos de las cosas de la tierra. Sería un gran error. La santidad es para todos, y en todos los estados y modos de vida se puede de hecho alcanzar. La clave del secreto está *en hacer todas las cosas por amor*—«ora comáis, ora bebáis...», decía San Pablo (1 Cor 10,31)—, aunque se trate de un vivir sin brillo y sin apariencia humana alguna. Este fue el último pensamiento que sor Isabel de la Trinidad ofreció a sus hermanas que recitaban junto a ella las oraciones de los agonizantes: «A la tarde de la vida todo pasa; sólo permanece el amor. Es preciso hacerlo todo por amor». Y Santa Teresita de Lisieux, la víspera de su muerte, dijo a su hermana Celina que le pedía una palabra de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor.*

«Aquí comienza—escribe a este propósito el P. Philipon [23]—la diferencia entre los santos y nosotros. En sus acciones los santos buscan la gloria de su Dios, «ya sea que coman, ya que beban», mientras que muchas almas cristianas no saben encontrar a Dios ni siquiera en la oración, porque se imaginan que la vida espiritual es cierta cosa inaccesible, reservada a un pequeño número de almas privilegiadas, llamadas «místicas», y lo complican todo. La verdadera mística es la del bautismo, en vistas a la Trinidad y bajo el sello del Crucificado, esto es, en la trivialidad de todos los renunciamientos cotidianos».

c) Recogimiento profundo

47. Es preciso, sin embargo, evitar la disipación del alma y el derramarse al exterior inútilmente. En cualquier género de vida en que la divina Providencia haya querido colocarnos, se impone siempre la necesidad de recogerse al interior de nuestra alma para entrar en contacto y conversación íntima con nuestros divinos huéspedes. Es inútil tratar de santificarse en medio del bullicio del mundo, sin renunciar a la mayor parte de sus placeres y diversiones, por muy honestos e inocentes que sean. Ni la espiritualidad monástica, ni la llamada «espiritualidad seglar», podrán conducir jamás a nadie a la cima de la perfección cristiana si el alma no renuncia, al precio que sea, a todo lo que pueda disiparla o derramarla al exterior. Sin recogimiento, sin vida de oración, sin trato íntimo con la Santísima Trinidad presente en el fondo de nuestras almas, nadie se santificará jamás, ni en el claustro ni en el mundo. Deberían tener presente este principio indiscutible los que propugnan con tanto entu-

23 L.c., p.107 (11.ª edición francesa 1954).

siasmo una espiritualidad perfectamente compatible con todas las disipaciones de la vida mundana, so pretexto de que «hay que santificarlo todo» y de que el seglar «no puede santificarse a la manera de los monjes» y de que «no puede ni debe renunciar *a nada* de lo que lleva consigo la vida ordinaria en el mundo», a excepción, naturalmente, del pecado. Los que así piensan pueden tener la seguridad de que no llegarán jamás a la cumbre de la perfección cristiana. Cristo se dirigió *a todos los cristianos*, y no solamente a los monjes, cuando pronunció aquellas palabras que no perderán jamás su actualidad: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9,23).

d) **Actos fervientes de adoración**

48. El recogimiento hacia el interior de nuestra alma ha de impulsarnos a practicar con frecuencia fervientes actos de adoración a nuestros divinos huéspedes. Como es sabido, el mérito sobrenatural no consiste en la mera posesión de los hábitos infusos, sino en su ejercicio o actualización [24]. Y cada nuevo aumento de gracia santificante lleva consigo una nueva presencia de la Santísima Trinidad, o sea, una radicación más profunda en lo más hondo de nuestras almas [25].

Para ello, practiquemos con ferviente espíritu, llenándolas de sentido, nuestras devociones trinitarias:

a) EL «GLORIA PATRI ET FILIO»..., que tantas veces recitamos distraídos, es un excelente acto de adoración y de alabanza de gloria de la Trinidad Beatísima. Dom Columba Marmión tenía adquirida la costumbre de asociar a cada *Gloria Patri* del final de los salmos la petición de sentirse y vivir cada vez más intensamente su filiación adoptiva. Es una excelente práctica, altamente santificadora.

b) EL «GLORIA IN EXCELSIS DEO» de la misa es una magnífica plegaria trinitaria, impregnada de alabanza y de amor. Muchas almas interiores hacen consistir su oración mental en irlo recorriendo lentamente, empapando su alma de los sublimes pensamientos que encierra, y dejando arder suavemente su corazón en el fuego del amor.

c) EL «SANCTUS, SANCTUS, SANCTUS», que oyeron cantar en el cielo a los bienaventurados el profeta Isaías (Is 6,3) y el vidente del Apocalipsis (Apoc 4,8), debería constituir para el cristiano,

24 Cf. I-II 71,5 ad 1; II-II 79,3 ad 4, etc.
25 Cf. I 43,6 ad 2.

ya desde esta vida, su himno predilecto de alabanza y de gloria de la Trinidad Beatísima.

d) El símbolo «Quicumque» es otro motivo bellísimo de santa y fecunda meditación del misterio trinitario.

e) La misa votiva de la Santísima Trinidad era celebrada con frecuencia por San Juan de la Cruz, «porque estoy firmemente persuadido—decía con gracia—que la Santísima Trinidad es el santo más grande del cielo».

En fin: hay otros muchos medios de fomentar en nosotros los actos de adoración a la Trinidad Beatísima. A muchas almas les va muy bien la meditación sosegada y afectiva de la sublime «elevación» de sor Isabel de la Trinidad: «¡Oh Dios mío, Trinidad que adoro!...» Otras se preocupan de multiplicar los actos de *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias* que son los propios y específicos del *sacrificio* como supremo acto de culto y veneración a Dios. Otras siguen otros procedimientos y emplean otros métodos que el Espíritu Santo les sugiere. Lo importante es intensificar, como quiera que sea, nuestro contacto íntimo con las divinas personas que están inhabitando con entrañas de amor en lo más hondo de nuestras almas.

CAPITULO III

La configuración con Jesucristo

Vamos a estudiar esta materia con la máxima amplitud que nos permite la índole de nuestra obra. La configuración con Cristo es la finalidad misma de nuestra vida cristiana en orden a nuestra santificación e incluso mirando a la glorificación de Dios, finalidad última y absoluta de la Creación. En el plan actual de la divina Providencia, no podemos santificarnos ni glorificar a Dios sino por Jesucristo y en El. Es, pues, de importancia capital tener ideas claras en torno a este asunto importantísimo.

49. Con frecuencia se destaca poco en la predicación y en los libros de piedad el papel excepcional de la persona de Cristo en nuestra santificación. A veces, la «devoción a Nuestro Señor o al Sagrado Corazón de Jesús» se señala como uno de tantos *medios* para santificarse, al lado de la lectura espiritual, del examen de conciencia o del plan de vida. Con ello se deforma lamentablemente la piedad de los fieles y se les hace concebir una idea muy equivocada de lo que en realidad constituye la piedra angular del edificio de nuestra santificación.

No seremos santos sino en la medida en que vivamos la vida de Cristo o, quizá mejor, en la medida en que Cristo *viva*

su vida en nosotros. El proceso de la santificación es un proceso de cristificación. El cristiano tiene que convertirse en otro Cristo: *christianus, alter Christus*. Solamente cuando con toda exactitud y verdad podamos repetir el «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20), podremos estar seguros de haber alcanzado la cumbre de la perfección cristiana.

Examinemos, pues, las líneas fundamentales de lo que San Pablo llamaba el «misterio de Cristo, en el que están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,2-3).

Dividiremos el capítulo en dos artículos:

1.º El misterio de Cristo.
2.º Cómo vivir el misterio de Cristo.

ARTICULO 1

El misterio de Cristo

50. Marmion, *Jesucristo, vida del alma; Jesucristo en sus misterios; Jesucristo, ideal del monje*; Mersch, *Le corps mystique du Christ*; Prat, *Théologie de S. Paul*; E. Mura, *Le corps mystique du Christ*; Plus, S.I., *Cristo en nosotros; Cristo en nuestros prójimos*; Sauvé, *Jesús íntimo; el Corazón de Jesús*; Jaegher, S.I., *La vida de identificación con Jesucristo*; Adam, *Jesus Christus; Cristo, nuestro hermano*; Schutz, *Cristo*; Gomá, *Jesucristo redentor*; Sauras, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, n.85); Royo Marín, *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, n.210). Cabodevilla, *Cristo vivo* (BAC, n.232).

El papel de Jesucristo en la vida de sus miembros vivos constituía la idea obsesionante de San Pablo. Todo su afán consiste en revelarle al mundo el «misterio de Cristo» (Col 4,3), ese «sacramento escondido» (Eph 3,9) en el que habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9), y en el que el cristiano encontrará todas las cosas (ibid. 10) hasta quedar completamente lleno con la plenitud misma de Dios (Eph 3,19).

Nosotros vamos a recoger las líneas fundamentales de la doctrina cristológica relacionada con la vida espiritual, tomando como punto de partida la fórmula que el mismo Cristo nos dejó en el evangelio de San Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io 14,6).

1. Jesucristo, Camino

51. Jesucristo es el único *Camino*. Nadie puede ir al Padre sino por El (Io 14,6), ya que no se nos ha dado otro nombre bajo el cielo por el cual podamos salvarnos (Act 4,12).

En efecto. Según el plan divino de nuestra predestinación, la santidad a la cual nos llama Dios por la gracia y la adopción sobrenatural consiste en una participación de la vida divina traída al mundo por Jesucristo. Consta expresamente en la divina revelación:

«Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, por la cual nos hizo agradables a sus ojos en su Hijo muy amado» (Eph 1,4-6).

Es Jesucristo quien ha restablecido el plan divino de nuestra salvación, destruido por el pecado de Adán. «El amor de Dios hacia nosotros se manifestó enviando al mundo a su Hijo unigénito *para que nosotros vivamos por El: ut vivamus per eum»* (1 Io 4,9). En adelante, Cristo será el *único Camino* para ir al Padre: «*nadie* viene al Padre sino por mí» (Io 14,6). Sin El no podemos hacer absolutamente nada: *nihil* (Io 15,5). Toda la preocupación del cristiano ha de consistir en vivir la vida de Cristo, en incorporarse a El, en dejar circular por sus venas, sin la menor resistencia, la savia vivificadora de Cristo. Porque El es la vid y nosotros los sarmientos; y la vida del sarmiento depende de la unión con la vid, que le envía la savia vivificante. Separado de ella, se seca y es arrojado al fuego (Io 15,1-6).

San Pablo no hallaba en el lenguaje humano palabras justas para expresar esta realidad inefable de la incorporación del cristiano a su divina Vid. La vida, la muerte, la resurrección del cristiano: todo ha de estar unido íntimamente a Cristo. Y, ante la imposibilidad de expresar estas realidades con las palabras humanas en uso, creó esas expresiones enteramente nuevas, desconocidas hasta él, que no debían tampoco acabarle de llenar: «hemos muerto juntamente con Cristo»: *commortui* (2 Tim 2,11), y con El hemos sido sepultados: *consepulti* (Rom 6,4), y con El hemos resucitado: *conresuscitati* (Eph 2,6), y hemos sido vivificados y plantados en El: *convivificavit nos in Christo* (Eph 2,5), *et complantati* (Rom 6,5), para que vivamos con El: *et convivemus* (2 Tim 2,11), a fin de reinar juntamente con El eternamente: *et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph 2,6).

Con razón, pues, dice el insigne abad de Maredsous dom Columba Marmion en su admirable libro *Jesucristo, vida del alma:*

«Comprendamos que no seremos santos sino en la medida en que la vida de Cristo se difunda en nosotros. Esta es la única santidad que Dios nos pide; no hay otra. Seremos santos en Jesucristo, o no lo seremos de ninguna manera. La creación no encuentra en sí misma ni un solo átomo de esta santidad; deriva enteramente de Dios por un acto soberanamente libre de su omnipotente voluntad, y por eso es sobrenatural. San Pablo destaca más de una vez la gratuidad del don divino de la adopción, la eternidad del amor inefable, que le resolvió a hacérnoslo participar, y el medio admirable de su realización por la gracia de Jesucristo» [1].

Cristo es, pues, el único Camino para ir al Padre, la única forma posible de santidad en el plan actual de la divina Pro-

[1] DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* I,1,6.

videncia. Sólo por El, con El y en El podremos alcanzar la meta y el ideal intentado por Dios en la creación, redención y santificación del género humano: la alabanza de su propia gloria (cf. Eph 1,5-6). La Iglesia nos lo recuerda todos los días en uno de los momentos más augustos del sacrificio del altar: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri Omnipotenti in unitate Spiritus Sancti *omnis honor et gloria*». Unicamente a través de Cristo, su Hijo muy amado, acepta el Padre nuestro amor y nuestros homenajes. Por eso, los grandes santos, iluminados por Dios mismo de una manera especialísima para entender el «misterio de Cristo», querían como desaparecer y dejarse absorber por El para que Cristo viviese en ellos su propia vida. Sor Isabel de la Trinidad, una de las almas que más profundamente llegó a comprender este misterio, pide al mismo Cristo en una oración sublime «que me revistáis de vos mismo, que identifiquéis mi alma con todos los movimientos de vuestra alma, que me sumerjáis, que me invadáis, que *os sustituyáis en mí*, para que mi vida no sea sino una irradiación de vuestra vida». Quiere ser *fascinada por El* «para que ya no pueda salir de vuestro influjo». Y en un arranque sublime, de increíble atrevimiento y audacia, le pide al Espíritu Santo que venga a ella «para que se haga en mi alma *como una encarnación del Verbo*». Quiere convertirse para Cristo en una especie de «*humanidad sobreañadida*, en la cual renueve El todo su misterio». Quiere revestirse totalmente de Cristo, a fin de que el Padre «no vea en ella más que al Hijo muy amado, en el cual tiene puestas todas sus complacencias» [2].

¡Cuán equivocados están, pues, los que consideran la «devoción a Nuestro Señor» como uno de tantos *ejercicios de piedad*, como el examen de conciencia o la lectura espiritual! Nuestra devoción e incorporación a Cristo es *la piedra angular*, el alfa y la omega, la *substancia misma* de nuestra vida sobrenatural. En realidad es ésta la verdadera ascética y la verdadera mística, de la que las otras no son sino derivaciones y consecuencias. Las almas que quieran santificarse de veras harán bien en prescindir de las disputas y controversias de las diferentes escuelas de espiritualidad, para dedicarse a vivir de una manera cada vez más plena y profunda la *vida misma de Cristo;* que, si logran plenamente ese ideal, se habrán remontado, sin duda ninguna, a las más altas cumbres de la ascética y de la mística cristiana. En la cumbre de la santidad se encuentran todos los santos, sin excepción, con estas dos únicas consignas: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí» (Gal 2,20); y «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

[2] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Elevación a la Trinidad*. Véase en PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.9, con un admirable comentario.

2. Jesucristo, Verdad

52. Pero Cristo no solamente es el *Camino:* es también la *Verdad*. La verdad absoluta e integral. Sabiduría increada en cuanto Verbo, comunicó a su Humanidad santísima, y a través de ella a nosotros, todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios.

Esto nos lleva a hablar de la *causalidad ejemplar* de Jesucristo, que ejercita sobre nosotros de tres maneras principales: *a)* en su persona; *b)* en sus obras, y *c)* en su doctrina.

53. *a)* **En su persona.**—He aquí cómo expresa esta idea sublime dom Columba Marmion:

«La filiación divina de Cristo es el tipo de nuestra filiación sobrenatural; su condición, su «ser» de Hijo de Dios, es el ejemplar del estado en que la gracia santificante debe establecernos. Cristo es Hijo de Dios por naturaleza y por derecho, en virtud de la unión del Verbo eterno con la naturaleza humana. Nosotros lo somos por adopción y por gracia, pero realísimamente y con un título muy verdadero. Cristo tiene, además, la gracia santificante; la posee plenamente; a nosotros sólo fluye algo de esa plenitud con menor o mayor abundancia, pero en su substancia es *la misma gracia* la que llena el alma creada de Jesús y la que nos deifica a nosotros. Santo Tomás dice que nuestra filiación divina es una semejanza de la filiación eterna: *quaedam similitudo filiationis aeternae.*[3].

Tal es la manera primordial y sobreeminente con que Jesucristo es nuestro ejemplar; en la encarnación es constituido, por derecho, Hijo de Dios; nosotros debemos llegar a serlo por la participación de la gracia que sale de El, y que, deificando la substancia de nuestra alma, nos constituye en el *estado* de hijos de Dios. Este es el rasgo primero y radical de la semejanza que debemos tener con Jesucristo, el que es la base y condición de toda nuestra actividad sobrenatural»[4].

De manera que, según esto, «toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios»[5]. Esta ha de ser la preocupación fundamental del cristiano: contemplar a Jesús y asimilarse, ante todo y sobre todo, la actitud de *hijo* delante de su Padre celestial, que es también *nuestro* Padre. Nos lo ha dicho el mismo Cristo: «Subo a mi Padre y a *vuestro Padre,* a mi Dios y *a vuestro Dios*» (Io 20,17).

«Estas realidades—dice todavía dom Columba Marmion—son precisamente las que constituyen la *esencia del cristianismo.* No entenderemos nada de lo que es perfección y santidad, y ni siquiera en qué consiste el simple cristianismo, mientras no estemos convencidos de que lo fundamental de él consiste en ser «hijos de Dios» y que esa cualidad o estado nos lo presta

[3] III,23,2 ad 3.
[4] Columba Marmion, *Jesucristo, vida del alma* II,2.
[5] Id., *Jesucristo en sus misterios* III,6.

la gracia santificante, por la cual participamos de la filiación eterna del Verbo encarnado. Todas las enseñanzas de Jesucristo y de los apóstoles están sintetizadas en esta verdad; todos los misterios de Jesús propenden a realizarla prácticamente en nuestras almas» [6].

Sin duda ninguna, ésta es la causalidad *ejemplar* más importante que Cristo ejerce sobre nosotros, pero no es la única. Cristo es, además, nuestro modelo incomparable en *sus obras*, o sea, en sus virtudes admirables.

54. *b)* **En sus obras.**—Cristo practicó lo que enseñaba y enseñó lo que practicaba: «lo que Jesús hizo y enseñó», dice el autor de los Hechos de los Apóstoles [7]. Su vida y su doctrina formaban un todo armónico y unitario, del que subía incesantemente hacia el cielo una glorificación inmensa de Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, el motivo principal de la encarnación del Verbo fue la redención del género humano [8]. Pero, aparte de esta finalidad fundamental, la encarnación tuvo también otras finalidades altísimas, entre las que, sin duda ninguna, figura la de darnos en Cristo un ejemplar y modelo acabadísimo de todas las virtudes. Y esto no sin un designio adorable de la divina Providencia.

En efecto. Hablando en absoluto, el prototipo y ejemplar supremo de toda perfección y santidad es el Verbo Eterno. El es, si es lícito hablar así, el Ideal mismo de Dios. El Padre se contempla en el Verbo con infinita complacencia y amor. El es su Ideal viviente, espléndido, infinito, personal, en el que se complace infinitamente desde toda la eternidad. Por El han sido creados los ángeles, los hombres, el universo entero: *todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho* (Io 1,3). Ideal de Dios, es también el ideal de los ángeles y de los hombres; y lo sería por derecho propio de todas cuantas criaturas quisiera Dios sacar de la nada a través de los siglos en todos los universos actuales o posibles.

«¿Es posible que tengamos nosotros el mismo ideal de vida que Dios? —pregunta estupefacto un piadosísimo autor—. Sí, y no se nos concede el elegir obra menos elevada. Ve, alma mía, cuál es tu dignidad; mira si nobleza te obliga...

Pero este ideal sublime excedía en absoluto el alcance de la razón humana y aun para la misma fe estaba colocado a demasiada altura. Por eso se abajó. Se hizo hombre, niño, esclavo; quiso conocer las debilidades de nuestros primeros años, nuestros trabajos, nuestras fatigas; la pobreza, la obscuridad, el silencio, el hambre, la sed, el dolor y la muerte. De todas nuestras

[6] *Jesucristo en sus misterios* III,6.
[7] Act 1,1.
[8] Cf. III,1,3.

miserias, sólo una hay que no ha podido experimentar: el pecado y ciertos desórdenes morales que del pecado se derivan. No pudiendo tomar en sí esta flaqueza, tomó su semejanza y llevó su pena.

No tengo, pues, que subir al cielo para buscar allá el pensamiento de Dios respecto de mí; no tengo que hacer, ¡oh Jesús mío!, sino contemplaros. Vos sois el ideal completo en el cual encuentro yo el mío» [9].

55. *c)* **En su doctrina.**—Finalmente, Jesucristo ejercita sobre nosotros su papel de eterna Verdad comunicándonos, a través de su doctrina divina, el resplandor de su sabiduría infinita.

La inteligencia de Jesucristo es un abismo donde la pobre razón humana, aun iluminada por la fe, se pierde y anonada. En Cristo existían cuatro clases de ciencia, completamente distintas, pero perfectamente combinadas y armonizadas entre sí; la ciencia *divina*, que poseía plenamente en cuanto Verbo de Dios; la *beatífica*, que le correspondía como bienaventurado aun acá en la tierra; la *infusa*, que recibió de Dios y en grado incomparablemente superior al de los ángeles, y la *adquirida*, que fue creciendo, o manifestándose cada vez más perfectamente, a todo lo largo de su vida [10]. Con razón se admiraba San Pablo al contemplar reunidos en Cristo todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2,3).

Y estos tesoros infinitos no quiso reservárselos exclusivamente para sí. Plugo al Padre que fueran comunicados a los hijos adoptivos en la medida y grado necesarios para su vida de tales. El mismo Cristo le decía al Padre en la última cena: «Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos ahora las recibieron, y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado» (Io 17,8).

¡Y qué doctrina la de Cristo! «Jamás hombre alguno habló como éste» (Io 7,46). Las más celebradas concepciones de los llamados «genios de la humanidad» palidecen y se esfuman ante un solo versículo del sermón de la Montaña. Su moral sublime, iniciada en las divinas paradojas de las bienaventuranzas y rematada en el maravilloso sermón de las Siete Palabras que pronunció agonizante en la cruz, será siempre para la humanidad, sedienta de Dios, el código divino de la más excelsa perfección y santidad. El alma que quiera encontrar el verdadero camino para ir a Dios no tiene más que abrir por cualquiera de sus partes el Evangelio de Jesucristo y beber la Verdad a raudales. Los santos acaban por perder el gusto a los libros escritos por los hombres: «Yo—decía Santa Teresa del Niño Jesús—apenas encuentro algo en los libros, a no ser en el Evangelio. Ese libro me basta» [11].

[9] SAUVÉ, *Jesús íntimo* elev.5.ª n.5 c.203-4 (Barcelona 1926).
[10] Cf. III,9-12.
[11] Cf. *Novissima verba* 15 de mayo, p.378 (*Obras completas*, Burgos 1950).

3. Jesucristo, Vida

56. Cristo es nuestro *Camino* y nuestra *Verdad;* pero ante todo y sobre todo es nuestra *Vida.* Hemos llegado al aspecto más profundo y al mismo tiempo más bello y conmovedor del «misterio de Cristo» con relación a nosotros.

De tres maneras principales puede decirse que Cristo es *nuestra Vida:* en cuanto que nos mereció la gracia, vida sobrenatural del alma *(causa meritoria);* en cuanto que esa vida brota de El *(causa eficiente)* y en cuanto que nos la comunica a nosotros *(fuente de vida sobrenatural).* Vamos a examinar estos tres aspectos.

57. *a)* **Jesucristo, causa meritoria de la gracia** [12].—El mérito de Cristo con relación a nosotros está íntimamente ligado con su sacrificio redentor. Recordemos, siquiera sea brevísimamente, los hitos fundamentales de su satisfacción infinita, que nos mereció y restituyó la vida sobrenatural perdida por el pecado de Adán [13].

1) Imposibilidad para el linaje humano de satisfacer condignamente el pecado de Adán. Dios podía, si así lo hubiera querido, condonar graciosamente la deuda. Pero si exigía una satisfacción rigurosa, *ad aequalitatem,* la impotencia de todo el género humano era total y absoluta, habida cuenta de la distancia infinita que separa al hombre de Dios. Sólo un Dios hecho hombre podría salvar ese abismo infinito y ofrecer a la justicia divina una satisfacción plena y exhaustiva. En este supuesto, la encarnación del Verbo era absolutamente necesaria para la redención del género humano [14].

2) «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io 1,14). Y al juntarse en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, bajo una sola personalidad divina—la del Verbo—, todas sus acciones tenían un valor absolutamente infinito. Con la más ligera sonrisa de sus labios, con una simple aspiración brotada de su Corazón divino, hubiera podido Jesús redimir millones de mundos. Sin embargo, de hecho, la redención no se obró sino por el sacrificio de la cruz. Plugo así al Eterno Padre por designio inescrutable de su divina Providencia. Los teólogos se esforzarán en señalar sus conveniencias [15], pero su fondo último permanece absolutamente misterioso y oculto a nuestras miradas.

3) Cristo *merece* no solamente para sí, sino para nosotros, con riguroso mérito de justicia: *de condigno ex toto rigore iustitiae,* dicen los teólogos. Ese mérito tiene su fundamento en la *gracia capital* de Cristo, en virtud de la cual ha sido constituido Cabeza de todo el género humano; en la *libertad* soberana de sus acciones todas y en el *amor* inefable con que aceptó su pasión para salvarnos a nosotros.

4) La eficacia de sus satisfacciones y méritos es rigurosamente infinita y, por consiguiente, inagotable. Ello ha de producirnos una confianza ilimitada en su amor y misericordia. A pesar de nuestras flaquezas y miserias, los

[12] Cf. III,48 y 49.
[13] Cf. MARMION, *Jesucristo, vida del alma* c.3.
[14] Cf. III,1,2 ad 2; I-II,87,4.
[15] Cf. III,46,3.

méritos de Cristo tienen eficacia sobreabundante para llevarnos a la cumbre de la perfección. Sus méritos son nuestros: están a nuestra disposición. El continúa en el cielo intercediendo sin cesar por nosotros: «semper vivens ad interpellandum pro nobis» (Heb 7,25). Nuestra debilidad y pobreza constituyen un título a las misericordias divinas. Haciendo valer nuestros derechos a los méritos satisfactorios de su Hijo, glorificamos inmensamente al Padre y le llenamos de alegría, porque con eso proclamamos que Jesús es el único mediador que a El le plugo poner en la tierra.

5) A nadie, pues, le es lícito el desaliento ante la consideración de sus miserias e indigencias. Las inagotables riquezas de Cristo están a nuestra disposición (Eph 3,8). «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Jesús a un alma que se quejaba de su pobreza.

58. *b)* **Jesucristo, causa eficiente de nuestra vida sobrenatural.**—Todas las gracias sobrenaturales que recibió el hombre después del pecado de Adán hasta la venida de Cristo al mundo se le concedieron únicamente en atención a El: *intuitu meritorum Christi.* Y todas las que recibirá la humanidad hasta la consumación de los siglos brotan del Corazón de Cristo como de su única fuente y manantial. Ya no tenemos *gratia Dei,* como la tienen los ángeles y la tuvieron nuestros primeros padres en el estado de justicia original; la nuestra, la de toda la humanidad caída y reparada, es *gratia Christi,* o sea, *gracia de Dios a través de Cristo,* gracia de Dios *cristificada.*

Esa gracia de Cristo se nos comunica a nosotros de muchas maneras —vamos a verlo inmediatamente—; pero el manantial de donde brota es absolutamente único: el mismo Cristo, su humanidad santísima unida personalmente al Verbo. Esto es lo que significa la expresión: «Cristo, causa eficiente de la gracia o vida sobrenatural».

59. *c)* **Jesucristo, fuente de vida sobrenatural.**—Jesús es fuente de vida. Su santa humanidad es el *instrumento unido* [16] a su divinidad para la producción eficiente de la vida sobrenatural. Más aún: esa misma humanidad unida al Verbo puede ser también, si quiere, fuente de vida corporal. Nos dice el Evangelio que de El salía una virtud que curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos: «virtus de illo exibat et sanabat omnes» (Lc 6,19). El leproso, el ciego de nacimiento, el paralítico, el sordomudo y, sobre todo, la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y su amigo Lázaro podrían hablarnos con elocuencia de Cristo como fuente de salud y de vida corporal.

[16] Como es sabido, la filosofía emplea, con relación a los instrumentos y desde el punto de vista que aquí nos interesa, la expresión *instrumento unido* para designar aquel que está por su propia naturaleza unido a la causa principal que lo emplea (v.gr., el brazo o la mano es *instrumento unido* al hombre para pintar o escribir); e *instrumento separado* aquel que de suyo está separado de la causa principal que lo emplea (v.gr., el pincel del artista o la pluma del escritor).

Pero aquí nos interesa considerar a Cristo sobre todo en cuanto fuente de vida *sobrenatural*. En este sentido, a El debemos enteramente la *vida*.

Para comunicarnos la *vida natural*, Dios ha querido utilizar instrumentalmente a nuestros padres carnales. Para comunicarnos su misma *vida divina* no ha utilizado ni utilizará jamás otro instrumento que la humanidad santísima de Cristo. Cristo es *nuestra vida*: a El se la debemos toda. Ha sido constituido por su Eterno Padre Cabeza, Jefe, Pontífice supremo, Mediador universal, Fuente y dispensador de toda gracia. Y todo esto, principalmente, en atención a su pasión, en calidad de redentor del mundo, por haber realizado con sus padecimientos y méritos la salvación del género humano: «Se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; *por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Phil 2,7-10).

El Evangelio nos muestra de qué manera utilizaba Cristo en su vida terrena su propia humanidad para conferir la vida sobrenatural a las almas. «Hijo—le dice al paralítico *con su palabra*—, tus pecados te son perdonados». Y al instante se produce el movimiento de sorpresa y de escándalo entre los que acababan de oír la expresión. «¿Quién es este *hombre* que pretende perdonar los pecados? Sólo Dios puede hacerlo». Y Cristo, que advierte en su interior aquel movimiento de escándalo, les ofrece el argumento aplastante de que tiene plena potestad *precisamente en cuanto hombre* de perdonar los pecados: «¿Qué andáis pensando en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que veáis que el *Hijo del hombre* tiene poder en la tierra para perdonar los pecados—se dirige al paralítico—, yo te digo: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Y al punto cumplió exactamente lo que Cristo acababa de mandarle, en medio del pasmo y estupefacción de la gente [17].

Cristo emplea, sin duda ninguna, la expresión el *Hijo del hombre* con toda deliberación. Es cierto que nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios o aquel que haya recibido de El esa potestad para utilizarla *en nombre de Dios*. Ahora bien: el que se atreva a perdonar los pecados, no en nombre de Dios, sino *en nombre propio* y prueba con un prodigio sobrehumano que tiene efectivamente plena potestad para ello, ha dejado fuera de toda duda que tiene personalmente la potestad misma de Dios; es decir, que es *personalmente* Dios. Cristo es el Hijo de Dios, el Autor de la gracia, el único que puede perdonar los pecados *por propia autoridad*. Pero fijémonos bien: ese Hijo de Dios utiliza su humanidad santísima como *instrumento* (unido a su divinidad) para la producción eficiente de la vida sobrenatural en las almas. Por eso emplea la expresión «el Hijo del hombre», como para significar que, si precisamente en cuanto hombre obra sus milagros, perdona los pecados y distribuye la gracia con libertad, poder e independencia soberanos, es porque su humanidad santísima es de suyo vivificante; es decir, es instrumento

[17] Cf. Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

apto para *producir* y *causar* la gracia en virtud de su unión personal con el Verbo divino [18].

Ahora bien: ¿de qué manera ejerce Cristo su influjo vital en sus miembros vivos que permanecen unidos a El en esta vida por la gracia y la caridad? Lo ejerce de muchas maneras, pero fundamentalmente se pueden reducir a dos; por los sacramentos y por el contacto de la fe vivificada por la caridad. Examinemos cada uno de estos dos modos.

1) POR LOS SACRAMENTOS.—Es de fe que Cristo es el autor de los sacramentos [19]. Tenía que ser así, porque no siendo otra cosa que «signos sensibles que significan y producen la gracia santificante», sólo Cristo, manantial y fuente *única* de la gracia, podía instituirlos. Y los ha instituido precisamente para comunicarnos a través de ellos su propia vida divina: «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante» (Io 10,10). Esos signos sensibles tienen la virtud de comunicarnos la gracia por su propia fuerza intrínseca *(ex opere operato)*, pero únicamente como *instrumentos* de Cristo, o sea en virtud del movimiento o impulso que reciben de la humanidad de Cristo unida al Verbo divino y llena de su misma vida. «¿Pedro bautiza? —dice San Agustín—: es Cristo quien bautiza. ¿Judas bautiza?: es Cristo quien bautiza» [20]. Por eso, la indignidad del ministro humano que confiere los sacramentos—pecador, hereje...—no es obstáculo alguno para su validez, con tal de que tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia en la administración de ese sacramento. Cristo, Hombre-Dios, quiso poner la comunicación de su divina gracia a través de los sacramentos completamente fuera y por encima de las flaquezas y miserias humanas; lo cual nos da a los cristianos una confianza y seguridad absolutas en la eficacia de esos divinos auxilios, con tal de no poner por nuestra parte ningún óbice al recibirlos.

Porque es menester advertir que nosotros sí podemos poner un obstáculo insuperable a la eficacia santificadora de los sacramentos. Ningún sacramento es válido si no se consiente interiormente en recibirlo [21]. La falta de arrepentimiento impide la recepción de la gracia en el sacramento de la penitencia o en el bautismo de un adulto en pecado, y el pecado mortal *consciente* [22] impide la recepción de la gracia en los cinco sacramentos de vivos y la convierte en un sacrilegio.

Pero aun llevando las disposiciones indispensables para la válida y fructuosa recepción de los sacramentos, la medida de la gracia que en cada caso nos comunicarán dependerá no sólo de la mayor o menor excelencia del sacramento en sí mismo considerado, sino del grado y fervor de nuestras disposiciones. Si el alma se acerca a recibirlos con su capacidad receptora ensanchada por una verdadera *hambre y sed* de unirse íntimamente a Dios por la digna recepción de su gracia, la recibirá en medida desbordante y plenísima. Se ha puesto con frecuencia la imagen de la fuente y el vaso: la canti-

18 Cf. III,8,1 ad 1; a.6.

19 Cf. D 844. Como es sabido, la sigla D designa el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger, que recoge los principales decretos y definiciones de la Iglesia.

20 «Petrus baptizet, hic (Christus) est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat» *(Tract. in Io.* 6: ML 35,1428).

21 En los niños que reciben el bautismo o la confirmación es la Iglesia quien suple esa intención.

22 Subrayamos esta palabra porque, según el consentimiento casi unánime de los teólogos, el pecador que, sin caer en la cuenta de estar en pecado mortal, se acercase de buena fe a recibir un sacramento de vivos (v.gr., la Eucaristía) con arrepentimiento de atrición sobrenatural, recibiría válida y fructuosamente el sacramento, esto es, recibiría la gracia sacramental.

dad de agua que en cada caso se recoge no depende tan sólo de la fuente, sino del tamaño del vaso con que vamos a recogerla.

Por eso es de importancia soberana la ardiente preparación para recibir los sacramentos, sobre todo el de la Eucaristía, que nos trae no solamente la gracia, sino el manantial y la fuente de la gracia que es el mismo Cristo. Por los sacramentos, sobre todo por la Eucaristía, es como Cristo ejerce principalmente *su influjo vital* sobre nosotros. A ellos hemos de acudir, ante todo, para incrementar nuestra vida sobrenatural y nuestra unión con Dios. Son las *fuentes auténticas de la gracia*, que hay que colocar en primer lugar y que ninguna otra cosa podrá jamás reemplazar. Hay almas que no se han dado cuenta exacta de ello, y quieren encontrar en otros ejercicios o prácticas de devoción un alimento espiritual que está infinitamente lejos de la eficacia de los sacramentos. Es injuriar a Cristo no hacer el debido aprecio o relegar a segundo término estos canales auténticos que El mismo ha querido instituir para comunicarnos sus gracias, su propia vida divina; y es tributarle un homenaje de gratitud y de amor el acudir a beber con avidez, con la máxima frecuencia que permita cada uno de ellos, del agua limpia y cristalina que nos comunican; de esa agua divina que, brotando del Corazón de Cristo [23], corre después por nuestras almas y salta, finalmente, hasta la vida eterna (Io 4,14). El mismo Cristo nos impulsa de manera apremiante: «El que tenga sed, que venga a mí y beba» (Io 7,37).

2) Por la fe.—San Pablo tiene en una de sus epístolas una expresión misteriosa. Dice que Cristo habita *por la fe* en nuestros corazones: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (Eph 3,17). ¿Qué significan esas palabras? ¿Se trata de una inhabitación *física* de la humanidad de Cristo en nuestras almas, a la manera de la inhabitación de la Trinidad Beatísima en toda alma en gracia? Error grande sería pensarlo así. La humanidad de Cristo viene *físicamente* a nuestras almas en el sacramento de la Eucaristía, pero su presencia real, física, está vinculada de tal manera a las especies sacramentales, que, cuando ellas se alteran substancialmente, desaparece en absoluto, quedando únicamente en el alma su divinidad (con el Padre y el Espíritu Santo) y el influjo de su gracia.

Y, sin embargo, es un hecho—consta expresamente por las palabras de San Pablo—que Cristo, de alguna manera, habita por la fe en nuestros corazones. Santo Tomás, comentando las palabras del Apóstol, no vacila en interpretarlas tal como suenan: «Por la fe Cristo habita en nosotros, como se nos dice en Eph 3,17. Y por lo mismo *la virtud de Cristo* se une a nosotros por la fe» [24]. Estas últimas palabras del Angélico nos ofrecen la verdadera solución. Es la *virtud de Cristo* la que habita propiamente en nuestros corazones por la fe. Cada vez que nos dirigimos a El por el contacto de nuestra fe vivificada por la caridad [25], sale de Cristo una virtud santificante que tiene sobre nuestras almas una influencia bienhechora. El Cristo de hoy es el mismo del Evangelio, y todos los que se acercaban a El con fe y con amor participaban de aquella virtud que salía de El y sanaba las enfermedades de los cuerpos y de las almas: «virtus de illo exibat, et sanabat omnes» (Lc 6,19). ¿Cómo, pues, podríamos dudar de que cuando nos acercamos a El, aunque sea fuera de los sacramentos, *por la fe*, con humildad y confianza, sale de El un poder divino que nos ilumina, nos fortalece, nos ayuda y nos auxilia? Nadie se acercó jamás a Cristo con fe

[23] «Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris» (Is 12,3).
[24] III,62,5 ad 2.
[25] Sabido es que «la fe sin obras es muerta», como dice el apóstol Santiago (2,26). Es menester que la fe esté vivificada por la caridad: «in caritate radicati et fundati», dice San Pablo inmediatamente después de haber dicho que Cristo habita por la fe en nuestros corazones (Eph 3,17).

y con amor sin recibir los rayos bienhechores que brotan sin cesar de ese foco de luz y de calor: *virtus de illo exibat...»* [26].

El alma, pues, que quiera santificarse ha de multiplicar e intensificar cada vez más este contacto con Cristo a través de una fe ardiente vivificada por el amor. Este ejercicio altamente santificador puede repetirse a cada momento, infinitas veces al día; a diferencia del contacto sacramental con Cristo, que sólo puede establecerse una sola vez al día.

ARTICULO 2

Cómo vivir el «misterio de Cristo»

60. Hay una fórmula sublime que resume admirablemente todo lo que deberíamos hacer para escalar las más altas cumbres de la perfección cristiana. La emplea la Iglesia en el santo sacrificio de la misa y constituye por sí sola uno de sus ritos más augustos. El sacerdote, inmediatamente antes de pronunciar la incomparable oración dominical—el Padrenuestro—, recoge reverentemente la sagrada hostia depositada sobre la patena y, colocándola verticalmente sobre el cáliz descubierto, pronuncia estas sublimes palabras: «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria».

Vamos a comentar esta breve fórmula y veremos cómo efectivamente está contenida en ella la quintaesencia de la vida cristiana y el camino único para llegar a la santidad.

61. Idea general.—La glorificación de la Trinidad Beatísima es el fin absoluto de la creación del mundo y de la redención y santificación del género humano. Pero en la economía actual de la Providencia y de la gracia esa glorificación no se realiza sino *por* Jesucristo, *con* Jesucristo y *en* El. De manera que todo lo que pudiere intentar el hombre para glorificar a Dios *fuera de Cristo* estaría completamente *fuera del camino* y sería completamente inepto para lograr esa finalidad. Todo se reduce, pues, a incorporarse cada vez más a Cristo para hacerlo todo «por El, con El y en El, bajo el impulso del Espíritu Santo, para gloria del Padre». Esta es toda la vida cristiana. Veámoslo más en particular.

62. «Per ipsum...»—Cristo es el único Camino (Io 14,6). Nadie puede ir al Padre sino por El (ibid.), ya que sólo El conoce al Padre y aquel a quien El quisiere revelárselo (Mt 11,27).

De manera que la preocupación fundamental, y casi po-

[26] Marmion, *Jesucristo, vida del alma*, I,4,4.

dríamos decir la *única*, del cristiano que quiere santificarse no ha de ser otra que la de incorporarse cada vez más intensamente a Cristo para hacerlo todo *por El*. Es preciso que desaparezcamos nosotros, o, mejor dicho—para quitar a la frase todo resabio panteísta—, es preciso incorporar de tal manera a Cristo todas nuestras buenas obras, que no nos atrevamos a presentar ante el Padre una sola de ellas sino *por Cristo, a través de Cristo, por medio de Cristo*. Esto complacerá al Eterno Padre y le dará una glorificación inmensa. No olvidemos que el Eterno Padre, en realidad, no tiene más que un solo amor y una sola *obsesión eterna*—si es lícito hablar así—: su Verbo. Nada le interesa fuera de El; y si nos ama infinitamente a nosotros, es «porque nosotros amamos a Cristo y hemos creído que ha salido de Dios»; absolutamente por nada más. Lo ha dicho *expresamente* el mismo Cristo: «El mismo Padre os ama *porque vosotros me habéis amado* y creído que yo he salido de Dios» (Io 16,27). ¡Sublime misterio, que debería convertir nuestro amor a Cristo en una especie de *obsesión*, la única de nuestra vida, como constituye la única de su Padre celestial y constituyó y constituirá siempre la única de todos los santos! ¿Qué otra cosa hace la Iglesia y qué nos enseña en su divina liturgia sino únicamente esto? A pesar de ser la esposa inmaculada de Cristo, en la que no hay la menor mancha ni arruga (Eph 5,27), la santa Iglesia no se atreve a pedirle nada al Eterno Padre *en nombre propio*, sino única y exclusivamente en el de su divino Esposo: *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum...*

Por Cristo: he ahí la primera gran preocupación que debe tener el cristiano en la realización de todas sus buenas obras. Sin eso andará fuera de camino, no dará un solo paso hacia adelante, no llegará jamás a la cumbre de la santidad. ¡Qué desorientación, pues, la de los que ponen la «devoción a Nuestro Señor», como uno de tantos medios de santificación, al lado del examen de conciencia o de la lectura espiritual!

63. **«... et cum ipso...»**—Pero hacer todas las cosas por Cristo *a través de Cristo*, es poco todavía. Hay que hacerlas *con El*, en unión íntima con El.

La divinidad de Cristo, el Verbo de Dios, está presente de manera permanente y habitual en toda alma en gracia. Y el Verbo puede utilizar continuamente la virtud instrumental de su humanidad santísima—a la que está unido hipostáticamente—para inundarnos de vida sobrenatural. No olvidemos que Cristo, Hombre-Dios, es la fuente y manantial único de la gracia y que la gracia de Cristo que nos santifica a nosotros no es su *gracia de unión*—que es propia y exclusiva de El—, sino

su *gracia capital*, esto es, la gracia habitual, de que está llena su alma santísima, y que se desborda de El sobre nosotros como de la cabeza refluye la vida a todos los miembros de un organismo vivo [1].

De manera que no es una sublime ilusión, tan bella como irrealizable, eso de hacer todas las cosas *con Cristo;* es una realidad profundamente teológica. Mientras permanezcamos en gracia, *Cristo está con nosotros, está dentro de nosotros*—físicamente con su divinidad, virtualmente con su humanidad santísima—, y nada se opone a que lo hagamos todo *con El*, juntamente con El, *íntimamente unidos a El*. ¡Qué valor y precio adquieren nuestras obras ante el Eterno Padre cuando se las presentamos de esta manera *incorporados a Cristo* y en unión íntima con El! Sin esta unión no valdrían absolutamente nada: *nihil*, dice expresamente el mismo Cristo (Io 15,5). Con El, en cambio, adquieren un valor absolutamente incomparable. Es la gotita de agua, que no vale nada por sí misma, pero que, arrojada al cáliz y mezclada con el vino del sacrificio, se convierte en la *sangre de Jesús*, con todo su valor redentor y santificador rigurosamente infinito.

Esta idea, complementaria de la anterior y preparatoria de la siguiente, constituía la tortura obsesionante de San Pablo. Aquel hombre extraordinario que recibió como ninguno luces vivísimas de Dios para asomarse un poco al abismo insondable del «misterio de Cristo» no sabía cómo explicarle al mundo las incomprensibles riquezas encerradas en El: «investigabiles divitias Christi» (Eph 3,8), y de qué manera el Eterno Padre nos ha enriquecido con ellas: «Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por amor vuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9), hasta llenarnos en Cristo de la plenitud misma de Dios: «y estáis llenos de El» (Col 2, 10), «para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph 3,19).

Todos los esfuerzos del cristiano han de encaminarse a aumentar e intensificar cada vez más esta unión con Cristo. Ha de hacer todas sus cosas *con Jesús*, en entrañable unión con El. Oración, trabajo, recreo, comida, descanso..., todo ha de unirlo a Cristo para realizarlo juntamente *con El*. Un solo acto de Jesús glorifica más a Dios que le glorificarán, por toda la eternidad, todos los actos de todos los ángeles y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma inmaculada Madre de Dios. ¡Qué riquezas tan insondables tenemos en Cristo y cuánta pobreza y miseria fuera de El! Aun cuando nos despedazáramos con disciplinas sangrientas, si no incorporáramos esos dolores a los de Cristo, no tendrían valor ninguno. Nuestra sangre es impura, y solamente mezclándose con la de Jesús puede tener algún valor ante Dios. Los santos se aprovechaban sin cesar de estas inefables riquezas que el Eterno Padre ha puesto a nuestra disposición, y, a través de ellas, miraban con confiado optimismo el porvenir, sin que les asustase su pobreza. «No te llames pobre teniéndome a mí», dijo el mismo Cristo a un alma que se lamentaba ante El de su miseria.

[1] III,8,5.

64. «... et in ipso...»—Sublime es todo lo que acabamos de recordar, pero hay algo mucho más alto todavía. Hacer todas las cosas *por Cristo* y *con El* es de un precio y valor incalculable. Pero hacerlas *en El, dentro de El, identificados con El,* lleva hasta el paroxismo esta sublimidad y grandeza. Las dos primeras modalidades *(por, con)* son algo extrínseco a nosotros y a nuestras obras; esta tercera nos mete *dentro de Cristo,* identificándonos, de alguna manera, con El y nuestras obras con las suyas. Tema sublime, que es menester tratar con toda serenidad y exactitud para no deformarlo, rebajándole de nivel, o no desbordarlo, cayendo en lamentables extravíos.

Para vislumbrar un poco, siquiera sea desde muy lejos, este misterio inefable es preciso recordar las líneas generales de nuestra incorporación a Cristo como Cabeza del Cuerpo místico. En virtud de esta incorporación —de la que no nos es lícito abrigar la menor duda, puesto que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación—, el cristiano *forma parte de Cristo.* El *Cristo total* de que habla San Agustín es *Cristo más nosotros.* El cristiano en gracia forma como una misma cosa con Jesús. Sarmiento de Cristo, vive de su misma vida, circula por sus venas la misma savia vivificadora de su divina Vid. Jesucristo no está completo sin nosotros. No alcanza su plenitud de *Cristo total* si no somos uno con El. Incorporados a El, somos partes integrantes de su unidad total.

> «Se dice: *Christianus alter Christus:* el cristiano es otro Cristo, y nada más verdadero. Pero es preciso no equivocarse. *Otro* no significa aquí *diferente.* No somos otro Cristo diferente del Cristo verdadero. Estamos destinados a ser el Cristo único que existe: *Christus facti sumus,* según dice San Agustín. No hemos de hacernos una cosa distinta de él; hemos de convertirnos en él» [2].

Teniendo en cuenta esta divina realidad, se comprenden menos mal aquellas misteriosas expresiones de San Pablo y del Evangelio: nuestros sufrimientos completan lo que falta a su pasión (Col 1,24); El es el que combate en nosotros (Col 1,29) y el que triunfa. Cuando se nos persigue a nosotros, se le persigue a El (Act 9,5); el menor servicio que se nos preste, lo acepta y recompensa como si se lo hubieran hecho a El mismo (Mt 10,42; 25,34-46). El último y supremo anhelo de Cristo en la noche de la cena es que seamos uno con El (Io 17,21) de una manera cada vez más perfecta, hasta que lleguemos a ser «consumados en la unidad» en el seno del Padre (Io 17,23).

De manera que está fuera de toda duda que Cristo nos ha incorporado a sí, nos ha hecho miembros suyos. Nos hemos convertido en *algo suyo,* somos realmente *su cuerpo.* Dependemos enteramente de Cristo, *Christi sumus;* mejor aún, *Christus sumus;* no sólo de Cristo, sino *Cristo.* San Agustín no vacila en afirmarlo: «Concorporans nos sibi, faciens nos membra sua ut in illo et nos *Christus essemus...* Et omnes in illo et Christi et *Christus sumus,* quia quodammodo *totus Christus,* caput et corpus est» [3].

Pues si esto es así, ya se comprende que el cristiano debe realizar todas sus obras de tal, no solamente *por* Cristo y *con* Cristo, sino *en El,* identi-

[2] Plus, *Cristo en nosotros* p.2.
[3] San Agustín, *In Ps.* 26 enarr.2,2: ML 36,200.

ficado con El. Ha de revestirse de tal manera de Jesucristo (Rom 13,14), que el Eterno Padre, al mirarle, le encuentre siempre, por así decirlo, *revestido de Jesús*. Era la suprema ilusión de sor Isabel de la Trinidad: «no veáis en mí más que al Hijo muy amado, en el que tenéis puestas todas vuestras complacencias». Y para llegar a este sublime resultado le había pedido a Cristo que «la substituyera»; y al Espíritu Santo, que realizara en su alma «como una nueva encarnación del Verbo», a fin de convertirse para El en «una nueva humanidad sobreañadida, en la cual renueve todo su misterio» [4].

No es, pues, una aspiración ilusa y extraviada la de querer hacer todas nuestras obras *en Cristo*, identificadas con las suyas. Es, por el contrario, una divina realidad, cuya actualización, cada vez más intensa y frecuente, elevará al cristiano hasta la cumbre de la santidad; hasta sentirse de tal manera dominado y poseído por Cristo, que se vea impulsado a exclamar como San Pablo: «mihi vivere Christus est»: mi vida es Cristo (Phil 1,21), porque ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí: «vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus» (Gal 2,20). El cristiano ha alcanzado entonces su plenitud en Cristo (Eph 4,13), ha llegado a su completa y total *cristificación*, está en la cumbre misma de la perfección y de la santidad.

Echemos ahora una breve ojeada al resto de la fórmula que estamos examinando.

65. «... est...»—Fijémonos bien. La Iglesia emplea esta palabra *est* en indicativo, y no *sit*, en subjuntivo. No se trata de la expresión de un *deseo* que no se ha realizado todavía, sino de la afirmación de un *hecho* que está presente ya en toda su realidad infinita. «En estos momentos, cuando la Iglesia está reunida en torno al altar para ofrecer el cuerpo del Señor que sobre él descansa, Dios recibe efectivamente toda honra y gloria» [5].

Y esto mismo ocurre con cualquier acción del cristiano que suba al cielo por Cristo, con El y en El. La más pequeña de sus acciones adquiere de esta manera un valor en cierto modo infinito y glorifica inmensamente a Dios. El cristiano, no nos cansaremos de repetirlo, debería tener como preocupación *única* la de su constante incorporación a Cristo. Unicamente de esta forma se mantendría continuamente en la línea recta de su santificación, flechada directamente a Dios sin el menor rodeo ni desviación. Es éste, indudablemente, el punto de vista fundamental en que ha de colocarse cualquier alma que aspire a santificarse en poco tiempo. Por aquí no se rodea, se va directamente al fin.

66. «... tibi Deo Patri omnipotenti...»—Todo se ordena, finalmente, al Padre. La gloria de su Padre celestial tenía obsesionado a Cristo. No quiere que se cumpla su propia voluntad

[4] Sor Isabel de la Trinidad, *Elevación a la Santísima Trinidad*.
[5] Jungmann, S.I., *El sacrificio de la misa* tr.2 n.372 (ed. BAC 1951).

si se ha de oponer en lo más mínimo a la de su Padre (Mt 26,39); trabaja únicamente por agradarle (Io 8,29); vive únicamente por El y para El (Io 6,58); y si, llegado el momento, pide a su Padre que le glorifique, es únicamente para que El pueda glorificar también al Padre (Io 17,1). La primera palabra que de Jesús niño recoge el Evangelio es ésta: «¿No sabíais que yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49); y la última que pronunciaron sus labios moribundos en lo alto de la cruz fue esta otra: «Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Jesucristo vivió y murió pensando en su Padre celestial.

El cristiano ha de parecerse a su divino Modelo en todo, pero principalmente en esta aspiración continua a su Padre celestial. San Pablo nos lo recordó al decirnos—estableciendo con ello la jerarquía de valores en todo cuanto existe—: «todas las cosas son vuestras; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,22-23). Y un poco más adelante, en la misma epístola, completa su pensamiento cuando escribe: «Es preciso que El (Cristo) reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies...»; pero «cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (ibid., 15, 25-28). La gloria de Dios es el fin último, absoluto, de toda la obra divina de la creación del mundo, redención y glorificación del género humano. En el cielo es donde se cumplirá en toda su perfección e integridad aquello de San Juan de la Cruz: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios».

67. **«... in unitate Spiritus Sancti...»**—Esta gloria de Dios, como es obvio, no pertenece exclusivamente a la persona del Padre. Es la gloria de la *divinidad*, del Dios Uno y Trino de la revelación. Por consiguiente, esa gloria que recibe el Padre por Cristo, con El y en El, pertenece también al Espíritu Santo, lazo divino que une al Padre y al Hijo en un inefable vínculo de amor que los consuma a los tres en la unidad de una misma esencia.

68. **«... omnis honor et gloria».**—*Omnis*, todo honor y gloria. Es porque, ya lo hemos dicho, en el plan actual de la economía de la gracia, *toda* la gloria que ha de recibir la Trinidad Beatísima de los hijos de los hombres ha de subir hasta ella por Cristo, con El y en El.

No cabe la menor duda. En el *per ipsum* de la santa misa tenemos una fórmula sublime de santificación. El cristiano que se dedique a vivirla encontrará en ella un programa acabadísi-

mo de perfección y un maná escondido que alimentará su vida espiritual y la irá incrementando hasta llevarla a su plena expansión y desarrollo en la cumbre de la santidad.

CAPITULO IV

La Virgen María y nuestra santificación

69. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Collationes de Ave Maria*; SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Glorias de María*; SAN JUAN EUDES, *Le Coeur admirable*; SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción a la Santísima Virgen*; *El secreto de María*; *El secreto admirable del Santísimo Rosario* (en ed. BAC, n.111); OLIER, *Vie intérieure de la très Sainte Vierge*; PERARDI, *La Virgen Madre de Dios y la vida cristiana*; SEÑERI, *El devoto de la Virgen María*; V. AGREDA, *Mística ciudad de Dios*; GARRIGUET, *La Vierge Marie*; HUGON, *Marie, pleine de grâce*; ARINTERO, *Influencia de la Santísima Virgen en la santificación de las almas*; *La verdadera mística tradicional*, apéndice; TERRIEN, *La Madre de Dios y de los hombres*; MERKELBACH, *Mariología*; GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*; ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*; SAUVÉ, *La intimidad de María*; LHOUMEAU, *La vie spirituelle a l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*. Para la doctrina estrictamente teológica, véase la magnífica colección de *Estudios Marianos* que viene publicando la Sociedad Mariológica Española desde 1942.

«Una de las razones por que tan pocas almas llegan a la plenitud de la edad en Jesucristo es porque María, que ahora como siempre es la Madre de Jesucristo y la Esposa fecunda del Espíritu Santo, no está bastante formada en sus corazones. Quien desea tener el fruto maduro y bien formado, debe tener el árbol que lo produce; quien desea tener el fruto de la vida, Jesucristo, debe tener el árbol de la vida, que es María. Quien desea tener en sí la operación del Espíritu Santo, debe tener a su Esposa, fiel e indisoluble, la divina María... Persuadíos, pues, que cuanto más miréis a María en vuestras oraciones, contemplaciones, acciones y sufrimientos, si no de una manera clara y distinta, al menos con mirada general e imperceptible, más perfectamente encontraréis a Jesucristo, que está siempre con María, grande y poderoso, activo e incomprensible, y más que en el cielo y en cualquier otra criatura del universo» [1].

Estas palabras de uno de los más autorizados intérpretes de la devoción a María nos dan ocasión para examinar el papel importantísimo de la Santísima Virgen en la santificación de las almas. María es, sencillamente, el camino más corto y seguro para llegar a Cristo, y por El al Padre; y ahí está contenida toda nuestra santidad.

Dios ha hecho lo que ha querido. Y ha querido asociar de tal modo a María a la empresa divina de la redención y santificación del género humano, que, en la actual economía, sin ella no sería posible lograrlas. No se trata, pues, de una devoción más, sino de algo básico y fundamental en nuestra vida cristiana. Por eso hemos querido recoger el papel de María en nuestra santificación en esta primera parte de nuestra obra, que trata de los principios fundamentales de la vida cristiana.

[1] SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, *La verdadera devoción* c.5 a.5 n.164-65 p.531-32 (ed. BAC).

1. Fundamento de la intervención de María en nuestra santificación

70. Todos los títulos y grandezas de María arrancan del hecho colosal de su *maternidad divina*. María es inmaculada, llena de gracia, Corredentora de la humanidad, subió en cuerpo y alma al cielo para ser allí la Reina de cielos y tierra y la Mediadora universal de todas las gracias, etc., *porque es la Madre de Dios*. La maternidad divina la coloca a tal altura, tan por encima de todas las criaturas, que Santo Tomás de Aquino, tan sobrio y discreto en sus afirmaciones, no duda en calificar su dignidad de *en cierto modo infinita* [2]. Y su gran comentarista el cardenal Cayetano dice que María, por su maternidad divina, *alcanza los límites de la divinidad* [3]. Entre todas las criaturas, es María, sin duda ninguna, la que tiene mayor «afinidad con Dios».

Y es porque María, en virtud de su maternidad divina, entra a formar parte del orden hipostático, es un elemento indispensable—en la actual economía de la divina Providencia—para la encarnación del Verbo y la redención del género humano. Ahora bien: como dicen los teólogos, el orden hipostático supera inmensamente al de la gracia y la gloria, como este último supera inmensamente al de la naturaleza humana y angélica y aun a cualquier otra naturaleza creada o creable. La maternidad divina está por encima de la filiación adoptiva de la gracia, ya que ésta no establece más que un parentesco espiritual y místico con Dios, mientras que la maternidad divina de María establece un *parentesco de naturaleza, una relación de consanguinidad con Jesucristo*, y una, por decirlo así, especie de afinidad con toda la Santísima Trinidad [4]. La maternidad divina, que termina en la persona increada del Verbo hecho carne, supera, pues, por su fin, de una manera infinita, a la gracia y la gloria de todos los elegidos y a la plenitud de gracia y de gloria recibida por la misma Virgen María. Y con mayor razón supera a todas las gracias *gratis dadas* o carismas, como son la profecía, el conocimiento de los secretos de los corazones, el don de milagros o de lenguas, etc., porque todos estos dones son inferiores a la gracia santificante, como enseña Santo Tomás [5].

[2] He aquí sus propias palabras: «La humanidad de Cristo por razón de su unión con Dios; la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición de Dios, y la Santísima Virgen, por el hecho de ser Madre de Dios, tienen *cierta dignidad infinita*, por ser Dios un bien infinito» (I,25,6 ad 4).

[3] «Solamente (la Santísima Virgen María) *toca las fronteras de la divinidad* por su propia operación natural *(ad fines deitatis propria operatione naturali attigit)*, en cuanto que concibe, engendra, da a luz y alimenta con su propia leche al mismo Dios» (CAYETANO, *In II-II* 103, 4 ad 2).

[4] Cf. HUGON, *Marie, pleine de grâce* (5.ª ed.) p.63.

[5] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* p.1.ª c.1 a.2. Cf. I-II.111,5.

De este hecho colosal—María Madre del Dios redentor—arranca el llamado *principio del consorcio*, en virtud del cual Jesucristo asoció íntimamente a su divina Madre a toda su misión redentora y santificadora. Por eso, todo lo que El nos mereció con mérito de rigurosa justicia—*de condigno ex toto rigore iustitiae*—, nos lo mereció también María, aunque con distinta clase de mérito [6].

2. Oficio de María Santísima en nuestra santificación

71. No conocemos nada tan sintético, tan exacto y a la vez tan práctico y piadoso sobre este asunto como la argumentación de San Luis María Grignion de Montfort en su precioso librito *El secreto de María* [7]. Ofrecemos al lector una síntesis de aquellos razonamientos, con frecuencia a base de sus mismas palabras.

1) Necesidad de santificarse por medio de María.—*a)* Es voluntad de Dios que nos santifiquemos.

b) Para santificarse hay que practicar las virtudes.

c) Para practicar la virtud necesitamos la gracia de Dios.

d) Para hallar la gracia de Dios hay que hallar a María.

2) ¿Por qué así?—*a)* Porque sólo María ha hallado gracia delante de Dios, ya para sí, ya para todos y cada uno de los hombres en particular. Ni los patriarcas, ni los profetas, ni todos los santos de la Ley antigua pudieron hallarla en esta forma.

b) Porque María dio el ser y la vida al Autor de la gracia, y por eso se la llama *Mater gratiae*.

c) Porque Dios Padre, de quien todo don perfecto y toda gracia desciende como de su fuente esencial, dándole a su divino Hijo, le dio a María todas las gracias.

d) Porque Dios la ha escogido como tesorera, administradora y dispensadora de todas las gracias, de suerte que todas pasan por sus manos; y conforme al poder que ha recibido, reparte Ella a quien quiere, como quiere, cuando quiere y cuanto quiere las gracias del Eterno Padre, las virtudes de Jesucristo y los dones del Espíritu Santo.

e) Porque así como en el orden de la naturaleza ha de tener el niño padre y madre, así en el orden de la gracia, para tener a Dios por Padre, es menester tener a María por Madre.

f) Porque así como María ha formado la Cabeza de los predestinados, Jesucristo, a ella pertenece formar los miembros de esta Cabeza, que somos los cristianos; que no forman las madres cabezas sin miembros ni miembros sin cabeza. Quien quiera, pues, ser miembro de Jesucristo, lleno de gracia y de verdad, debe dejarse formar por María mediante la gracia de

[6] Cuál sea la naturaleza del mérito de María con relación a nosotros, es cuestión todavía discutida entre los teólogos. Algunos ven tan sólo un mérito de conveniencia *(de congruo)*; otros afirman que se trata de un mérito estricto, aunque no según todo el rigor de la justicia, sino únicamente por cierta proporcionalidad *(de condigno ex condignitate)*. A nosotros nos parece que llevan razón estos últimos.

[7] Corren en España numerosas ediciones. Nosotros utilizamos la de la BAC (n.111) p.268-300.

Jesucristo, que en ella plenamente reside, para comunicarla de lleno a los miembros verdaderos de Jesucristo y a los verdaderos santos.

g) Porque el Espíritu Santo, que se desposó con María y en ella, por ella y de ella formó su obra maestra, el Verbo encarnado, Jesucristo, como jamás ha repudiado a María y ésta sigue siendo su verdadera esposa, continúa produciendo todos los días en ella y por ella a los predestinados por verdadero, aunque misterioso modo.

h) Porque, como dice San Agustín, en este mundo los predestinados están encerrados en el seno de María y no salen a luz hasta que esa buena Madre les conduce a la vida eterna. Por consiguiente, así como el niño recibe todo su alimento de la madre, que se lo da proporcionado a su debilidad, así los predestinados sacan *todo su alimento espiritual y toda su fuerza de María.*

i) De dos maneras puede un escultor sacar al natural una estatua o retrato: labrándola en materia dura e informe o vaciándola en un molde. El primer procedimiento es largo, difícil, expuesto a muchos peligros; un golpe mal dado de cincel o de martillo basta, a veces, para echarlo todo a perder. *Pronto, fácil* y *suave* es el segundo, casi sin trabajo y sin gastos, con tal de que el molde sea perfecto y que represente al natural la figura; con tal de que la materia de que nos servimos sea manejable y de ningún modo resista a la mano.

Ahora bien: el gran molde de Dios, hecho por el Espíritu Santo para formar al natural un Dios-Hombre por la *unión hipostática* y para formar un hombre deificado por la *gracia*, es María. Ni un solo rasgo de divinidad falta en este molde; cualquiera que se meta en él y *se deje manejar* recibe allí todos los rasgos de Jesucristo, verdadero Dios; y esto de manera suave y proporcionada a la debilidad humana, sin grandes trabajos ni angustias; de manera *segura* y sin miedo a ilusiones, pues no tiene aquí parte el demonio ni tendrá jamás entrada donde esté María; de manera, en fin, *santa e inmaculada*, sin la menor mancilla de culpa.

¡Cuánto va del alma formada en Jesucristo por los medios ordinarios, que, como los escultores, se fía de su propia pericia y se apoya en su industria, al alma bien tratable, bien desligada, bien fundida, que, sin estribar en sí, se mete dentro de María y se deja manejar allí por la acción del Espíritu Santo! ¡Cuántas tachas, cuántos defectos, cuántas tinieblas, cuántas ilusiones, cuánto de natural y humano hay en la primera! ¡Cuán *pura, divina* y *semejante* a Jesucristo es la segunda!

j) Porque María es el paraíso de Dios y su mundo inefable, donde el Hijo de Dios entró para hacer maravillas, para guardarle y tener en él sus complacencias. Un mundo ha hecho para el hombre peregrino, que es la tierra que habitamos; otro mundo para el hombre bienaventurado, que es el cielo; mas para sí mismo ha hecho un paraíso y lo ha llamado María. Por eso es ella templo de la Santísima Trinidad y sagrario de Dios vivo. ¡Feliz el alma a quien el Espíritu Santo revela el secreto de María para que le conozca, y le abre este huerto cerrado para que entre en él, y esta fuente sellada para que de ella saque el agua viva de la gracia y beba en larga vena de su corriente! Esta alma no hallará sino a Dios solo, sin las criaturas, en María; pero a Dios, al par que infinitamente santo y sublime, infinitamente condescendiente y al alcance de nuestra debilidad. En todas partes está Dios y en todas se le puede hallar; pero en ninguna podemos hallarle tan cerca y tan al alcance de nuestra debilidad como en María. En todas partes es el pan de los fuertes y de los ángeles, pero en María es el pan de los niños [8].

[8] De esta hermosa idea se desprende que el mejor modo de practicar el espíritu de *infancia espiritual* (que tanto inculcó Santa Teresa del Niño Jesús) es abandonarse totalmente

k) En fin: nadie imagine—como ciertos falsos iluminados—que María, por ser criatura, es impedimento para la unión con el Creador. No es ya María quien vive; es Jesucristo solo, es Dios solo, quien vive en ella. La transformación de María en Dios excede a la de San Pablo y todos los otros santos, más que el cielo a la tierra. Por eso, cuanto más unida está un alma a María, tanto más íntimamente permanece unida a Dios, que habita en ella. Quien encuentra a María, encuentra en ella a Jesús, y en Jesús a Dios. No hay camino más seguro y rápido para encontrar a Dios que buscarlo en María. Según el orden establecido por la divina Sabiduría, como dice Santo Tomás, no se comunica Dios ordinariamente a los hombres, en el orden de la gracia, sino por María. Para subir y unirse a El preciso es valerse del mismo medio de que El se valió para descender a nosotros, para hacerse hombre y comunicarnos sus gracias; y ese medio tiene un nombre dulcísimo: María.

Para entrar en los planes de Dios es, pues, necesario tener una devoción entrañable a María. Ella nos conducirá a Jesús y trazará en nuestras almas los rasgos de nuestra configuración con El, que constituyen la esencia misma de nuestra santidad y perfección.

He aquí cómo demuestra esta verdad San Luis María Grignion de Montfort [9]. Al hablar de los motivos para tener una gran devoción a María, dice que uno de los principales es porque *conduce a la unión con Nuestro Señor*. Y afirma que éste es el camino más *fácil*, más *breve*, más *perfecto* y más *seguro*.

Camino fácil: es el camino que Jesucristo ha abierto viniendo a nosotros, y en el que no hay obstáculo alguno para llegar a El. La unción del Espíritu Santo lo hace fácil y ligero.

Camino corto: ya porque en él no se extravía nadie, ya porque por él se anda con más alegría y facilidad y, por consiguiente, con más prontitud. En el seno de María es donde los jovencitos se convierten en ancianos por la luz, por la santidad, por la experiencia y por la sabiduría, llegando en pocos años a la plenitud de la edad en Jesucristo.

Camino perfecto: pues María es la más santa y la más perfecta de todas las criaturas, y Jesucristo, que ha venido de la manera más perfecta a nosotros, no ha tomado otro camino en tan grande y admirable viaje.

Camino seguro: porque el oficio de María es conducirnos con toda seguridad a su Hijo, así como el de Jesucristo es llevarnos con seguridad a su Eterno Padre. La dulce Madre de Jesús repite siempre a sus verdaderos devotos las palabras que pronunció en las bodas de Caná enseñándonos a todos el camino que lleva a Jesús: «Haced todo lo que El os diga» (Io 2,5).

Pero para lograr estas ventajas y saludables efectos es preciso practicar una devoción a María sólida y verdadera. Veamos en qué consiste.

en brazos de María como un niñito en los de su madre. Nadie necesita tanto de los cuidados de una madre como los niños pequeñitos.

[9] Cf. *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.5 a.5 p.522ss (ed. BAC).

3. La verdadera devoción de María

72. Todavía en esta sección vamos a recoger las ideas de San Luis María Grignion de Montfort en su admirable libro *La verdadera devoción a la Santísima Virgen*, que es la obra maestra de la devoción a María, precioso vademécum que debe andar continuamente en manos de todos los amantes de María.

Después de un primer capítulo en el que se habla de la necesidad de la devoción a María para la salvación y santificación y de un segundo en el que se exponen algunas verdades fundamentales en torno a la devoción a la Virgen, describe San Luis en el capítulo tercero las características de la verdadera y falsa devoción. He aquí un breve resumen de sus ideas, que deben ser largamente meditadas en su fuente original.

1. **Caracteres de la falsa devoción a María.**—Siete son las clases de falsos devotos de María que señala San Luis:

a) Los DEVOTOS CRÍTICOS: gente orgullosa y altanera que se dedica a criticar las prácticas sencillas e ingenuas de devoción a María, tachándolas con ligereza de antiteológicas o exageradas.

b) Los DEVOTOS ESCRUPULOSOS: que temen rebajar a Cristo si ensalzan demasiado a María, sin advertir que jamás se honra tanto a Jesucristo como cuando se honra a María, ya que sólo vamos a ella como medio más seguro y camino más recto para hallarle a El.

c) Los DEVOTOS EXTERIORES: que hacen consistir toda su devoción a María en algunas prácticas exteriores; se cargan de medallas y escapularios, pertenecen a todas las cofradías, asisten a todas las procesiones, rezan distraídamente interminables oraciones...; pero sin esforzarse en enmendar su vida, en corregir sus pasiones y en imitar las virtudes de María. Sólo aman lo sensible de la devoción, sin gustar lo que tiene de sólido; si les falta el sentimentalismo, creen que ya no hacen nada, se desalientan, lo abandonan todo o lo hacen rutinariamente.

d) Los DEVOTOS PRESUNTUOSOS: que se amparan en su pretendida devoción a María para vivir tranquilos en sus vicios y pecados, pensando que Dios les perdonará, que no morirán sin confesión y no se condenarán porque rezan la corona, o llevan el escapulario, o pertenecen a la cofradía de la Virgen, etc. Estos tales cometen una gravísima injuria contra María, como si ella estuviera dispuesta a autorizar el crimen o a ayudar a crucificar a su divino Hijo, salvando, de todas formas, a los que quieren vivir en pecado. Gran señal de reprobación llevan todos éstos encima.

e) Los DEVOTOS INCONSTANTES: que por ligereza cambian sus prácticas de devoción o las abandonan completamente a la menor tentación, sequedad o disgusto. Ingresan en todas las cofradías, pero bien pronto dejan de cumplir los deberes y prácticas que imponen.

f) Los DEVOTOS HIPÓCRITAS: que ingresan en las cofradías y visten la librea de María para ser tenidos por buenos.

g) Los DEVOTOS INTERESADOS: que no recurren a María más que para ganar algún pleito, para curar de una enfermedad o pedirle otros bienes temporales, fuera de los cuales se olvidan de ella.

3. **Caracteres de la verdadera devoción a María.**—Después de descubrir y reprobar las falsas devociones a María, señala San Luis las características de la verdadera. Las principales son cinco:

a) DEVOCIÓN INTERIOR: esto es, nacida del espíritu y del corazón. Proviene de la estima que se hace de la Santísima Virgen, de la alta idea que nos formamos de su grandeza y del amor sincero y entrañable que le profesamos.

b) DEVOCIÓN TIERNA: es decir, llena de confianza en la Santísima Virgen, como la del niño en su cariñosa madre. Ella nos hace recurrir a María en todas las necesidades de alma y cuerpo, en todos los tiempos, lugares y cosas con gran sencillez, confianza y ternura: en las dudas, para que nos ilumine; en los extravíos, para volver al buen camino; en las tentaciones, para que nos sostenga; en las debilidades, para que nos fortifique; en las caídas, para que nos levante; en los desalientos, para que nos infunda nuevos ánimos; en los escrúpulos, para que los disipe; en las cruces, trabajos y contratiempos de la vida, para que nos consuele. Siempre y en todo recurriendo a María como Madre cariñosa y llena de ternura.

c) DEVOCIÓN SANTA: o sea, a base de evitar el pecado e imitar las virtudes de María, principalmente su profunda *humildad*, su *fe* vivísima, su *obediencia* ciega, su *oración* continua, su *mortificación* total, su *pureza* divina, su *caridad* ardiente, su *paciencia* heroica, su *dulzura* angélica y su *sabiduría* celestial, que son las diez principales virtudes de la Santísima Virgen.

d) DEVOCIÓN CONSTANTE: o sea, que consolida el alma en el bien y hace que no abandone fácilmente sus prácticas de devoción; le da ánimo para oponerse a los asaltos del mundo, del demonio y de la carne; le hace evitar la melancolía, el escrúpulo o la timidez; le da fuerzas contra el desaliento. Y no quiere esto decir que no caiga y experimente algún cambio en lo sensible de su devoción, sino que si tiene la desgracia de caer, se vuelve a levantar en seguida, tendiendo la mano a su bondadosa Madre; y si carece de gusto y devoción sensible, no se desazona por ello, porque el verdadero devoto de María vive de la fe en Jesús y en su cariñosa Madre, y no de los sentimientos corporales.

e) DEVOCIÓN DESINTERESADA: es decir, que no sirve a María por espíritu de lucro o interés ni por su bien temporal o eterno del cuerpo o del alma, sino únicamente porque ella merece ser servida, y Dios en ella. Ama a María no tanto por los favores que de ella recibe o espera recibir, sino principalmente porque ella es digna de todo nuestro amor. Por eso la sirve y ama con la misma fidelidad en sus contratiempos y sequedades que en las dulzuras y fervores sensibles: igual amor le profesa en el Calvario que en las bodas de Caná. ¡Cuán agradables y preciosos son ante Dios y su santísima Madre estos devotos suyos que no se buscan a sí mismos en ninguno de los servicios que les prestan!

4. Principales devociones marianas

73. Con estas disposiciones hemos de practicar las devociones marianas, escogiendo entre ellas las que nos inspiren mayor devoción, se acomoden mejor a las obligaciones de nuestro estado y exciten más nuestra piedad hacia ella. He aquí las principales:

a) *El santísimo rosario:* devoción mariana por excelencia, riquísimo sartal de perlas que desgranamos a los pies de María,

guirnalda suavísima de rosas con que ceñimos su Corazón inmaculado, clarísima señal de predestinación para todos los que le recen devota y diariamente, prenda y garantía de las más fecundas bendiciones divinas, al que María ha vinculado en nuestros días—en Lourdes y en Fátima principalmente—la salvación del mundo. Ningún devoto de María que se precie de tal omitirá un solo día el rezo del santísimo rosario—al menos una tercera parte—aunque por circunstancias inesperadas tenga que omitir cualquiera otra práctica de devoción mariana: el rosario las suple todas y a él no le suple ninguna.

b) *Los cinco primeros sábados*, a los que la Virgen del Rosario de Fátima ha vinculado una regaladísima promesa análoga a la de los primeros viernes en honor del Sagrado Corazón de Jesús.

He aquí sus propias palabras, dirigidas a Lucía, la afortunada vidente de Fátima, el día 10 de diciembre de 1921: «Mira, hija mía, mi Corazón todo punzado de espinas, que los hombres en todo momento le clavan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, al menos, procura consolarle y haz saber que yo prometo asistir a la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos aquellos que en los primeros sábados de cinco meses consecutivos se confiesen, reciban la sagrada comunión, recen la tercera parte del rosario y me hagan compañía durante un cuarto de hora meditando en los quince misterios del rosario con intención de darme reparación» [10].

En orden a la conversión de los pecadores y a la perseverancia final de los justos es eficacísima también la devoción de las *Tres Avemarías*, como se ha comprobado muchísimas veces en la práctica.

c) El *Ave María* y el *Angelus*, cuya piadosa y frecuente recitación llena de gozo a María al recordarle la escena de la anunciación y su título supremo de Madre de Dios; la *letanía lauretana*, en la que se recorren los títulos y grandezas de María al mismo tiempo que se implora su protección; la *Salve, Regina*, bellísima plegaria, llena de suavidad y de ternura; el *Sub tuum praesidium* y el *O Domina mea!*, fórmulas que destilan amor, confianza y entrega total a María; el *Acordaos*, de San Bernardo, que, sin duda, recrea los oídos de María por la confianza inquebrantable en su maternal misericordia que con ella le manifestamos; y, sobre todo, el *Magnificat*, cántico sublime que el Espíritu Santo hizo brotar del corazón de María para engrandecer las maravillas que el Altísimo realizó en ella «por haberse fijado en la humildad y pequeñez de su esclava».

d) El *oficio parvo de la Santísima Virgen*, verdadero bre-

[10] Del *Manual Oficial del Peregrino de Fátima*, editado por orden del obispo de Leiría, 13 de mayo de 1939.

viario de las almas enamoradas de María, en el que se ensalzan sus grandezas utilizando las fórmulas incomparables de la liturgia oficial de la Iglesia.

e) El *escapulario* y la *medalla* de la Virgen, que son como un escudo protector y prenda de una especial bendición de María para todos los que sepan llevarlos con espíritu de filial devoción y para imitar mejor sus virtudes. Entre los escapularios destaca por su antigüedad y veneración el de la Virgen Santísima del Carmen, al que María vinculó una promesa de salvación que, al igual que la de los cinco primeros sábados, no obtendrán los que pretendan apoyarse en ella para vivir tranquilamente en pecado; y entre las medallas se ha impuesto, principalmente, en todo el orbe católico la llamada *Milagrosa*, que inspiró la Santísima Virgen a la humilde hija de la Caridad Santa Catalina Labouré.

5. Métodos de vida mariana

Vamos a decir unas palabras sobre dos métodos excelentes da vida mariana que se han propuesto a los fieles con la bendición y aliento de la santa Iglesia: la *santa esclavitud mariana* y la *piedad filial mariana*.

a) La santa esclavitud mariana [11]

74. Es un método de santificación propuesto por San Luis María Grignion de Montfort a base de una entrega total a María. «Consiste—explica el Santo—en darse todo entero, como esclavo, a María y a Jesús por ella; y, además, en hacer todas las cosas por María, con María, en María y para María» [12].

Este método lleva consigo esencialmente dos cosas: a) *un acto de entrega total* o perfecta consagración a María, que es el acto radical y más importante de todos, en virtud del cual comienza para el alma como un *estado nuevo* (a semejanza del religioso en el día de su profesión); y b) *esforzarse en vivir en adelante conforme a las exigencias de esa entrega total*, buscando en todas las cosas la unión con María; es decir, haciéndolo todo por, con, en y para María, a fin de unirnos por ella más íntimamente a Jesús.

He aquí cómo explica el Santo el alcance de este acto, que,

[11] Cf. SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT, obras citadas, y el precioso estudio de LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, donde se expone ampliamente este sistema de espiritualidad mariana.

[12] Cf. *El secreto de María* p.2.ª n.28 p.279 (ed. BAC).

salvo el voto y sus consecuencias, se parece mucho al *acto heroico* en favor de las almas del purgatorio:

«Hay que escoger un día señalado para entregarse, consagrarse y sacrificarse; y esto ha de ser voluntariamente y por amor, sin encogimiento, por entero y sin reserva alguna: cuerpo y alma; bienes exteriores y fortuna, como casa, familia, rentas; bienes interiores del alma, a saber: sus méritos, gracias, virtudes y satisfacciones.

Es preciso notar aquí que con esta devoción se inmola el alma a Jesús por María como un sacrificio, que ni en orden religiosa alguna se exige, de todo cuanto el alma más aprecia y del derecho que cada cual tiene de disponer a su arbitrio del valor de todas sus oraciones y satisfacciones; de suerte que todo se deja a disposición de la Santísima Virgen, que a voluntad suya lo aplicará para la mayor gloria de Dios, que sólo ella perfectamente conoce.

A disposición suya se deja todo el *valor satisfactorio* e *impetratorio* de las buenas obras; así que, después de la oblación que de ellas se ha hecho, *aunque sin voto alguno*, de nada de cuanto bueno hace es ya uno dueño; la Virgen Santísima puede aplicarlo ya a un alma del purgatorio para aliviarla o libertarla, ya a un pobre pecador para convertirle.

También *nuestros méritos* los ponemos con esta devoción en manos de la Santísima Virgen; pero es para que nos los guarde, embellezca y aumente, puesto que ni los méritos de la gracia santificante ni los de la gloria podemos unos a otros comunicarnos. Dámosle, sin embargo, todas nuestras oraciones y obras buenas, en cuanto son *satisfactorias* e *impetratorias*, para que las distribuya y aplique a quien le plazca. Y si después de estar así consagrados a la Santísima Virgen deseamos aliviar a alguna alma del purgatorio, salvar a algún pecador, sostener a alguno de nuestros amigos con nuestras oraciones, mortificaciones, limosnas o sacrificios, preciso es pedírselo humildemente a ella y estar a lo que determine, aunque no lo conozcamos; bien persuadidos de que el valor de nuestras acciones, administrado por las manos mismas de que Dios se sirve para distribuirnos sus gracias y dones, no podrá menos de *aplicarse a la mayor gloria suya*.

He dicho que consistía esta devoción en entregarse a María *en calidad de esclavo;* y es de notar que hay tres clases de esclavitud. La primera es esclavitud de *naturaleza;* buenos y malos son de esta manera siervos de Dios. La segunda es esclavitud *forzada;* los demonios y los condenados son de este modo esclavos de Dios. La tercera es esclavitud *de amor* y voluntaria; y con ésta debemos consagrarnos a Dios por medio de María del *modo más perfecto con que puede una criatura consagrarse a su Creador*» [13].

En cuanto al segundo elemento esencial—vida de unión íntima con María—, el que se ha entregado a ella por esclavo ha de hacerlo todo:

Por María: o sea, que hay que acudir siempre a Nuestro Señor por medio de María, sin atrevernos a comparecer nunca ante El sin ir acompañados de su Madre, que lo es también nuestra.

Con María: o sea, tomando a la Virgen por modelo acabado de todo lo que se ha de hacer.

En María: es decir, entrando y morando en el Corazón de

[13] *El secreto de María* p.2.ª n.29-32 p.279-80 (ed. BAC).

María, en sus intenciones y sentimientos, de tal manera que sea ella como nuestra atmósfera, nuestro mundo, el aire en que vivimos y respiramos.

Para María: no buscándonos en nada a nosotros mismos, sino haciéndolo todo para gloria de María, como fin próximo, y a través de ella, para honra y gloria de Dios, como fin último y absoluto.

Como se ve, se trata de un acto muy excelente y heroico, de honda trascendencia y repercusión en toda nuestra vida espiritual, a la que traza una dirección eminentemente mariana, muy concreta y determinada. Por lo mismo, no debe hacerse con demasiada ligereza y prontitud, sino después de madura reflexión y de acuerdo con el director espiritual. Porque, aunque es cierto que no lleva consigo un verdadero voto que obligue a su cumplimiento por la virtud de la religión, sería poco serio e irreverente volverse fácilmente atrás de la palabra empeñada o vivir como si no se hubiese hecho tal consagración o no se la hubiera dado el sentido profundo que tiene. Pero los que, movidos por un especial atractivo del Espíritu Santo, y con la expresa autorización de su director espiritual, se decidan a hacer esta entrega total a María, con todas sus inmensas repercusiones, no duden un instante de que—como explica admirablemente San Luis—la Santísima Virgen les *amará* con particular predilección, les *proveerá* con esplendidez y largueza de todo cuanto necesiten en alma y cuerpo, les *guiará* con mano firme por los caminos de la santidad, les *defenderá* y *protegerá* contra los peligros y asechanzas de sus enemigos, *intercederá* continuamente por ellos ante su divino Hijo y les *asegurará* su perseverancia, prenda y garantía de su felicidad eterna [14].

b) La piedad filial mariana [15]

75. Enteramente paralelo y similar al método de esclavitud mariana que acabamos de exponer, pero muy distinto en la manera de enfocar la vida de consagración total a María, existe el método de *piedad filial mariana,* propagado principalmente, aunque no exclusivamente, por los marianistas siguiendo las huellas de su fundador, el P. Guillermo José Chaminade.

Casi todo lo que acabamos de decir en torno a la santa esclavitud mariana es válido aplicado a la corriente de la piedad

[14] *La verdadera devoción a la Santísima Virgen* c.6 a.2 p.550 56 (ed. BAC).

[15] Sobre esta magnífica forma de piedad mariana pueden leerse con fruto las obras del marianista francés NEUBERT *Mi ideal, Jesús, Hijo de María* (3.ª ed. Carabanchel Alto 1949); *La devoción a María* (Madrid 1950); *Notre Mère, pour la mieux connaître* (ed. X. Mappus, 1941), etc.; y la de los marianistas españoles BERNARDO CUEVA, *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953), y FÉLIX FERNÁNDEZ, *La piedad filial mariana* (Madrid 1954).

filial, hasta el punto de que «al hacer suyo, en cierta ocasión, un acto de consagración a María del P. Gallifet, autor esclavista, conserva el P. Chaminade todo el texto de la oración, pero reemplaza cuidadosamente la expresión esclavo por la de hijo»[16].

Sin embargo, nos parece que no habría captado el verdadero sentido de la piedad filial mariana el que se limitase exclusivamente a ese cambio de terminología o de actitud interior. No se trata únicamente de amar a María como hijo, de imitarla como hijo, de vivir continuamente por ella, con ella, en ella y para ella como hijo, etc. Sin duda que todo eso se requiere para ser y vivir como hijo auténtico de María. Pero el movimiento de piedad filial mariana aspira a mucho más que todo eso. Quiere amar a María, no con nuestro propio corazón, que siempre resultará demasiado pequeño y desproporcionado, aunque lo pongamos a los pies de María en su máxima tensión, sino *con el corazón mismo de su divino Hijo Jesús*. Esto no es una ilusión ni una quimera, si tenemos en cuenta que Cristo habita realmente por la fe en nuestros corazones (Eph 3,17), y que toda alma en gracia recibe continuamente su *influjo vital* como miembro de su Cuerpo místico, del cual es El la divina Cabeza. Nada impide, por consiguiente, que nos unamos íntimamente a los sentimientos filiales de Jesucristo para con su Madre con el fin de que, al amar nosotros a María, sea el mismo Cristo quien la ame en nosotros.

De manera que la piedad filial mariana tiende en primerísimo lugar a identificarnos con Cristo cada vez más, hasta transformarnos en El y poder exclamar con toda verdad: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí; ya no soy yo quien amo a María, sino Cristo quien la ama en mí». De esta suerte, por así decirlo, completaremos en nosotros lo que falta al amor filial de Jesús para con María en relación a los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (cf. Col 1,24).

Los FUNDAMENTOS DOGMÁTICOS de este espléndido método de piedad mariana son principalmente estos tres:

a) La maternidad espiritual de María sobre todos nosotros.

b) El misterio de nuestra incorporación a Cristo por la gracia y como miembros de su Cuerpo místico.

c) La obligación de imitar a Jesús como Hijo de María.

Hay que aspirar a tener en nuestros corazones los mismos sentimientos que Jesucristo tuvo en el suyo (Phil 2,5), con lo cual nuestra piedad mariana no será sino una participación y extensión de la piedad filial de Jesús para con su Madre santísima; y como Jesús se hizo Hijo de María para salvar a la humanidad, hay que concluir que la piedad filial mariana ha de ser eminentemente apostólica. *Maria duce!* ha de ser el grito de combate del verdadero hijo de María.

No podemos detenernos aquí en exponer ampliamente otros rasgos hermosísimos de este método de espiritualidad mariana, que la misma Iglesia parece proponer a todos los cristianos al decir en el mismo Código canónico que «deben todos los fieles honrar *con filial devoción* a la Santísima Virgen

[16] P. FÉLIX FERNÁNDEZ, S.M., o.c., p.120.

María» (cn.1276). Sin embargo, sería un error tratar de reclamar para una determinada forma de devoción mariana la exclusiva o el monopolio sobre todas las demás. Es preciso respetar la inclinación particular de cada alma, bajo la moción directa del Espíritu Santo, que no lleva a todos por el mismo camino. El alma debe seguir el atractivo especial de la gracia y seguir el método de piedad mariana que más eficaz le resulte para desprenderse por completo de sí misma y entregarse totalmente a María bajo el título de Reina de cielos y tierra o el dulcísimo de Madre de Jesús y Madre nuestra.

CAPITULO V

La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo

76. Pío XII, enc. *Mystici corporis;* CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmático sobre la Iglesia;* CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona); SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, Madrid); H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao); MERSCH, *Le Corp mystique du Christ* (Bruselas); MURA, *El Cuerpo místico de Jesucristo* (Salamanca); JOURNET, *Teología de la Iglesia* (Bilbao); CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao); CLERISSAC, *El misterio de la Iglesia* (Madrid).

77. Después de haber expuesto la doctrina trinitaria, cristológica y mariológica en orden a nuestra vida cristiana, se impone la consideración de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. Ella completa y cierra el ciclo de la obra salvífica de Dios con relación al hombre y establece el punto de partida de nuestro retorno hacia Dios.

La doctrina del Cuerpo místico de Jesucristo consta expresamente en las fuentes de la divina revelación. El apóstol San Pablo habla repetidas veces de este sublime misterio, sobre todo en la carta primera a los fieles de Corinto. He aquí el pasaje más importante y explícito [1]:

«Así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu. Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: «Porque no soy mano no soy del cuerpo», no por eso deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: «Porque no soy ojo no soy del cuerpo», no por eso deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: «No tengo necesidad de ti». Ni tampoco la cabeza a los pies: «No necesito de vosotros».

Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora

[1] Cf. 1 Cor 12,12-28.

bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno en parte, según la disposición de Dios en la Iglesia».

En torno a esta sublime doctrina expondremos los siguientes puntos fundamentales:

1. Idea general de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo.
2. Cristo, cabeza del Cuerpo místico.
3. El cristiano, miembro del Cuerpo místico de Cristo.

1. Idea general de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo

78. Si quisiéramos ofrecer al lector una visión panorámica de la teología de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, no podríamos presentarle nada tan completo y sintético como la encíclica de Pío XII sobre ese mismo asunto. Ante la imposibilidad de recogerla en su texto íntegro—por falta material de espacio—, ofrecemos el siguiente esquema, muy completo y detallado [2].

Primera parte: La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo

A. Cristo quiso constituir la Iglesia

1. Adán había sido creado en gracia, que se transmitiría a sus descendientes. Pero pecó y manchó con el pecado original a todos los hombres, haciéndoles perder aquel tesoro divino y, con él, el derecho a la vida eterna.

2. El Verbo de Dios tomó entonces la naturaleza humana y nos ganó como a consanguíneos suyos, no sólo la justificación, sino una inefable abundancia de gracias.

3. Estas gracias pudo repartirlas por sí mismo al género humano, pero quiso hacerlo por medio de una sociedad: ésa es la Iglesia.

B. La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo

1. La Iglesia es un cuerpo:

a) Uno, indiviso, visible, orgánico, jerárquico.
b) Provisto de sacramentos con que subvenir a las necesidades individuales y sociales.
c) Cuyos miembros son no sólo los jerarcas ni sólo los

[2] Cf. Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi*, edición de la Acción Católica Española.

carismáticos, sino todos los bautizados que profesan la verdadera fe y no han sido apartados de la Iglesia por sí mismos o por la legítima autoridad, aunque sean pecadores.

d) Y están trabados entre sí orgánica y jerárquicamente, incluso entre quienes no están dotados de la potestad de orden. Así poseen especial dignidad en la sociedad cristiana los padres, los padrinos del bautismo y los seglares que prestan su colaboración a la jerarquía eclesiástica.

2. La Iglesia es el cuerpo de Cristo:

a) *Porque Cristo es su fundador:*

— Que comenzó a edificarla cuando predicaba el Evangelio.
— Y la consumó en la cruz al abolir la ley vieja y extender la Iglesia a los gentiles.
— Promulgándola el día de Pentecostés.

b) *Porque Cristo es su cabeza:*

— Por razón de su excelencia como Hombre-Dios.
— Por razón de su gobierno, pues nos instruyó cuando moraba en la tierra, concedió a los apóstoles y sucesores la potestad de enseñar, regir y santificar, y en la actualidad dirige a la Iglesia de manera invisible y extraordinariamente por sí mismo, y de manera visible y ordinaria por el papa y los obispos.
— Por razón de la mutua necesidad, pues Cristo quiso condicionar los frutos de la redención a la colaboración de los fieles.
— Por razón de la semejanza de naturaleza, pues Cristo se hizo consanguíneo nuestro, y a su vez nos quiere semejantes a El.
— Por razón de la plenitud y perfección de los dones celestiales.
— Por razón del influjo que ejerce sobre la Iglesia, al iluminarla y santificarla como autor y causa de la santidad.

c) *Porque Cristo es su sustentador:*

— Por razón de su misión jurídica, pues es El quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, etc.
— Por razón del Espíritu Santo, que es el alma del Cuerpo místico y que Cristo concedió a la Iglesia como fuente de todo don.

d) *Porque Cristo es su Salvador:*

— Salvador de todos.
— Pero especialmente de los fieles.
— Y en cuya obra salvadora podemos nosotros prestarle ayuda.

3. La Iglesia es un Cuerpo místico:

a) *No físico,* como el nacido de María y oculto en la Eucaristía:

— En el cuerpo físico, cada parte no goza de subsistencia propia; en el místico, cada miembro goza de su propia personalidad.
— En el cuerpo físico, los miembros tienen como suprema finalidad

sólo el bien del conjunto; en el místico, el fin último es el bien de cada uno de los miembros o personas.

b) *Ni puramente moral,* con elementos exclusivamente jurídicos y sociales:

— En el cuerpo moral el principio de unidad es el fin común y la colaboración mutua bajo una autoridad; en el místico se da un nuevo elemento sobrenatural e infinito (el Espíritu Santo) que actúa como principio de unidad.

— Por eso la Iglesia supera inmensamente a toda otra sociedad puramente natural, aunque ésta reconozca también a Dios como autor.

c) Por consiguiente, hay que rechazar los errores:

— de los que se forjan una Iglesia escondida e invisible.
— de los que la consideran como una simple creación humana.
— de los que desprecian la Iglesia «jurídica» en oposición a lo que llaman «Iglesia de la caridad».
— de los que creen deficiente su constitución jurídica, sin tener en cuenta que a ella pertenecen también los pecadores, de quienes las deficiencias proceden.

Segunda parte: Unión de los fieles con Cristo

A. Semejanzas bíblicas

La unión de Cristo y de los fieles se compara en la Escritura:

a) A la del vínculo matrimonial (Eph 5,22-23).
b) A la de los sarmientos y la vid (Io 15,1-5).
c) A la del organismo de nuestro cuerpo (Eph 4,16).
d) A la unión inefable del Padre y del Hijo (Io 17,21-23).

B. Vínculos de la unión

1. Jurídicos y sociales:

a) El fin: la santificación de sus miembros.
b) La fuente: la Santísima Trinidad.
c) Los sacramentos, que alimentan la vida cristiana.
d) Las leyes de la Iglesia, que la rigen y gobiernan.
e) El Papado, representación viviente de Cristo.

2. Las virtudes teologales:

a) La fe.
b) La esperanza.
c) La caridad, afectiva y efectiva, para con Dios y el prójimo.

C. La Iglesia «plenitud» de Cristo

a) Cristo-cabeza forma en unión de sus miembros el «Cristo total»:

— Por eso Cristo encuentra en su Iglesia su plenitud y complemento.
— Por eso Cristo desde el cielo ve ante sus ojos y tiene unidos a sí a todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo.

b) El amor de Cristo a los fieles se manifiesta principalmente:

— Por la fundación de la Iglesia.
— Por la donación del Espíritu Santo, que habita en nosotros.
— Por la institución de la Eucaristía.

Tercera parte: Exhortación pastoral

A. Errores sobre la doctrina del Cuerpo místico

Hay que rechazar como perniciosos errores en torno a la doctrina del Cuerpo místico de Cristo:

a) El falso misticismo de quienes juntan y reúnen en una misma persona *física* al Redentor y a los redimidos; y atribuyendo a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo sujeto de errores y concupiscencias.

b) El falso quietismo de quienes atribuyen toda la vida espiritual del cristiano a la acción del Espíritu Santo, desdeñando la libre cooperación del hombre.

c) La falsa persuasión de que no hay que hacer tanto caso de la confesión frecuente de los pecados veniales, puesto que tenemos la confesión general que la Iglesia hace cada día por sus sacerdotes en nombre de los fieles.

d) La falsa opinión de los que afirman que valen muy poco o nada las oraciones privadas de los fieles, para valorar tan sólo la oración común o pública hecha en nombre de la Iglesia.

e) La afirmación de que hay que dirigir las oraciones al Eterno Padre por medio de Cristo, pero no al mismo Cristo.

B. Exhortación a amar a la Iglesia

1. Con amor sólido:

a) Amando no sólo los sacramentos y solemnidades litúrgicas, sino los mismos sacramentales y los diversos ejercicios de piedad.

b) Observando sus leyes, incluso las que prescriben ciertas mortificaciones, como el ayuno y la abstinencia.

c) Y amando a todos los miembros de la Iglesia, aunque algunos sean indignos y aun pecadores.

2. Viendo a Cristo en la Iglesia:

a) No sólo en el papa, los obispos y los sacerdotes, que forman la jerarquía.

b) Sino también en todos los fieles, especialmente en los enfermos, en los heridos, en los débiles, en los niños y en los pobres.

3. Imitando el amor de Cristo a la Iglesia:

a) En la plenitud del afecto, que no excluye a ninguna raza o estirpe, ni a los mismos enemigos, ni a los hombres que todavía no están unidos con nosotros en el cuerpo de la Iglesia, pero que están llamados a ella y a la eterna salvación como nosotros.

b) En la perseverancia en trabajar incansablemente en la edificación e incremento de la misma Iglesia, mediante la colaboración de todos: sacerdotes, religiosos, miembros de la Acción Católica, asociaciones piadosas, padres y madres de familia.

c) En la oración incesante, como Cristo practicó y enseñó, por los miembros de la Iglesia, por los paganos, por los hermanos separados—que deben entrar en la Iglesia, pero libre y espontáneamente—, por los gobernantes, responsables del bien de los pueblos, y por la paz.

4. Padeciendo con Cristo:

a) Supliendo con ello lo que falta a su dolorosa pasión en pro de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (cf. Col 1,24). El ganó tesoros infinitos, pero la distribución de estos tesoros depende no poco de nuestras mortificaciones y buenas obras.

b) Levantando nuestros ojos al cielo y ofreciendo a Dios nuestros dolores, enfermedades, persecuciones, angustias, calamidades de todo orden, etc., por el bien de todo el Cuerpo místico y de la humanidad entera.

C. Invocación final a María, Madre de la Iglesia

La Santísima Virgen María tiene especial relación con el Cuerpo místico de Cristo:

a) Ella dio su consentimiento, en representación de todo el género humano, a la encarnación del Verbo, uniendo al

Hijo de Dios con la naturaleza humana en una sola hipóstasis o persona.

b) Ella dio a luz a Cristo, cabeza del Cuerpo místico.

c) Ella presentó al recién nacido a los judíos y gentiles como Profeta, Rey y Sacerdote.

d) Ella consiguió de Cristo el primer milagro en las bodas de Caná, en virtud del cual sus discípulos creyeron en El (Io 2,11).

e) Ella ofreció a Cristo en el Calvario por los pecados de los hombres, conquistando por un nuevo título de dolor y de gloria la maternidad espiritual sobre todos los miembros de Cristo.

f) Ella consiguió que el Espíritu Santo se comunicara con dones prodigiosos a la Iglesia el día de Pentecostés.

g) Ella, en fin, como Reina de los mártires, sufrió inmensos dolores y más que todos los fieles «cumplió lo que resta que padecer a Cristo en pro de su Cuerpo místico, que es su Iglesia» (Col 1,24).

Hasta aquí el resumen esquemático de la encíclica *Mystici corporis Christi*, del inmortal pontífice Pío XII. Veamos ahora más detalladamente el papel de Cristo como cabeza del Cuerpo místico.

2. Cristo, cabeza del Cuerpo místico [3]

79. Jesucristo es la cabeza del Cuerpo místico que es su Iglesia. Consta expresamente en la divina revelación: «A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por *cabeza* de todas las cosas *en la Iglesia, que es su cuerpo*» (Eph 1,22-23; cf. 1 Cor 12ss).

La prueba de razón la da Santo Tomás en un magnífico artículo que responde a la pregunta: «Si a Cristo, en cuanto hombre, le corresponde ser cabeza de la Iglesia» [4]. Al pasar a demostrarlo, establece el Doctor Angélico una analogía con el orden natural. En la cabeza humana, dice, podemos considerar tres cosas: el *orden*, la *perfección* y el *influjo* sobre el cuerpo. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre empezando por la superior. La perfección, porque en ella se contienen todos los sentidos externos e internos, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. El influjo, finalmente, sobre todo el cuerpo, porque la fuerza y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de sus actos pro-

[3] Cf. nuestra obra *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) n.88-89, donde exponemos largamente esta doctrina.
[4] Cf. III,8,1.

cede de la cabeza por la virtud sensitiva y motora que en ella domina.

Ahora bien: todas estas excelencias pertenecen a Cristo espiritualmente; luego le corresponde ser cabeza de la Iglesia. Porque:

a) Le corresponde la primacía de *orden*, ya que es El el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) y ha sido constituido en el cielo «por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph 1,21), a fin de que «tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col 1,18).

b) Le corresponde también la *perfección* sobre todos los demás, ya que se encuentra en El la plenitud de todas las gracias, según aquello de San Juan (1,14): «Le hemos visto lleno de gracia y verdad».

c) Le corresponde, finalmente, el *influjo* vital sobre todos los miembros de la Iglesia, ya que «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io 1,16).

San Pablo recogió en un texto sublime estas tres funciones de Cristo como cabeza de la Iglesia cuando escribe a los colosenses (1,18-20):

> «El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la *primacía* sobre todas las cosas (ORDEN), y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud (PERFECCIÓN) y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (INFLUJO).

En otra parte, prueba Santo Tomás que Cristo es cabeza de la Iglesia por razón de su *dignidad*, de su *gobierno* y de su *causalidad* [5]. Y la razón formal de ser nuestra cabeza es la plenitud de su gracia *habitual*, connotando la gracia de unión. De manera que es *esencialmente la misma* la gracia personal por la cual el alma de Cristo es santificada y aquella por la cual justifica a los otros en cuanto cabeza de la Iglesia; no hay entre ellas más que una diferencia de razón [6].

Extensión de la gracia capital de Cristo

80. ¿Hasta dónde se extiende esta gracia *capital* de Cristo? ¿A quiénes afecta y en qué forma o medida? Santo Tomás afirma terminantemente que se extiende a los ángeles y a todos

[5] Cf. *De veritate* q.29 a.4.

[6] Lo dice expresamente Santo Tomás: «Et ideo *eadem est secundum essentiam* gratia personalis qua anima Christi est iustificata et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem» (III,8,5).

los hombres (excepto los condenados), aunque en diversos grados y de muy distintas formas. Y así:

1) Cristo es cabeza de los ángeles.—Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Hablando de Cristo, dice el apóstol San Pablo: «El es la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10).

La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que donde hay un solo cuerpo hay que poner una sola cabeza. Ahora bien: el Cuerpo místico de la Iglesia no está formado por sólo los hombres, sino también por los ángeles, ya que tanto unos como otros están ordenados a un mismo fin, que es la gloria de la divina fruición. Y de toda esta multitud es Cristo la cabeza, porque su humanidad santísima está personalmente unida al Verbo y, por consiguiente, participa de sus dones mucho más perfectamente que los ángeles e influye en ellos muchas gracias, tales como la gloria accidental, carismas sobrenaturales, revelaciones de los misterios de Dios y otras semejantes. Luego Cristo es cabeza de los mismos ángeles [7].

2) Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en diversos grados. He aquí cómo lo explica Santo Tomás [8]:

a) *De los bienaventurados* lo es perfectísimamente, ya que están unidos a El de una manera definitiva por la confirmación en gracia y la gloria eterna. Dígase lo mismo de las *almas del purgatorio*, en cuanto a la confirmación en gracia.

b) *De todos los hombres en gracia* lo es también perfectamente, ya que por influjo de Cristo poseen la vida sobrenatural, los carismas y dones de Dios y permanecen unidos a El como *miembros vivos y actuales* por la gracia y la caridad.

c) *De los cristianos en pecado* lo es de un modo menos perfecto, en cuanto que, por la fe y la esperanza informes, todavía le están unidos de alguna manera *actual*.

d) *Los herejes y paganos*, tanto los predestinados como los futuros réprobos, no son miembros *actuales* de Cristo, sino sólo en potencia; pero con esta diferencia: que los predestinados son miembros en potencia que ha de pasar a ser actual, y los futuros réprobos lo son en potencia que nunca pasará a ser actual o lo será tan sólo transitoriamente.

e) *Los demonios y condenados* de ninguna manera son miembros de Cristo, porque están definitivamente separados de El y ni siquiera en potencia le estarán jamás unidos.

3. El cristiano, miembro del Cuerpo místico de Cristo

81. Como acabamos de decir, Cristo es la cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo místico. Echemos ahora una mirada sobre el cristiano como miembro de ese Cuerpo místico.

Tres son las condiciones indispensables para incorporarse *plenamente* a la Iglesia como miembro del Cuerpo místico de Jesucristo: estar bautizado, profesar íntegramente la fe católica y no haberse separado de la Iglesia ni estar excomulgado. Escuchemos a Pío XII proclamando esta doctrina [9]:

[7] Cf. III,8,4.
[8] Cf. III,8,3.
[9] Encíclica *Mystici corporis Christi* n.21; cf. D 2286.

«Entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo, profesan la verdadera fe y no se han separado miserablemente ellos mismos de la contextura del cuerpo ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas».

Detallando un poco más, el concilio Vaticano II promulgó la siguiente doctrina [10]:

«A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón». Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad» (cf. Lc 12,48).

Estas últimas palabras del concilio Vaticano II han de hacer reflexionar seriamente al cristiano sobre su gran responsabilidad como miembro del Cuerpo místico de Cristo. Porque si es verdad que pertenecer a la Iglesia es su mayor timbre de gloria y gracia especialísima de Cristo, no lo es menos que esa su excelsa condición lleva consigo tremendas responsabilidades.

En la Iglesia todo es social y colectivo. *Todo cuanto de bueno o de malo haga o deje de hacer el cristiano repercute inevitablemente en toda la Iglesia para aumentar o disminuir su propia vitalidad sobrenatural.* De manera semejante a como una sola gota de agua que se añada o se quite hace subir o bajar el nivel de una serie de vasos comunicantes, cualquier acto de virtud —por pequeño e insignificante que sea—realizado por un cristiano hace subir el nivel sobrenatural de toda la Iglesia; lo mismo que cualquier pecado de comisión o de omisión—por muy venial e insignificante que sea—disminuye y recorta algo de aquella vida divina que Cristo nos mereció con su sangre preciosa y que circula incesantemente por las venas de la Iglesia. ¡Tremendo misterio, tan sublime en su aspecto positivo como aterrador en el negativo!

El cristiano debería tener constantemente ante sus ojos esta proyección social inherente a todos sus actos para regular por ella las actividades todas de su vida. Nada debería alejarnos tan radicalmente del pecado como la consideración del

[10] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.14, promulgada por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964.

daño que con él inferiríamos a toda la Iglesia, y pocas ideas deberían impulsarnos a procurar con tanto empeño nuestra propia santificación como el pensamiento de que con ella aumentaremos la energía sobrenatural de todo el Cuerpo místico de Cristo.

Esta proyección social de toda la vida del cristiano como miembro de la Iglesia, no anula, sin embargo, en modo alguno, su propia personalidad individual. Así como en el organismo corporal cada uno de los miembros contribuye y colabora al bien de todo el cuerpo, pero conservando su autonomía funcional propia (v.gr., el corazón impulsando la sangre, el cerebro dirigiendo la vida sensitiva, etc.); de manera semejante el cristiano, como miembro del Cuerpo místico de Cristo, ha de contribuir al bien de toda la Iglesia conservando y perfeccionando su propia personalidad individual. Ello quiere decir que ha de trabajar, ante todo y sobre todo, *en su propia santificación individual*, como condición indispensable y medio más necesario para influir sobrenaturalmente sobre todo el conjunto de la Iglesia.

Sería un gran error—en efecto—sacrificar la propia e individual santificación so pretexto de entregarse de lleno al servicio del prójimo. Una actividad apostólica tan intensa y trepidante que nos obligara, por ejemplo, a suprimir nuestra vida de oración o reducirla a límites demasiado estrechos, sería de consecuencias muy funestas no sólo con relación a nosotros mismos, sino incluso con relación a toda la Iglesia. Es preciso proclamar con fuerza estos principios, que, por desgracia, se echan en olvido con demasiada frecuencia, entre la agitación y el torbellino de una actividad apostólica demasiado indiscreta y febril. El ejercicio del apostolado—que obliga a todo cristiano sin excepción [11]—no nos autoriza a olvidarnos de nosotros mismos, ni debe dispensarnos jamás del ejercicio de la oración callada y solitaria, del trato íntimo y sosegado con Dios, sin el cual es del todo imposible la perfección y la santidad. Por lo demás, nunca seremos tan útiles al prójimo y a toda la Iglesia de Cristo como cuando tratemos en serio de incrementar nuestra vida de oración y de trato con Dios. Escuchemos a San Juan de la Cruz proclamando con fuerza esta doctrina [12]:

«Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, *que mucho más provecho*

[11] «La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo en su parte» (CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n.17). Cf. el n.667 de esta obra.

[12] Cf. *Cántico espiritual*, anotación para la canción 29.

harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño. Porque Dios os libre que se comience a envanecer la sal (Mt 5,13), que, aunque más parezca que hace algo por de fuera, en sustancia no será nada, cuando está cierto que las buenas obras no se pueden hacer sino en virtud de Dios».

SEGUNDA PARTE

El organismo sobrenatural y la perfección cristiana

En esta segunda parte de nuestra obra expondremos los elementos que constituyen el organismo de la vida sobrenatural y precisaremos en qué consiste la perfección cristiana y sus relaciones con la vida mística, procedente de la actuación de los dones del Espíritu Santo en el alma justa.

Dividiremos nuestro estudio en cuatro capítulos:

1. Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural.
2. La perfección cristiana.
3. Naturaleza de la mística.
4. Relaciones entre la perfección y la mística.

CAPITULO I

Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural

Nociones previas

Antes de comenzar el estudio de nuestro organismo sobrenatural es conveniente tener en cuenta ciertas nociones elementales sobre la vida natural y sobrenatural del hombre.

1. La vida natural del hombre

82. El hombre es un ser misterioso que se compone de cuerpo y de alma, de materia y de espíritu, íntimamente asociados para formar una sola naturaleza y una sola persona. De él se ha dicho con justicia que es un mundo en pequeño, un *microcosmos*, síntesis admirable de la creación entera.

«El hombre—dice hermosamente San Gregorio—tiene algo de todas las demás criaturas; porque tiene el *ser* como las piedras, la *vida* como los árboles, la *sensibilidad* como los animales y la *inteligencia* como los ángeles» [1].

El hombre—en efecto—existe como los seres inanimados; se nutre, crece y se reproduce como las plantas; como el ani-

[1] San Gregorio, *Hom. 29 super Evang.*: ML 76,1214.

mal, conoce los objetos sensibles, se dirige a ellos por el apetito sensitivo, con sus emociones y pasiones, y se mueve con movimiento inmanente y espontáneo; como el ángel—en fin—, pero en grado inferior y de diferente manera, conoce intelectualmente el ser suprasensible bajo la razón de *verdadero*, y su voluntad se dirige hacia él bajo el concepto de *bien* racional. El mecanismo y funcionamiento de todos estos elementos vitales en su triple manifestación *vegetativa, sensitiva* y *racional* constituye la vida natural del hombre. Estas tres manifestaciones de su vida natural no están sobrepuestas o desvinculadas entre sí, sino que se compenetran, se coordinan y complementan mutuamente para concurrir a un mismo fin, que no es otro que la perfección natural de todo el hombre.

2. La vida sobrenatural

83. No hay en la naturaleza del hombre ningún elemento que exija o postule, próxima o remotamente, el orden sobrenatural. La elevación a este orden es un favor de Dios totalmente gratuito, que rebasa y trasciende infinitamente las exigencias de la naturaleza [2].

Hay, sin embargo, una estrecha analogía entre el orden natural y el sobrenatural. Porque la gracia no viene a destruir la naturaleza ni a colocarse al margen de ella, sino precisamente a perfeccionarla y elevarla. El orden sobrenatural constituye para el hombre una verdadera *vida*, con un organismo semejante al de la vida natural. Porque así como en el orden natural podemos distinguir en la vida del hombre cuatro elementos fundamentales, a saber: el sujeto, el principio formal de su vida, sus potencias y sus operaciones, de manera semejante encontramos todos esos elementos en el organismo sobrenatural. El sujeto es el alma; el principio formal de su vida sobrenatural es la gracia santificante; las potencias son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, y las operaciones son los actos de esas virtudes y dones. Con ello tenemos ya perfilado en sus líneas fundamentales el camino que vamos a recorrer en este capítulo. Vamos a examinar por separado cada una de las siguientes cuestiones:

1) La gracia santificante.
2) Las potencias sobrenaturales.
3) Las gracias actuales.

[2] Cf. n.1001-1007 1009 1021 1023s 1079 1671s.

Con esto habremos examinado todos los elementos esenciales de nuestro organismo sobrenatural en su doble aspecto estático y dinámico.

ARTICULO 1

La gracia santificante

I. Nociones previas de psicología

84. No son necesarias aquí más que unas brevísimas nociones de psicología acerca del *alma humana*, que es el sujeto donde radica nuestra vida sobrenatural.

El alma humana es una sustancia espiritual que en su ser y en su obrar es, de suyo, independiente de la materia; si bien, mientras permanece unida al cuerpo, se sirve de los órganos corporales para el ejercicio de ciertas funciones. Con todo, el alma no es una sustancia completa ni puede propiamente llamarse «persona». El *yo*, la persona, no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el compuesto que resulta de la unión sustancial entre los dos.

Sabemos no sólo por la razón y la sana filosofía [3], sino incluso por la solemne declaración dogmática de la Iglesia [4], que el alma es la forma sustancial del cuerpo.

En virtud de esta información sustancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de sustancia y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe [5].

El alma no es inmediatamente operativa [6]. Como sustancia que es, se nos da en el orden del *ser*, no en el de la operación. Como toda sustancia, necesita para obrar de potencias o facultades—el entendimiento y la voluntad—, que emanan de la esencia del alma como de su propia raíz [7], aunque se distinguen realmente de ella y mutuamente entre sí [8].

Tal es el sujeto donde asienta y descansa nuestra vida sobrenatural. La gracia, que es el principio formal de ella, radica en la esencia misma de nuestra alma de una manera estática. Las virtudes y los dones, que son el elemento dinámico sobre-

[3] Cf. I,76,1.
[4] Lo definió expresamente el concilio de Viena; cf. D 481.
[5] *Thesis thom.* 16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383ss).
[6] Cf. I,77,1.
[7] Cf. I,77,6.
[8] Cf. I,77,1-3.

natural, residen en las potencias o facultades precisamente para elevarlas también al orden sobrenatural.

De momento no hace falta nada más.

II. La gracia santificante en sí misma

85. El principio formal de toda nuestra vida sobrenatural es la *gracia santificante*. Soberana, aunque accidental participación de la naturaleza misma de Dios, al infundirse en nuestra alma, nos eleva al rango de hijos suyos y herederos de la gloria. «Somos hijos de Dios—exclamaba San Pablo—; y, siendo hijos, somos también herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» [9]. Y en su magnífico sermón del areópago insiste en que somos de la raza de Dios: *Siendo, pues, linaje de Dios...* [10]. Esta misma verdad hace resaltar Santo Tomás cuando, comentando la expresión de San Juan «ex Deo nati sunt», escribe: «Esta generación, por cuanto es de Dios, nos hace hijos de Dios» [11].

Vamos a examinar la *naturaleza* de la gracia, el *sujeto* donde radica y los *efectos* que produce en el alma. Son las tres cuestiones fundamentales para nuestro objeto.

1. Naturaleza de la gracia santificante

86. Puede definirse la gracia diciendo que es **una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios.**

Examinemos los elementos de esta definición.

1) **Es una cualidad.**—La cualidad, en filosofía, es «un accidente dispositivo de la sustancia». Pero se distinguen comúnmente cuatro especies de cualidades. Si disponen a la sustancia bien o mal *en sí misma*, tenemos el *hábito* y la *disposición;* si la disponen *en orden a la acción*, se llaman *potencia e impotencia; en orden a la recepción* son la *pasión* y la *cualidad pasible*, y *en orden a la cantidad* no son otra cosa que la *forma* y la *figura*.

Salta a la vista que la gracia santificante no puede pertenecer a ninguna de las tres últimas especies de cualidad, ya que no se ordena directamente a la operación, como la potencia e impotencia, ni es accidente corpóreo, como la pasión, la cualidad pasible, la forma y la figura. Tiene, pues, que pertenecer—al menos *reductivamente*—al primer género de cualidad; y, dentro de él, al *hábito*, no a la simple disposición, ya que se trata de una cualidad de suyo permanente y difícilmente movible.

2) **Sobrenatural.**—Es evidente. La gracia es el principio formal de nuestra vida sobrenatural, aquello que nos eleva y constituye en ese orden.

[9] Rom 8,16-17.
[10] Act 17,29.
[11] S. Thom., *Comment. in Evang. Io.* 1,13.

En cuanto sobrenatural, está mil veces por encima de todas las cosas naturales, trascendiendo y rebasando la naturaleza toda y haciéndonos entrar en la esfera de lo divino e increado. Santo Tomás ha podido escribir que la más mínima participación de la gracia santificante, considerada en un solo individuo, supera y trasciende el bien natural de todo el universo [12].

3) **Inherente a nuestra alma.**—Lo negaron los protestantes con su teoría de la justificación por imputación extrínseca de los méritos de Cristo; pero es verdad de fe definida por el concilio de Trento [13]. Santo Tomás lo razona profundísimamente, apoyándose en un principio teológico sublime: «el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas» [14]. En este principio radica la principal diferencia que distingue el amor humano del divino. En nosotros, el amor nace del objeto bueno, real o aparente, al paso que Dios *crea* la bondad del objeto por el mero hecho de amarlo. Y como el amor se complace en aquello que se le asemeja, de ahí que la gracia, por la cual Dios nos ama con amor de amigo, nos eleve en cierto modo a su rango, nos *deifique* mediante una participación formal de su misma naturaleza divina: «Es necesario que sólo Dios *deifique*, comunicando su divina naturaleza por cierta participación de semejanza» [15]. Más brevemente: Dios ama con amor sobrenatural absoluto al hombre que le es grato y caro; pero como el amor de Dios es *causa* de lo que ama, síguese que tiene que producir, en el hombre que le es de esa manera grato, la razón de esa bondad sobrenatural, es decir, la gracia [16].

4) **Que nos da una participación física y formal—aunque análoga y accidental—de la naturaleza misma de Dios.**—La participación no es otra cosa que la asimilación y expresión inadecuada en una cosa inferior de alguna perfección existente en una cosa superior. «Porque—dice a este propósito Santo Tomás—lo que es *totalmente* alguna determinada cosa, no participa de ella, sino que se identifica con ella. Pero lo que no es *totalmente* esa cosa, pero tiene algo de ella, se dice propiamente que participa de ella» [17].

La participación puede ser *moral* o *física*. La física se subdivide en *virtual* y *formal;* y la formal puede ser *unívoca* o *análoga*. Son conceptos conocidos que no es menester explicar [18].

Teniendo en cuenta todos estos elementos, decimos que la gracia santificante nos da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza divina.

a) PARTICIPACIÓN FÍSICA Y FORMAL.—Que ella nos hace participantes de la naturaleza divina, es una verdad que consta expresamente en la Sa-

[12] «Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II,113,9 ad 2).

[13] «Si alguno dijere que los hombres son justificados solamente por la imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde por el Espíritu Santo en sus corazones y *a ellos se adhiere* o que la gracia por la que somos justificados es tan sólo el favor o benevolencia de Dios, sea anatema» (D 821).

[14] I,20,2.

[15] I-II,112,1.

[16] I-II,110,1; cf. *De veritate* q.27 a.1.

[17] *Metaphys.* I lect.10.

[18] Sin embargo, en gracia a los no iniciados en filosofía, vamos a poner algunos ejemplos aclaratorios. Cada uno de los miembros de una corporación participa *moralmente* de su buena o mala fama. La luna participa *físicamente* de la luz del sol. Las flores y frutos están *virtualmente* contenidos en el árbol que los ha de producir, y aun en la semilla del mismo. La animalidad es participada *formalmente* por el hombre y el bruto (los dos son animales, aunque difieran específicamente entre sí). Si la participación formal se dice o predica de todos los sujetos participantes *del mismo y único modo* (como la humanidad se dice de todos los hombres en idéntico sentido), tenemos una participación *unívoca;* si, por el contrario, se predica de varios sujetos *de modo diferente o proporcional* (como el *ser* se predica de Dios, del ángel, del hombre, de los animales, plantas y piedras, pero de modo diferente o en distinta proporción), tenemos una participación *análoga*.

grada Escritura. Dice el apóstol San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr 1,4). No cabe hablar más claro ni de una manera más explícita.

Lo confirma la liturgia de la Iglesia al cantar en el prefacio de la Ascensión refiriéndose a Cristo: «Subió al cielo *para hacernos partícipes de su divinidad*».

¡Con qué persuasiva elocuencia trata de inculcarlo en el alma de sus oyentes el gran San León Magno!: «Conoce, cristiano, tu dignidad y, *hecho partícipe de la divina naturaleza*, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» [19].

Pero es preciso examinar aquí el *modo* con que la gracia santificante participa de la naturaleza divina.

Dios no es *semejante* a las criaturas, ya que El y sólo El es el ser por esencia, siendo todas las criaturas seres por participación. Pero, no obstante, las criaturas son, de alguna manera, semejantes a Dios; porque como todo agente produce algo semejante a sí, es necesario que en el efecto esté la semejanza de la forma agente [20]. Sin embargo, no se puede decir que las criaturas sean semejantes a Dios por comunicación en la forma según la misma razón de género y de especie, sino únicamente según cierta analogía, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y las criaturas por participación [21].

Ahora bien: hay tres géneros de criaturas que imitan analógicamente a Dios y le son de alguna manera semejantes:

a) *Las criaturas irracionales.*—Participan de la perfección divina en cuanto tienen *ser*, y esta tan remota semejanza se llama *vestigio;* porque así como por el vestigio o impresión del pie se puede rastrear, siquiera imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede rastrear al Creador. En este sentido, se dice que las criaturas irracionales son como la huella, el rastro, el vestigio del Creador [22].

b) *Las criaturas racionales,* en cuanto dotadas de *inteligencia,* imitan y representan las perfecciones de Dios de una manera más expresa y determinada; y por esto se llaman *imagen natural de Dios.*

c) *Las almas en gracia,* en cuanto que están unidas a Dios con *amor de amistad,* le imitan de una manera muchísimo más perfecta, y por eso se llaman y son propiamente *imagen sobrenatural de Dios.*

Esta imagen de Dios como autor del orden sobrenatural, ¿exige para ser perfecta una verdadera participación *física* y *formal* de la naturaleza misma de Dios? Indudablemente que sí. Aparte de que es éste un dato precioso que se desprende inmediatamente de la revelación, he aquí las razones teológicas que lo abonan:

1.ª Las operaciones propias de alguna naturaleza superior no pueden hacerse *connaturales* a una naturaleza inferior sin que ésta participe de aquélla de algún modo, toda vez que el efecto no puede ser jamás superior a su causa y la operación sigue al ser. Pero las operaciones propias de Dios—al menos algunas de ellas, tales como la visión beatífica, el amor beatífico, etc.—se hacen de algún modo *connaturales* al hombre por la gracia. Luego es evidente que el hombre participa de algún modo por la gracia de la naturaleza misma de Dios *física* y *formalmente.*

2.ª De la gracia brota una inclinación a Dios tal como es en sí mismo. Ahora bien: toda inclinación se funda y radica en alguna naturaleza y manifiesta su condición. Pero una inclinación al orden divino en sí mismo no

[19] San León Magno, *Serm.* 21 c.3: ML 54,192.
[20] «Necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis» (I,4,3).
[21] I,4,3 ad 3.
[22] S.Thom., *In I Sent.* d.3 q.2 a 10.

puede fundarse en una naturaleza de orden inferior; luego tiene que fundarse en una naturaleza *divina*, al menos *por participación*. Y esa participación tiene que ser *física* y *formal*, puesto que física y formalmente brota de ella aquella inclinación.

3.ª Por la naturaleza misma de las virtudes infusas. Las virtudes infusas—como veremos más adelante—son como las potencias o facultades para obrar sobrenaturalmente. Pero como la operación sigue al ser, una operación sobrenatural brotada vitalmente del alma supone en ella la presencia de una naturaleza sobrenatural, que no puede ser otra cosa que una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios.

Y no se diga que, mediante una gracia actual, puede un pecador realizar un acto sobrenatural sin necesidad de poner la gracia habitual en su alma. Esta objeción no invalida nuestro argumento, ya que en él hablamos de un acto brotado del alma de una manera connatural y sin violencia, no del empuje violento al acto segundo sin pasar por las disposiciones próximas habituales.

Nos falta examinar en qué sentido decimos que la participación de la naturaleza divina por la gracia, aunque física y formal, es, sin embargo, *análoga* y *accidental*.

b) Participación análoga.—Significa que la naturaleza divina no se nos comunica *unívocamente*, como el Padre la transmite a su Hijo por vía de generación natural eterna o como en Cristo la humanidad subsiste en la divinidad. El hombre por la gracia no se hace Dios ni por generación natural, ni por unión hipostática o personal, ni por una disolución panteísta de nuestra sustancia en la divina, sino por una participación *analógica*, en virtud de la cual lo que existe en Dios de un modo *infinito* es participado por el alma en grado limitado o *finito*. «La gracia—escribe Santo Tomás—no es otra cosa que cierta *semejanza participada* de la divina naturaleza»[23]. El hierro metido en la fragua conserva su naturaleza de hierro y toma solamente las propiedades del fuego; el espejo iluminado por el sol no adquiere la naturaleza del sol, pero refleja su mismo resplandor. De semejante manera, dice San León, «la dignidad original de nuestra raza está en que la forma de la divina bondad brille en nosotros como en un resplandeciente espejo»[24].

c) Participación accidental.—La razón, clarísima, la da Santo Tomás en las siguientes palabras:

> «Toda sustancia constituye, o bien la naturaleza misma del objeto del que es sustancia, o al menos una parte de esta naturaleza... Ahora bien: como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no es posible que sea sustancia o forma sustancial del alma, sino únicamente una forma *accidental* o sobreañadida. En efecto: lo que es sustancial en Dios se comunica accidentalmente al alma que participa de la divina bondad»[25]. Y esa comunicación accidental de lo que en Dios es substancial, es precisamente la gracia.

Por otra parte, el concilio Tridentino enseña expresamente—como ya vimos—que la gracia habitual es *inherente* al corazón del hombre[26]. Ahora bien, lo que se inhiere en otro no es sustancia, sino *accidente*, como enseña la más elemental filosofía.

Ni esto rebaja en nada la dignidad de la gracia con respecto a las sus-

[23] III,62,1.
[24] *Serm.* 12 (al. 11) *de ieiunio* c.1: ML 54,168.
[25] I-II,110,2 ad 2.
[26] D 821.

tancias naturales, puesto que, siendo un accidente *sobrenatural*, rebasa y trasciende por su propia esencia, infinitamente, todas las sustancias naturales creadas o creables. No olvidemos aquellas palabras de Santo Tomás que hemos citado más arriba: «El bien sobrenatural de un solo individuo es mayor que el bien natural de todo el universo» [27].

Tal es la incomparable altura a que nos levanta la gracia santificante. Para comprender menos imperfectamente esta divina grandeza es preciso examinar los admirables *efectos* que produce la gracia en el alma justificada; pero antes de señalarlos, veamos dónde reside, esto es, cuál es el sujeto de la misma.

2. Sujeto de la gracia

87. Esta cuestión hay que resolverla en función de aquella otra que se suscita al preguntar si la gracia se distingue o no de la caridad. Los teólogos que niegan su distinción real [28] afirman que la gracia reside en la voluntad como en su sujeto propio. Los que, por el contrario, afirman la distinción real entre la gracia y la caridad [29] ponen esta virtud en la voluntad, y la gracia santificante en la esencia misma del alma. Es esta última, indudablemente, la verdadera sentencia. He aquí los argumentos que lo prueban:

1.º La regeneración del hombre se hace por la gracia santificante. Pero la regeneración afecta antes a la esencia del alma que a las potencias, porque la acción generativa se termina en la esencia. Luego la gracia reside en la esencia del alma [30].

2.º Los accidentes espirituales que dan el ser se adhieren a la sustancia del alma y los que se ordenan a la operación se reciben en las potencias. Pero la gracia santificante confiere al alma el ser sobrenatural y la caridad se ordena a obrar. Luego la gracia santificante deberá adherirse a la esencia misma del alma, y la caridad a una de sus potencias, esto es, a la voluntad.

3.º «Toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud» [31]. Pero la gracia santificante no tiene razón de virtud ni se ordena por sí misma a la acción [32]. Luego la gracia santificante no es perfección de las potencias del alma, sino de su propia esencia.

[27] I-II,113,9 ad 2.

[28] Tales son, entre otros, Pedro Lombardo, Enrique de Gante, Escoto, Durando, Bacón y Biel.

[29] Santo Tomás (I-II,110,3 *sed. contra;* 111), Egidio Romano, Argentina, Capréolo, Medina, Soto, Suárez, Valencia, Salmanticenses y la mayor parte de los teólogos modernos.

[30] I-II,110,4 *sed contra.*

[31] I-II,110,4 c.

[32] I-II,110,3.

3. Efectos de la gracia santificante

Examinada, siquiera sea tan someramente, la naturaleza de la gracia y el sujeto donde reside, veamos ahora cuáles son los admirables *efectos* que produce en el alma justificada. Ello nos acabará de dar una idea un poco menos imperfecta de las incalculables riquezas encerradas en esa misteriosa participación de la naturaleza misma de Dios.

88. El primer efecto de la gracia santificante es darnos esa participación de la naturaleza divina, de la que ya hemos hablado. Esta es la raíz y fundamento de todos los demás efectos procedentes de la gracia.

Ahora bien: entre estos efectos ocupan lugar de preferencia, por su trascendencia soberana, los tres que señala San Pablo en su carta a los Romanos:

«Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el *espíritu de adopción* por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que *somos hijos de Dios*. Y si hijos, también *herederos;* herederos de Dios, *coherederos de Cristo*» (Rom 8,15-17).

Apoyados en este sublime texto paulino, vamos a señalar los tres principales efectos que produce en nuestras almas la gracia santificante:

89. **1.° La gracia nos hace verdaderamente hijos adoptivos de Dios.**—Para ser *padre* es preciso transmitir a otro ser la propia naturaleza específica. El artista que fabrica una estatua no es el *padre* de aquella obra inanimada, sino únicamente el *autor*. En cambio, los autores de nuestros días son verdaderamente nuestros *padres* en el orden natural, porque nos transmitieron realmente, por vía de generación, su propia naturaleza humana.

¿Es esta filiación *natural* de Dios la que se nos comunica por la gracia santificante? De ninguna manera. Dios Padre no tiene más que un solo Hijo, según la naturaleza: el Verbo Eterno. Sólo a El le transfiere eternamente, por una inefable generación intelectual, la naturaleza divina en toda su infinita plenitud. En virtud de esta generación natural, la segunda persona de la Santísima Trinidad posee la misma esencia divina del Padre, es Dios exactamente como El. Por eso, Cristo, cuya naturaleza humana está hipostáticamente unida a la persona del Verbo, no es hijo *adoptivo* de Dios, sino hijo *natural* en todo el rigor de la palabra [33].

Nuestra filiación divina por medio de la gracia es de muy distinta naturaleza. No se trata de una filiación *natural*, sino de una filiación *adoptiva*. Pero es menester entender realmente esta verdad para no formarse una idea raquítica y empequeñecida de su sublime grandeza. Vamos a explicarla un poco.

La adopción consiste en la admisión gratuita de un extraño en una familia, que le considera en adelante como hijo y le da derecho a la herencia de los bienes. La adopción humana exige tres condiciones.

a) Por parte del *sujeto*, la naturaleza humana, porque se requiere una *semejanza de naturaleza* con el padre adoptivo. Nadie puede adoptar una estatua o un animal.

[33] I,27,2; III,23,4.

b) Por parte del *adoptante,* un *amor gratuito* y de libre elección. Nadie tiene *derecho* a ser adoptado, y, por lo mismo, nadie tiene obligación de adoptar.

c) Por parte de los *bienes* es menester un *verdadero derecho* a la herencia del padre adoptivo; de lo contrario, la adopción sería puramente ilusoria y ficticia.

Ahora bien: la gracia santificante nos confiere una adopción divina que, realizando plenamente todas estas condiciones, las rebasa y supera con mucho. Porque las adopciones puramente humanas o legales vienen a reducirse, en último análisis, a una ficción jurídica, totalmente extrínseca a la naturaleza del adoptado, que le confiere—es verdad—ante la sociedad humana los derechos de los hijos, pero sin infundirle la *sangre* de la familia, sin que en su naturaleza y personalidad humana se produzca realmente ninguna inmutación intrínseca. En cambio, al adoptarnos hijos suyos, Dios Uno y Trino [34] nos infunde la gracia santificante, que nos da, como hemos visto, una participación misteriosa, pero realísima y formal, de su propia naturaleza divina. Se trata de una adopción *intrínseca,* que pone en nuestra alma, física y formalmente, una realidad divina, que hace circular (empleando un lenguaje metafórico que envuelve una realidad sublime) la *sangre misma de Dios* en lo más íntimo de nuestras almas. En virtud de este injerto divino, el alma se hace participante de la misma vida de Dios. Es una verdadera generación, un nacimiento espiritual que imita la generación natural y que recuerda, analógicamente, la generación eterna del Verbo de Dios. En una palabra: como dice expresamente el evangelista San Juan, la gracia santificante no nos da únicamente el derecho a *llamarnos* hijos de Dios, sino que *nos hace tales* en realidad: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y *lo seamos*» [35]. ¡Inefable maravilla que parecería increíble si no constara expresamente en la divina revelación!

90. 2.º **Nos hace verdaderamente herederos de Dios.**—Es una consecuencia inevitable de nuestra filiación divina adoptiva. Lo dice expresamente San Pablo: «Si hijos, también herederos» (Rom 8,17). ¡Pero cuán diferente es, también por este capítulo, la filiación adoptiva de la gracia de las adopciones puramente humanas o legales! Entre los hombres los hijos no heredan sino cuando muere el padre, y tanto menor es la herencia cuantos más son los herederos. Pero nuestro Padre vivirá eternamente, y con El poseeremos una herencia tal que, a pesar del número de los participantes, no experimentará jamás ninguna mengua o disminución. Porque esta herencia, al menos en el principal de sus aspectos, es *rigurosamente infinita.* Es el mismo Dios, uno en esencia y trino en personas, el objeto fruitivo principal de nuestra herencia eterna de hijos adoptivos. «Tu recompensa será muy grande»: *et merces tua magna nimis* [36], dijo Dios a Abraham y repite a cada alma en gracia. La visión beatífica y el goce fruitivo de Dios que lleva consigo: tal es la parte principal de la herencia que corresponde, por la gracia, a los hijos adoptivos de Dios. Se les comunicarán, después de esto, todas las riquezas de la divinidad, todo lo que constituye la felicidad misma de Dios y le proporciona un goce sin fin: son las perfecciones infinitas, inagotables, de la divinidad. Finalmente, Dios pondrá a nuestra disposición todos sus bienes exteriores: su honor, su gloria, sus dominios, su realeza. Todo esto proporcionará al alma una felicidad y dicha inexplicables, que colmará plenamente, en abundancia rebosante, todas sus aspiraciones y anhelos.

[34] Cf. I,45,6; III,23,2.
[35] 1 Io 3,1.
[36] Gen 15,1.

Y todo ello lo recibirá el alma como herencia debida a título de justicia. La gracia es enteramente gratuita; pero una vez poseída nos da la capacidad de *merecer el cielo* a título de justicia. Porque la operación sigue la naturaleza del ser y el valor de una obra proviene ante todo de la dignidad del que la efectúa; y, siendo la gracia una forma *divina* inherente al alma justificada, cualquiera acción sobrenatural de la que la gracia sea la raíz y el fundamento, dice una relación intrínseca a la gloria y lleva consigo la exigencia de la misma. Hay un perfecto paralelismo entre la gracia y la gloria. Están las dos situadas en el mismo plano, son sustancialmente una misma vida. No hay entre ellas más que una diferencia de grado: es la misma vida en estado inicial o en estado consumado. El niño no difiere específicamente del hombre maduro: es un adulto en germen. Eso mismo ocurre con la gracia y con la gloria. Por eso pudo escribir Santo Tomás estas profundísimas palabras: «la gracia no es otra cosa que un comienzo de la gloria en nosotros» [37].

91. 3.° **Nos hace hermanos de Cristo y coherederos con El.**—Es la tercera afirmación de San Pablo en el texto de la Epístola a los Romanos que hemos citado más arriba. Y esta relación se deriva inmediatamente de las otras dos anteriores. Porque, como dice San Agustín, «el que dice «Padre nuestro» al Padre de Cristo, ¿qué le dice a Cristo sino «hermano nuestro»? [38]

Por el hecho mismo de que la gracia nos comunica una participación de la vida divina que Cristo posee en toda su plenitud, es forzoso que vengamos a ser hermanos suyos. Quiso hacerse nuestro hermano según la humanidad para hacernos hermanos suyos según la divinidad: «Ut nos divinitatis suae tribueret esse participes» [39]. Dios nos ha predestinado —afirma San Pablo—para «ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» [40]. Ciertamente que no somos hermanos de Cristo según la naturaleza, ni somos hijos de Dios en la forma misma con que lo es El. Cristo es el primogénito entre sus hermanos, pero también el Hijo unigénito del Padre. En el orden de la naturaleza es El el Hijo único; pero en el de la adopción y la gracia es El nuestro hermano mayor, a la vez que nuestra Cabeza y la causa de nuestra salud.

Por esta razón el Padre se digna mirarnos como si fuésemos una misma cosa con su Hijo. Nos ama como a El, lo tiene por hermano nuestro y nos confiere un título a su misma herencia. Somos *coherederos de Cristo*. El tiene derecho natural a la herencia divina, ya que es el Hijo, «a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo» [41]. Ahora bien: «convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos. Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos *hermanos*, diciendo: Anunciaré tu nombre *a mis hermanos*, en medio de la asamblea te alabaré» [42]. Por esta causa, esos hermanos de Cristo han de compartir con El el amor y la herencia del Padre celestial. Dios nos ha modelado sobre Cristo: nosotros somos con El los hijos de un mismo Padre que está en los cielos. En definitiva, todo acabará realizándose el supremo anhelo de Cristo: que seamos *uno* con El, como El es uno con

[37] II-II,24,3 ad 2.
[38] *In Io.* tr.21 n.3: ML 35,1565.
[39] Prefacio de la Ascensión.
[40] Rom 8,29.
[41] Hebr 1,2.
[42] Hebr 2,10-12.

el Padre celestial[43]. ¡Realidades divinas que debieran enloquecernos de gratitud y de amor!

Estos tres son los efectos principales de la gracia, pero no los únicos. He aquí algunos más:

92. 4.° **Nos da la vida sobrenatural.**—Esa participación física y formal de la naturaleza misma de Dios—que constituye la esencia misma de la gracia—rebasa y trasciende infinitamente el ser y las exigencias de toda naturaleza creada o creable, humana o angélica. Con ella se eleva el hombre, no ya sobre el plano de lo humano, sino incluso sobre la misma naturaleza angélica. Entra en el plano de lo *divino*, se hace como *de la familia de Dios*, empieza a vivir *a lo divino*. La gracia, por consiguiente, le ha comunicado una nueva vida sobreañadida, infinitamente superior a la de la naturaleza: una vida *sobrenatural*.

93. 5.° **Nos hace justos y agradables a Dios.**—Participación física como es de la naturaleza misma de Dios, la gracia nos da forzosamente una participación de la justicia y santidad divinas, ya que todos los atributos de Dios están realmente identificados con su propia esencia divina. Por eso, la gracia santificante es absolutamente incompatible con el pecado mortal, que supone precisamente la *privación* de esa justicia y santidad Por eso, la gracia nos hace gratos y agradables a Dios, al contemplar en nosotros una irradiación de su hermosura, un resplandor de su propia santidad.

Lo enseñó hermosamente el concilio de Trento al decir que la justificación del pecador por la gracia santificante «no es tan sólo la remisión de los pecados, sino también la *santificación y renovación interior del hombre* por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, por lo que el hombre de injusto *se hace justo*, y de enemigo, *amigo*». Y un poco más abajo añade que la única causa formal de esa justificación «es la justicia de Dios, no la que le hace a El justo, sino la que *nos hace justos* a nosotros; o sea la que, dada por él, nos renueva interiormente y hace que no solamente se nos repute como justos, sino que nos llamemos tales *y lo seamos en verdad*»[44].

94. 6.° **Nos da la capacidad para el mérito sobrenatural.**—Sin la gracia, las obras naturales más heroicas no tendrían absolutamente ningún valor en orden a la vida eterna[45]. Un hombre privado de la gracia es un cadáver en el orden sobrenatural, y los muertos nada pueden merecer. El mérito sobrenatural supone radicalmente la posesión de la *vida sobrenatural*.

Este principio es de un alcance incalculable en la vida práctica. ¡Cuánto dolor, cuánto sufrimiento que podría tener un valor extraordinario en orden a la vida eterna es completamente estéril y baldío por afectar a un alma privada de la gracia santificante! Mientras el hombre esté en pecado mortal, está radicalmente incapacitado para merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural.

95. 7.° **Nos une íntimamente con Dios.**—Unidos ya con Dios en el simple orden natural por la acción conservadora divina, que le hace realmente presente en todos los seres por esencia, presencia y potencia[46], la gracia santificante viene a incrementar hasta lo indecible esta unión con Dios y a transformarla y elevarla a otro plano infinitamente superior. En

[43] Io 17,21-24.
[44] Denz. 799.
[45] Cf. 1 Cor 13,1-3. Cf. I-II,114,2.
[46] I,8,1-3.

virtud de esta nueva unión, Dios está realmente presente en el alma justificada en calidad de *amigo* (ya no sólo como Creador y Conservador), estableciéndose una corriente mutua de amor y de amistad entre el alma y Dios y una especie de mutua *transfusión de vidas*: «Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él»[47]. No cabe imaginar una unión más íntima con Dios fuera de la personal o hipostática, que es propia y exclusiva de Cristo. Los últimos grados de desarrollo que pueda alcanzar la gracia en esta vida, la misma unión indisoluble procedente de la visión beatífica en la patria, no son sustancialmente diferentes de la que se establece entre Dios y un alma que acaba de ser justificada por la infusión de la gracia en su grado ínfimo. Hay entre una y otras una diferencia *de grado*, pero dentro de la misma línea sustancial. ¡Tal es la inconcebible altura a que nos eleva la simple posesión del estado de gracia!

96. 8.º **Nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad.**—Es una consecuencia de todo cuanto venimos diciendo, que consta expresamente en la divina revelación. El mismo Cristo se dignó revelarnos el misterio inefable: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, *y vendremos a él y en él haremos morada*»[48]. Es la realidad increada, rigurosamente infinita, que lleva consigo inseparablemente la gracia santificante.

La inhabitación de las divinas personas en el alma justificada recibe en teología el nombre de *gracia increada*. Es evidente, en efecto, que esa inhabitación es una realidad infinita e *increada*, puesto que es el mismo Dios; y no es menos claro y evidente que esa divina inhabitación se nos concede de una manera enteramente *gratuita*, es decir, sin que la reclame mérito alguno por nuestra parte: es una *gracia* insigne de Dios. Luego se trata, evidentemente, de una *gracia increada*.

Ahora bien: esa gracia increada supone necesariamente la presencia en el alma de otra gracia *creada*, hasta el punto de que aquélla no sería posible sin ésta. Escuchemos al Doctor Angélico explicando profundísimamente esta doctrina[49]:

«El tránsito de la no posesión del Espíritu Santo a la posesión del mismo no se explica sin un cambio y mutación real que se obre, o en el don mismo, o en el donatario. Pero como el Espíritu Santo—que es el Don que la criatura recibe—es por su naturaleza absolutamente inmutable, forzoso es que el donatario, o sea, la criatura a quien se da el Espíritu Santo, experimente un cambio o mutación interior que la perfeccione y capacite para recibir y posesionarse del divino Espíritu. Ese cambio o mutación interior lo experimenta el alma por una cualidad *creada*, de orden sobrenatural, que recibe el nombre de *gracia santificante*, sin la cual el don del Espíritu Santo sería imposible para ella».

Esta gracia *creada*—que no es otra que la gracia *habitual* o *santificante*, como se la designa comúnmente—es la que formalmente nos *santifica*—por eso se llama *santificante*—y nos hace *hijos de Dios* por adopción. En este sentido es para nosotros de mayor precio y valor que la misma inhabitación trinitaria, ya que ésta, aunque de suyo vale infinitamente más por tratarse de una realidad *increada*, no nos santifica *formalmente*—o sea, por información intrínseca y ontológica—, ya que Dios no puede ser *forma* de ningún ser creado, toda vez que la forma constituye una *parte* de la esencia de ese ser y Dios no puede ser en modo alguno *parte* de ningún ser creado. La misma unión hipostática en Cristo no se verificó por *información* de la naturaleza divina en la naturaleza humana de Cristo, sino por *asunción* o elevación de la naturaleza humana a la unión personal con el Verbo.

[47] 1 Io 4,16.
[48] Io 14,23.
[49] SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d.26 q.1 a.1.

ARTICULO 2

Las potencias sobrenaturales

97. Examinado ya el elemento *estático* o principio formal de nuestra vida sobrenatural, que es la gracia santificante, en su naturaleza íntima y en sus principales efectos, veamos ahora el elemento *dinámico*, esto es, las potencias o facultades sobrenaturales, que no son otras que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Ya hemos dicho que hay una perfecta analogía entre nuestro organismo natural y el sobrenatural. Y así como en el primero nuestra alma no es inmediatamente operativa por su propia esencia, sino que se vale para obrar de sus potencias o facultades—entendimiento y voluntad—, que emanan de ella como de su propia raíz, algo semejante ocurre en nuestro organismo sobrenatural. La gracia santificante, que constituye como la *esencia* de ese organismo sobrenatural, no es inmediatamente operativa, no es un elemento dinámico, sino estático; no se nos da en el orden de la operación, sino en el orden del *ser*. La razón es porque, aunque la gracia sea de suyo un accidente—como ya hemos dicho—, hace, no obstante, las veces de sustancia en el orden sobrenatural; y por eso, a semejanza de las sustancias, necesita valerse para obrar de una suerte de *potencias sobrenaturales*, que son infundidas por Dios en el alma juntamente con la misma gracia, de la que son inseparables [1]. Y estas potencias sobrenaturales no son otra cosa que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Este elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural es tan importante en la teología de la perfección que es forzoso examinarlo con la amplitud que el caso requiere [2].

[1] A excepción de la fe y de la esperanza, que pueden subsistir sin la gracia, aunque de manera *informe*, como veremos más adelante.

[2] Damos aquí por supuesto todo lo referente al tratado de las virtudes *in genere* y al de las virtudes naturales o adquiridas. El lector podrá encontrar información suficiente sobre ello en cualquiera de los buenos manuales de moral que circulan entre nosotros, sobre todo en los de los PP. Prümmer y Merkelbach, O.P., que interpretan muy bien el pensamiento de Santo Tomás. Puede consultarse también nuestra *Teología moral para seglares* (BAC 166).

I. Las virtudes infusas

El primer elemento dinámico de nuestra vida sobrenatural lo constituyen las virtudes infusas. He aquí el orden que vamos a seguir en nuestro estudio:

1. Existencia y necesidad.
2. Naturaleza.
3. Su distinción de las naturales o adquiridas.
4. Propiedades generales.
5. División fundamental.

Al final enumeramos, en forma de cuadros sinópticos, todas las virtudes morales que señala Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una de ellas.

1. Existencia y necesidad

98. Su existencia y necesidad se desprenden de la naturaleza misma de la gracia santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa—aunque lo sea *radicalmente*, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales—, síguese que de suyo exige y postula unos *principios inmediatos de operación* que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables. De lo contrario, el hombre estaría elevado al orden sobrenatural tan sólo en el fondo de su alma, pero no en sus potencias o facultades operativas. Y aunque, en absoluto, Dios podría elevar nuestras operaciones al orden sobrenatural mediante gracias actuales continuas, se produciría, no obstante, una verdadera *violencia* en la psicología humana por la tremenda desproporción entre la pura potencia natural y el acto sobrenatural a realizar. Ahora bien: esta violencia no puede conciliarse con la suavidad de la Providencia divina, que mueve a todos los seres en armonía y de acuerdo con su propia naturaleza. De ahí la necesidad de ciertos *principios operativos sobrenaturales* para que el hombre pueda tender al fin sobrenatural de una manera perfectamente *connatural*, con suavidad y sin violencias. Oigamos al Doctor Angélico exponer esta doctrina:

«No es conveniente que Dios provea en menor escala a los que ama para comunicarles el bien sobrenatural, que a las criaturas a las que sólo comunica el bien natural. Pero a las criaturas naturales de tal manera las provee, que no se limita a *moverlas* a los actos naturales, sino que también

les facilita ciertas formas y virtudes, que son principio de actos, para que por ellas se inclinen a aquel movimiento; y de esta forma, los actos a que son movidos por Dios se hacen *connaturales* y *fáciles* a esas criaturas. Con mucha mayor razón, pues, infunde a aquellos que mueve a conseguir el bien sobrenatural y eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales para que, según ellas, sean movidos por él *suave* y *prontamente* a la consecución de ese bien eterno»[3].

Más adelante, al examinar en particular las virtudes teologales y morales, veremos el fundamento escriturario de la existencia de las virtudes infusas y las diferentes opiniones de los antiguos teólogos sobre este particular.

2. Naturaleza

99. Pueden definirse diciendo que son **hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.**

Examinemos por separado los elementos de la definición.

Hábitos operativos...—Es el elemento *genérico* de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales[4].

Desde el punto de vista psicológico, el hábito operativo es «una cualidad difícilmente movible que dispone al sujeto para obrar fácil, pronta y deleitablemente». Da al sujeto *facilidad* para obrar, porque todo hábito es un aumento de energía en orden a su correspondiente acción; le da *prontitud*, porque constituye una como segunda naturaleza, en virtud de la cual se lanza el sujeto a la acción rápidamente; y le causa, finalmente, *placer*, porque de suyo lo produce siempre toda operación pronta, fácil, perfectamente connatural.

...infundidos por Dios en las potencias del alma...—Aquí tenemos una de las más radicales diferencias con las virtudes adquiridas: por razón de la causa eficiente[5]. Las virtudes naturales o adquiridas se engendran en el hombre a fuerza de repetir actos. En las sobrenaturales o infusas, la única causa productora es la *infusión divina;* de ahí su nombre de virtudes *infusas.*

Y decimos que son infundidas por Dios *en las potencias del alma*, porque se trata de hábitos operativos ordenados inmediatamente a la acción. Tienen por misión sobrenaturalizar las potencias, elevándolas al orden de la gracia y haciéndolas capaces de producir actos sobrenaturales. Sin ellas —o bien sin la gracia actual, que tiene el poder de suplirlas en algunos casos, v.gr., en el pecador antes de la justificación—sería tan imposible al hombre hacer un acto de virtud *sobrenatural* como lo es al animal hacer un acto de inteligencia o de razón: trasciende y rebasa sus fuerzas naturales.

Por aquí se ve, una vez más, la estrecha semejanza y analogía entre nuestro organismo psicológico natural y el organismo sobrenatural. Santo Tomás se complace en repetirlo:

[3] I-II,110,2.
[4] Cf. I-II,55.
[5] I-II,63,4 (*sed contra* y ad 3).

«Como de la esencia del alma brotan sus potencias, que son principios de operación, así también de la misma gracia brotan las virtudes en las potencias del alma, por las cuales esas potencias se mueven a los actos sobrenaturales» [6].

... para disponerlas a obrar según el dictamen de la razón iluminada por la fe.—Este es el principal elemento de diferenciación específica con las virtudes adquiridas: por razón de su objeto formal. Las virtudes infusas disponen las potencias para seguir el dictamen no de la simple razón natural—como las virtudes adquiridas—, sino de la razón *iluminada por la fe*. Los motivos de obrar de las adquiridas son pura y simplemente *naturales*. Los de las infusas son de suyo estrictamente sobrenaturales. De ahí el abismo que separa a unas y otras virtudes por razón de su objeto o motivo formal, que es el elemento más característico en toda diferenciación específica.

Examinemos ahora otra cuestión interesante. ¿Cómo se unen las virtudes infusas a las potencias naturales para constituir con ellas un solo principio de operación?

Para contestar a esta pregunta hay que tener en cuenta que —como acabamos de decir—las virtudes infusas tienen por misión *perfeccionar* las potencias naturales elevándolas al orden sobrenatural. Por consiguiente, el acto virtuoso sobrenatural brotará de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital tiene su potencia radical en la facultad natural, que la virtud infusa viene a *completar esencialmente* dándole la potencia para el acto sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural *en cuanto informada por las virtudes infusas*, o sea, de la potencia natural *elevada* al orden sobrenatural. La *potencia radical* es el entendimiento o la voluntad; y el *principio formal próximo*—todo él—es la virtud infusa correspondiente.

3. Diferencias entre las virtudes naturales y sobrenaturales

100. Las principales son las siguientes:

1.ª POR RAZÓN DE SU ESENCIA.—Las naturales son *hábitos* propiamente dichos, que no dan la potencia para obrar—ya la tiene la facultad de por sí—, sino sólo la *facilidad* de la operación. Las sobrenaturales, en cambio, dan la *potencia* para obrar sobrenaturalmente—sin ella sería imposible, a menos de una violenta gracia actual—, pero no siempre la facilidad omnímoda para el acto, como explicaremos en seguida.

2.ª POR RAZÓN DE LA CAUSA EFICIENTE.—Las naturales se adquieren por los principios de la naturaleza y nuestros propios actos; las sobrenaturales han de ser infundidas por Dios.

[6] I-II,110, 4 ad 1.

3.ª POR RAZÓN DE LA CAUSA FINAL.—Con las virtudes naturales, el hombre se conduce rectamente en orden a las cosas humanas y realiza los actos convenientes a su naturaleza racional. Las sobrenaturales—en cambio—se nos dan para conducirnos rectamente en orden a nuestra condición de hijos adoptivos de Dios destinados a la vida eterna y en orden a ejercer los actos sobrenaturales convenientes a la naturaleza divina participada [7].

4.ª POR RAZÓN DE SU OBJETO FORMAL.—En las naturales es el bien según la regla y luz de la razón natural, o la conformidad con el fin natural. En las sobrenaturales es el bien según la regla y luz sobrenatural de la fe, o la conformidad con el fin sobrenatural.

Es, pues, evidente que las virtudes infusas son *específicamente distintas* y extraordinariamente superiores a sus correspondientes naturales o adquiridas.

Veamos ahora las principales propiedades de las virtudes infusas, que nos darán a conocer mejor su naturaleza misma.

4. Propiedades generales de las virtudes infusas

101 Prescindiendo de las cuatro propiedades que les son comunes con las virtudes adquiridas—a saber: *a)* que consisten en el *medio* entre dos extremos (excepto las teologales, y aun éstas por razón del *sujeto* y del *modo); b)* que en estado perfecto están unidas entre sí por la prudencia (las infusas también por la caridad); *c)* que son desiguales en perfección; y *d)* que las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal [8]—, vamos a recoger brevemente algunas características propias de las virtudes infusas. Las principales son las siguientes:

1.ª ACOMPAÑAN SIEMPRE A LA GRACIA SANTIFICANTE Y SE INFUNDEN JUNTAMENTE CON ELLA.—Es doctrina común entre los teólogos, aunque no está expresamente definida por la Iglesia, como veremos al tratar en particular de la *existencia* de las virtudes teologales y morales.

2.ª SE DISTINGUEN REALMENTE DE LA GRACIA SANTIFICANTE.—Basta recordar que la gracia es un hábito *entitativo* que se infunde en la esencia misma del alma; y las virtudes, hábitos *operativos* que se infunden en las potencias, distintas *realmente* del alma [9].

3.ª SE DISTINGUEN ESPECÍFICAMENTE DE SUS CORRESPONDIENTES ADQUIRIDAS.—Ya lo hemos demostrado más arriba.

[7] I-II,63,3.
[8] Cf. I-II,64-67.
[9] Cf. I-II,110,4 ad 1.

4.ª LAS POSEEMOS IMPERFECTAMENTE.—Es ésta una propiedad que estudiaremos ampliamente—al tratar de la necesidad de los dones del Espíritu Santo—y que tiene gran importancia en orden a la necesidad de la mística para la perfección cristiana. Santo Tomás habla claramente de ello [10].

5.ª AUMENTAN CON LA GRACIA.—Es cosa clara en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. San Pablo escribe a los fieles de Efeso (4,15): «Crezcamos en caridad»; a los filipenses (1,9): «Yo ruego para que vuestra caridad se acreciente más y más en conocimiento y en toda discreción»; a los romanos (15,13): «Para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo», etc., etc. San Pedro escribe (2.ª,3,18): «Creced en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor y salvador Jesucristo». Y, en fin, la santa Iglesia pide a Dios en su liturgia «aumento de fe, esperanza y caridad» [11]. Pero hablaremos más largamente de todo esto al estudiar en su lugar correspondiente el desarrollo de la vida sobrenatural con todas las cuestiones a él anejas.

6.ª NOS DAN POTENCIA INTRÍNSECA PARA LOS ACTOS SOBRENATURALES, PERO NO LA FACILIDAD EXTRÍNSECA PARA ELLOS.—Ya lo hemos dicho más arriba. Esto explica por qué el pecador arrepentido experimenta grandes dificultades en la práctica de las virtudes opuestas a sus antiguos vicios. Es necesario para que esas dificultades desaparezcan que las virtudes infusas sean ayudadas por las adquiridas; no por cierto *intrínsecamente* —porque el hábito *natural* de las virtudes adquiridas es absolutamente incapaz de perfeccionar intrínsecamente el hábito sobrenatural de las virtudes infusas—, pero sí *extrínsecamente,* removiendo los obstáculos, o sea, las inclinaciones perversas y la concupiscencia desordenada. Removidos estos obstáculos, las virtudes infusas empiezan también a obrar pronta y deleitablemente [12].

7.ª DESAPARECEN TODAS—EXCEPTO LA FE Y LA ESPERANZA—POR EL PECADO MORTAL.—La razón es porque estas virtudes son como propiedades fundadas en la gracia santificante; de donde, al destruirse o desaparecer la gracia, tienen que desaparecer ellas también. Solamente permanecen—aunque en estado *informe* e imperfecto—la fe y la esperanza, como un último esfuerzo de la misericordia infinita de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse [13]. Pero, si se peca directa-

[10] Cf. I-II,68,2.
[11] «... da nobis fidei, spei et caritatis augmentum» (dom. 13 post Pentec.).
[12] Cf. S. THOM., *De virtut. in com.* a.10 ad 14.
[13] Cf. D 838 y 1407, y I-II,71,4.

mente contra ellas, desaparecen también, quedando el alma totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8.ª No pueden disminuir directamente.—Esta disminución, en efecto, no podría sobrevenir más que por el pecado venial o por cesación de los actos de la virtud correspondiente, ya que el pecado mortal no las disminuye, sino que las destruye totalmente. Ahora bien: no pueden disminuir por el pecado venial, porque éste es una *desviación* del camino recto que conduce a Dios, pero dejando a salvo la tendencia al último fin sobrenatural, que es el propio de las virtudes infusas (cf. n.201). Ni pueden disminuir por cesación de los actos, puesto que, tratándose de virtudes infusas, así como no fueron causadas por los actos humanos, tampoco pueden disminuir por simple cesación de los mismos. Sin embargo, *indirectamente*, las virtudes infusas disminuyen por los pecados veniales, en cuanto que éstos amortiguan el fervor de la caridad, impiden progresar en la virtud y predisponen para el pecado mortal [14].

Tales son las principales propiedades de las virtudes infusas. Veamos ahora su división fundamental.

5. División de las virtudes infusas

102. Es análoga a la de los hábitos naturales. Unas ordenan las potencias al fin, otras las disponen con relación a los medios. Lo primero especifica a las virtudes *teologales;* lo segundo, a las *morales*. Las primeras responden, en el orden de la gracia, a lo que son en el de la naturaleza los *principios* naturales, que ordenan al hombre a su fin natural; las segundas responden a las virtudes adquiridas, que le perfeccionan con relación a los medios. Una vez más aparece aquí la estrecha semejanza y analogía entre el orden natural y el sobrenatural.

Hagamos ahora un breve estudio *in genere* de cada uno de estos grupos. El estudio detallado de cada una de las virtudes lo reservamos para la tercera parte de nuestra obra.

A. Las virtudes teologales

103. 1. **Existencia.**—La existencia de las virtudes teologales consta claramente en la Sagrada Escritura. He aquí unos cuantos textos inequívocos de San Pablo:

«El amor de Dios—la caridad—se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

[14] Cf. II-II,24,10.

«Porque sin la fe es imposible agradar a Dios» (Heb 11,6).

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

No cabe hablar con mayor claridad y precisión.

Después de la Sagrada Escritura viene el Magisterio de la Iglesia. Inocencio III dice que discuten los teólogos si los niños reciben en el bautismo las virtudes infusas; pero nada resuelve [15]. Clemente V en el concilio de Viena lo enseña como más probable, pero sin definirlo expresamente [16]. Por fin, el concilio de Trento enseña con fórmulas equivalentes que el hombre recibe con la gracia otros dones de fe, esperanza, caridad, etcétera [17]. Como los actos no se infunden, hay que concluir que se trata de *hábitos* permanentes, o sea, de virtudes infusas.

Sobre si esa existencia está o no expresamente definida, discuten los teólogos. Entre otros, Vega, Ripalda, Suárez y Benedicto XIV dicen que sí, aludiendo al concilio de Trento. Pero Soto, Medina y Báñez dicen que no entró en el ánimo del concilio definirlo *expresamente*, aunque lo dijo equivalentemente. Se trata, pues, por lo menos de una verdad *proxima fidei*. Billot dice que es una conclusión teológica certísima. Por lo demás, ningún teólogo antiguo ni moderno ha negado jamás la existencia de las virtudes teologales. Solamente el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, erró al identificar la caridad con el mismo Espíritu Santo, con lo cual quedaba destruida como virtud.

La existencia de las virtudes teologales es postulada por la naturaleza misma de la gracia santificante. No siendo ella inmediatamente operativa—como ya vimos—, necesita principios operativos sobrenaturales para crecer y desarrollarse hasta alcanzar su perfección. Ahora bien: entre estos principios, unos deben referirse al fin sobrenatural (virtudes teologales) y otros a los medios a él conducentes (virtudes morales infusas). Es una razón que tiene su fuerza, principalmente, habida cuenta de la suavidad de la Providencia divina, que nos es conocida por la revelación.

104. 2. **Naturaleza.**—Las virtudes teologales son principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios como fin último sobrenatural. Tienen al mismo Dios por objeto *material* y uno de los atributos divinos por objeto *formal*. En cuanto estrictamente sobrenaturales, sólo Dios puede infundirlas en el alma, y su existencia únicamente puede ser conocida por la revelación [18].

[15] Cf. D 410.
[16] Cf. D 483.
[17] Cf. D 799 800 y 821.
[18] Cf. I-II,62,1.

105. 3. **Número.**—Son tres: la fe, la esperanza y la caridad. La razón del número ternario es porque con ella se realiza perfectamente la unión inmediata con Dios, que exige su naturaleza de virtudes teologales. Porque la fe nos lo da a conocer y nos une con El como Primera Verdad: «sub ratione Veri»; la esperanza nos lo hace desear como Bien sumo para nosotros; y la caridad nos une con El con amor de amistad, en cuanto infinitamente bueno en Sí mismo. Y no puede haber nuevos aspectos en la unión con Dios, puesto que, aunque las perfecciones divinas sean infinitas, no pueden ser alcanzadas por los actos humanos más que bajo la razón de Verdad—por la inteligencia—o bajo la razón de Bien—por la voluntad—. Y únicamente esta última admite un desdoblamiento: bien para nosotros (esperanza) o en Sí mismo (caridad) [19].

Que las virtudes teologales sean distintas entre sí, es cosa que no puede ponerse en duda, puesto que pueden separarse realmente. La fe puede subsistir sin la esperanza y la caridad (v.gr., en el que hace un acto de desesperación, pero sin perder la fe); la esperanza puede subsistir sin la caridad (aunque no sin la fe) por cualquier pecado mortal que no vaya directamente contra la fe o la esperanza; la caridad subsistirá eternamente en el cielo separada de la fe y de la esperanza, que habrán desaparecido [20]; y, por fin, en este mundo, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la caridad, lo cual ocurre siempre que se comete un pecado mortal que no vaya directamente contra ellas. Claro que en todos estos casos la fe y la esperanza permanecen en el alma en estado *informe*—ya que, como veremos más adelante, la caridad es la *forma* de todas las virtudes—, y no tienen, por lo mismo, propia y verdadera razón de virtud [21].

Esto nos lleva como de la mano a examinar el orden entre las virtudes teologales. Santo Tomás dedica a ello un artículo [22].

106. 4. **Orden entre ellas.**—Se pueden distinguir dos órdenes: el de *generación* y el de *perfección*. Por el orden de generación u origen [23], lo primero es *conocer* (fe); luego, *desear* (esperanza), y luego, *conseguir* (caridad). Y esta gradación es por razón de los *actos*. Por razón de los *hábitos* es también la misma: la fe se antepone a la esperanza y ésta a la caridad, ya que el entendimiento precede a la voluntad y el amor imperfecto al perfecto.

Según el orden de perfección, la caridad es la más excelente de todas [24], porque es la que más íntimamente nos une con Dios y la única de las tres que permanecerá eternamente en la patria. En cuanto a las otras dos, Medina y Báñez dicen que

[19] Cf. I-II,62,3.
[20] Cf. 1 Cor 13,8.
[21] Cf. I-II,65,4.
[22] Cf. I-II,62,4.
[23] Se trata, naturalmente, de una prioridad de naturaleza, no de tiempo, ya que las virtudes infusas se infunden todas a la vez con la gracia.
[24] «Maior autem horum est caritas» (1 Cor 13,13).

in se, como virtud teológica, es más excelente la fe que la esperanza, porque mira o dice relación a Dios más en sí mismo que la esperanza, que nos lo presenta como un Bien *para nosotros* (no destaca tanto el motivo teológico) y, además, porque es el *fundamento* de la esperanza. Aunque, por otra parte, la esperanza está más cerca de la caridad, y en este sentido es más perfecta que la fe.

107 5. **Sujeto de las virtudes teologales.**—Según la doctrina de Santo Tomás, compartida por la casi totalidad de los teólogos, la fe reside en el entendimiento; y la esperanza y la caridad, en la voluntad [25]. Entre los místicos, San Juan de la Cruz—a pesar de ser eminentemente tomista en toda su doctrina [26]—puso la virtud de la esperanza en la memoria, sin duda porque le venía bien para hablar de la purificación de esa potencia, no con ánimo de apartarse de Santo Tomás y de la doctrina común en teología [27].

B. Las virtudes morales infusas

108. 1. **Existencia.**—La existencia de las virtudes morales infusas fue negada por algunos pocos antiguos (v.gr., Escoto, Durando, Biel y algún otro nominalista), pero hoy es admitida por la casi totalidad de los teólogos, siguiendo las huellas de San Agustín, San Gregorio y Santo Tomás.

Tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. Así, en el libro de la Sabiduría se nos dice que nada hay que sea más útil a la vida del hombre que la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza:

> «Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes, porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida» [28].

Y el apóstol San Pedro, inmediatamente después de hablarnos de la gracia como de una participación de la naturaleza misma de Dios—«divinae consortes naturae»—, nos dice que hemos de poner todo nuestro empeño «por mostrar en nuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad» [29].

25 Cf. II-II,4,2; 18,1; 24,1.
26 Cf. P. Marcelo del Niño Jesús, C.D., *El tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos 1930).
27 Cf. P. Marcelo, o.c., c.11.
28 Sap 8,7.
29 2 Petr 1,5-7.

Tenemos, pues, en estos y otros textos [30] un fundamento escriturario verdaderamente sólido, que más tarde elaborarán los Santos Padres y los teólogos hasta darnos un cuerpo de doctrina perfectamente organizado y sistemático. Es verdad que la Iglesia nada ha definido expresamente [31]; pero hoy en día la afirmación de la existencia de las virtudes morales infusas es tan general y común entre los teólogos católicos, que no podría negársela sin manifiesta nota de *temeridad*.

La razón de esa existencia ya la hemos indicado al hablar de las virtudes infusas en general y de las teologales en particular. Exigidas las virtudes teologales por la gracia santificante para ordenarse dinámicamente al fin *sobrenatural*, las virtudes morales infusas son exigidas, a su vez, por las teologales, porque estar ordenado al fin exige disposición con relación a los medios. La relación que dicen las virtudes morales a las teologales es, en el orden de la gracia, la misma que dicen, en el de la naturaleza, las virtudes adquiridas a los actos de la sindéresis y rectitud de la voluntad [32].

109. 2. Naturaleza.—Las virtudes morales infusas son *hábitos* que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los *medios* conducentes al fin sobrenatural. No tienen por objeto *inmediato* al mismo Dios—y en esto se distinguen de las teologales [33]—, sino el *bien honesto* distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último *sobrenatural*, y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas [34].

Los *medios* que han de regular las virtudes morales infusas se refieren —de alguna manera—a todos los actos del hombre, incluso (al menos por parte de la prudencia) a los mismos actos de las virtudes teologales, a pesar de ser éstas muy superiores en perfección a las morales [35]. Porque, aunque las virtudes teologales, consideradas en sí mismas, no pueden ser excesivas—y en este sentido no consisten en el *medio*, como las morales [36]—, pueden serlo, no obstante, en el modo de nuestra operación, y ese modo es el que cae bajo el objeto de las virtudes morales. De ahí que éstas tengan que ser forzosamente muchas—como vamos a ver en seguida—, porque son también múltiples y variados los movimientos de las potencias del hombre que hay que regular en orden al fin sobrenatural.

[30] Cf. Rom 8,5-6; 8,15; 1 Cor 2,14; Iac 1,5, etc.

[31] Tenemos, no obstante, insinuaciones suficientemente claras en el Magisterio oficial de la Iglesia. Así, v.gr., Inocencio III habla de la fe, de la caridad *aliasque virtutes* en los niños (D 410). Clemente V enseña como más probable la opinión de los que dicen que en el bautismo se infunde a los niños la gracia y las *virtudes* (las que se debatían, o sea, teologales y morales) (D 483); y el *Catecismo Romano* de San Pío V enseña que por el bautismo se infunde la gracia y «el nobilísimo cortejo de todas las virtudes»: «Huic (gratiae sanctificanti) autem additur nobilissimus *omnium virtutum* comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur» (p.2.ª de sacr. bapt. c.2 § 39).

[32] I-II,63,3.

[33] I-II,62,2.

[34] I-II,63,4.

[35] I-II,58,3; 66,6, etc.

[36] I-II,64,4; II-II,17,5 ad 2.

110. 3. **Número.**—Santo Tomás establece un principio fundamental de distinción: «para cualquier acto donde se encuentre una *especial* razón de bondad, el hombre necesita ser dispuesto por *una virtud especial*» [37]. Según esto, tantas serán las virtudes morales cuantas sean las especies de objetos honestos que puedan encontrar las potencias apetitivas como medios conducentes al fin sobrenatural. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* más de cincuenta, y acaso no haya entrado en su ánimo el darnos una clasificación del todo completa y exhaustiva [38].

De todas formas, ya desde la más remota antigüedad suelen reducirse todas las virtudes morales a las cuatro principales, a saber: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Se encuentran ya—como hemos visto más arriba—literalmente en la Sagrada Escritura, donde se nos dice que son «las virtudes más provechosas al hombre en la vida» (Sap 8,7). Las conocieron también—como virtudes naturales o adquiridas—los filósofos paganos. Sócrates, Platón, Aristóteles, Macrobio, Plotino, Cicerón, etc., hablan expresamente de ellas considerándolas como virtudes *quiciales*. Entre los Santos Padres fue San Ambrosio el primero, al parecer, que las llamó *cardinales* [39]. Los teólogos escolásticos unánimemente subdividen las virtudes morales a base de las cuatro cardinales.

Digamos, pues, dos palabras sobre estas virtudes tan importantes.

111. **Las virtudes cardinales. — 1. Naturaleza.** — El nombre de «cardinales» se deriva del latín *cardo, cardinis*, el quicio o gozne de la puerta; porque—en efecto—sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana.

Santo Tomás enseña [40] que estas virtudes pueden llamarse cardinales desde dos puntos de vista distintos: *a)* menos pro-

[37] II-II,109,2.

[38] Sabido es que la clasificación de las virtudes morales infusas hecha por Santo Tomás en la *Suma Teológica* guarda un paralelismo sorprendente con la clasificación que de las virtudes adquiridas hicieron los filósofos de la antigüedad, sobre todo Sócrates, Aristóteles y Platón. Ellos—los filósofos—la sacaron de una atenta y perspicaz observación de los movimientos de la psicología humana. Y los teólogos, fundándose en dos principios fecundísimos, a saber: que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a completarla y perfeccionarla, y que Dios no puede tener menos providencia en el orden sobrenatural que en el natural, establecieron un perfecto paralelismo y analogía entre estos dos órdenes; pero sin que esto quiera decir que las virtudes morales infusas no puedan ser ni más ni menos que las que ellos señalan. Acaso una introspección más aguda y penetrante pudiera descubrir alguna más.

Otra cosa es tratándose de las virtudes teologales. Siendo estrictamente sobrenaturales y no teniendo correspondencia en el orden puramente natural o adquirido, los filósofos las ignoraron totalmente, y su existencia sólo podemos conocerla por la divina revelación. Ahora bien: en esta revelación consta expresamente que las virtudes teologales no son más que tres: fe, esperanza y caridad (cf. 1 Cor 13,13).

[39] *Expos. in Lc.* l.5 n.49 et 62: ML 15,1738.

[40] I-II,61,4.

piamente, en cuanto que son como ciertas generales condiciones necesarias para cualquier virtud (en todas debe resplandecer la prudencia, la justicia, la fortaleza y la moderación); y *b)* más propiamente—*melius*—, en cuanto afectan a *materias especiales*, en las que resplandece *principalmente* la materia general de esa virtud.

Las virtudes cardinales—en efecto—son virtudes *especiales*, no géneros supremos de virtud, que contendrían debajo de ellos todas las demás virtudes [41], y tienen, por consiguiente, materias *propias*, que están constituidas por aquellos objetos en los que principalmente y en su grado máximo resplandece alguna de aquellas cuatro condiciones generales de toda virtud: prudencia, justicia, fortaleza y templanza o moderación. Es cierto que todas las virtudes deben participar, de alguna manera, de esas cuatro condiciones generales; pero de esto no se sigue que toda suerte de *discreción* la tenga que producir la prudencia en sí misma, y toda *rectitud*, la justicia, y toda *firmeza*, la fortaleza, y toda *moderación*, la templanza. Estas virtudes son las que realizan esas condiciones de una manera principal y como por antonomasia, pero no exclusivamente. Otras virtudes participan también a su manera de esas mismas cualidades, aunque en grado menor.

La principalidad de las virtudes cardinales se muestra precisamente en la *influencia* que ejercen sobre todas sus anejas y subordinadas, las cuales son como participaciones derivadas de la principal, que les comunica su modo, su manera de ser y su influencia. Son las llamadas partes *potenciales* de la virtud cardinal, encargadas de desempeñar su papel en materias *secundarias*, reservándose la materia *principal* para la virtud cardinal correspondiente [42]. La influencia de la principal es manifiesta en las subordinadas: quien haya vencido la dificultad principal, con mayor facilidad vencerá las secundarias.

En este sentido, cada una de las virtudes cardinales puede considerarse como un *género* que contiene debajo de sí partes *integrales, subjetivas* y *potenciales*. Se llaman partes *integrales* aquellos complementos útiles o necesarios que deben concurrir para el perfecto desempeño de la virtud correspondiente; por esta razón, la *paciencia* y la *constancia* son partes integrales de la fortaleza. Partes *subjetivas* son las diferentes *especies* subordinadas a la virtud principal; así, la *sobriedad* y la *castidad* son partes subjetivas de la templanza. Y se llaman, finalmente, partes *potenciales* aquellas otras virtudes *anejas* que no tienen la fuerza de la virtud principal o se ordenan a actos secundarios. Así, la virtud de la *religión* es aneja a la justicia, porque mira a dar a Dios el culto *debido*, aunque sin poderlo hacer con perfección por no realizarse la condición de *igualdad* que exige la justicia estricta [43].

Pero cabe preguntar: la principalidad de la virtud cardinal sobre sus subordinadas, ¿se refiere también a su excelencia *intrínseca?* Evidentemente que no. Dentro de la justicia están la religión y la penitencia, que son más

[41] Así lo enseñaron Séneca, Cicerón y el mismo San Agustín.
[42] Cf. II-II,48.
[43] Cf. II-II,48.

excelentes por tener objetos más nobles; a la templanza pertenece la humildad, que es más perfecta como fundamento «ut removens prohibens» de todas las demás virtudes, etc.

De todas formas hay que reservar la principalidad para las virtudes cardinales, en cuanto que son quicios o ejes de las demás y realizan su oficio de un modo más perfecto que sus anejas. Y así, por ejemplo, la justicia conmutativa tiene más razón de *justicia* que la misma religión o penitencia, etc. La *materia* u *objeto* de alguna virtud aneja puede ser más excelente que la de la principal; pero el *modo* más perfecto siempre corresponde a la cardinal correspondiente.

Santo Tomás, en un artículo muy curioso, recoge y explica, cristianizándola, la doctrina de Macrobio—tomada de la filosofía neoplatónica—acerca de las virtudes *políticas, purificables, purificadas* y *ejemplares.* Las primeras *(virtutes politicae)* serían las cardinales de un buen ciudadano en el orden puramente natural. Las segundas *(virtutes purgatoriae)*, las cardinales infusas en un cristiano imperfecto. Las terceras *(virtutes iam purgati animi)*, las heroicas de los santos. Y las últimas *(virtutes exemplares)* son las mismas tal como preexisten ejemplarmente en Dios [44].

112. 2. **Número.**—Que las virtudes cardinales sean precisamente *cuatro*, se prueba bien por varias razones:

a) *Por razón del objeto.*—El bien de la razón—que es el objeto de la virtud—se encuentra de cuatro maneras: *esencialmente* en la misma razón, y de una manera *participada*, en las operaciones y pasiones; y entre las pasiones las hay que *impulsan* a actos contrarios a la razón y otras que *retraen* de practicar los que la razón dicta. De donde debe haber una virtud cardinal que imponga el bien en la misma razón: la prudencia; otra que rectifique las operaciones exteriores: la justicia; otra que impulse contra las pasiones que retraen del orden de la razón: la fortaleza, y otra, finalmente, que refrene los impulsos desordenados: la templanza [45].

b) *Por razón del sujeto.*—Cuatro son las potencias del hombre capaces de ser sujeto de virtudes morales, y en cada una de ellas debe haber una virtud principal: la prudencia, en la razón; la justicia, en la voluntad; la fortaleza, en el apetito irascible, y la templanza, en el apetito concupiscible.

c) *Como remedio a las cuatro heridas—«vulnera»—producidas en la naturaleza humana por el pecado original.*—Y así, contra la *ignorancia* del entendimiento se pone la prudencia; contra la *malicia* de la voluntad, la justicia; contra la *debilidad* del apetito irascible, la fortaleza, y contra el desorden de la *concupiscencia*, la templanza.

44 Cf. I-II,61,5.

45 Cf. I-II,61,2.

Como complemento de estas cuatro fundamentales aparece al numeroso cortejo de sus derivadas y anejas. Reservando para la tercera parte de nuestra obra el examen detallado de cada una de ellas, vamos a recoger aquí en forma de cuadros sinópticos todas las que estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*, agrupándolas en torno a su principal y señalando brevísimamente la función u oficio de cada una. De paso indicaremos también el don del Espíritu Santo y la bienaventuranza correspondiente a cada virtud cardinal y los vicios que se oponen a ellas y a todas sus derivadas.

113. LA PRUDENCIA INFUSA Y SUS DERIVADAS

La PRUDENCIA (II-II,47) tiene:

A) *Partes integrales*, que versan acerca del conocimiento:

- *a)* Considerado en sí mismo......
  - De lo pasado: *Memoria* (49,1).
  - De lo presente: *Entendimiento* (a.2).
- *b)* En su adquisición..........
  - Por la enseñanza ajena: *Docilidad* (a.3).
  - Por la invención propia.
    - Rápida: *Sagacidad* (a.4).
    - Lenta: *Razón* (a.5).
- *c)* En su recto uso.
  - Con relación al fin: *Providencia* (a.6).
  - A las circunstancias: *Circunspección* (a.7).
  - A los impedimentos: *Precaución* (a.8).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

- *a)* Para regirse a sí mismo: *Prudencia monástica.*
- *b)* Para regir a la multitud: *Prudencia de gobierno*.........
  - En el príncipe: *Prudencia regnativa* (II-II,50,1).
  - En los súbditos: *Política* (a.2.).
  - En la familia: *Económica* (a.3).
  - En la guerra: *Militar* (a.4).

C) *Partes potenciales* (cf. I-II,57,6):

- *a)* Para el recto consejo: *Eubulia* (II-II,51,1-2).
- *b)* Para juzgar según las reglas comunes: *Synesis* (a.3).
- *c)* Para apartarse rectamente de la ley común: *Gnome* (a.4).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Consejo (52,1-3).
Bienaventuranza correspondiente: Los misericordiosos (a.4).

VICIOS OPUESTOS

1. Manifiestamente contrarios (53)........
   - *Imprudencia* (a.1-2)...
     - *Precipitación* (a.3).
     - *Inconsideración* (a.4).
     - *Inconstancia* (a.5).
   - *Negligencia* (54).
2. Falsamente parecidos a la prudencia (55)..
   - *Prudencia de la carne* (a.1-2).
   - *Astucia* (a.3)..............
     - *Dolo* (a.4).
     - *Fraude* (a.5).
   - *Excesiva solicitud* (a.6-7).

114. LA JUSTICIA Y SUS DERIVADAS

La JUSTICIA (II-II,58), cuyo objeto es el *derecho* (57), tiene:

A) *Partes integrales* (79):

- a) *Hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro).
- b) *Evitar el mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* a otro).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

- *a)* Para dar lo suyo a la comunidad: *Justicia legal* (58,5-6).
- *b)* Individualmente: *Justicia particular*........
  - Del príncipe a los súbditos: *Distributiva.*
  - Entre personas privadas: *Conmutativa.*

C) *Partes potenciales* (80):

- *a)* Por defecto de igualdad......
  - Con respecto a Dios: *Religión* (81) [1].
  - Con respecto a los padres: *Piedad* (101).
  - Con respecto al superior: *Observancia* (102)........
    - *Dulía* (103).
    - *Obediencia* (104).
- *b)* Por falta del débito estricto....
  - Por los beneficios recibidos: *Gratitud* (106).
  - Por las injurias recibidas: *Justo castigo* (108).
  - En orden a la verdad: *Veracidad* (109)...
    - En las promesas: *Fidelidad* (110,3 ad 5).
    - En las palabras y hechos: *Simplicidad* (109,11 ad 4; 111,3 ad 2).
  - En el trato con los demás: *Afabilidad* o *amistad* (114).
  - Para moderar el amor a las riquezas: *Liberalidad* (117).
  - Para apartarse con justa causa de la letra de la ley: *Equidad o epiqueya* (120).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Piedad (121,1).
Bienaventuranza correspondiente: La mansedumbre (a.2).

[1] A la cual, supuesto el pecado, se añade la *penitencia*, de la que habla Santo Tomás en a tercera parte de la *Suma* (q.85 a.1-3).

VICIOS OPUESTOS A LA JUSTICIA:

Contra la justicia «in genere»: Injusticia (59)
Contra la justicia distributiva: Acepción de personas (63)

Contra la justicia conmutativa:

- 1.° *De obra*....
  - *a)* Contra las personas......
    - *Homicidio* (64).
    - *Mutilación* (65,1).
    - *Flagelación* (a.2).
    - *Encarcelamiento* (a.3).
  - *b)* Contra las cosas: *Hurto y rapiña* (66).
- 2.° *De palabra.*
  - *a)* En juicio......
    - Por parte de los *jueces* (67).
    - Por parte de los *acusadores* (68).
    - Por parte de los *reos* (69).
    - Por parte de los *testigos* (70).
    - Por parte de los *abogados* (71).
  - *b)* Fuera de juicio..
    - *Contumelia* (72).
    - *Difamación* (73).
    - *Murmuración* (74).
    - *Irrisión* (75).
    - *Maldición* (76).
- 3.° *En las conmutaciones voluntarias*..........
  - *Fraude comercial* (77).
  - *Usura* (78).

Contra las partes potenciales de la justicia:

- *a)* Contra la *religión*......
  - *Superstición* (92).
  - *Culto indebido* (93).
  - *Idolatría* (94).
  - *Adivinación* (95).
  - *Vana observancia* (96).
  - *Tentación de Dios* (97).
  - *Perjurio* (98).
  - *Sacrilegio* (99).
  - *Simonía* (100).
- *b)* Contra la *piedad*.......
  - *Impiedad* (101, pról.).
  - *Amor excesivo* (a.4).
- *c)* Contra la *obediencia: Desobediencia* (105).
- *d)* Contra la *gratitud: Ingratitud* (107).
- *e)* Contra el *justo castigo*..
  - *Crueldad.*
  - *Excesiva indulgencia* (108,2 ad 3).
- *f)* Contra la *verdad*......
  - *Mentira* (110).
  - *Simulación e hipocresía* (111).
  - *Jactancia* (112).
  - *Ironía* (o falsa humildad) (113).
- *g)* Contra la *amistad*......
  - *Adulación* (115).
  - *Litigio o espíritu de contradicción* (116).
- *h)* Contra la *liberalidad*...
  - *Avaricia* (118).
  - *Prodigalidad* (119).
- *i)* Contra la *epiqueya: Fariseísmo legalista* (120,1 ad 1).

115. LA FORTALEZA Y SUS DERIVADAS

La FORTALEZA (II-II,123) tiene:

Un acto principal: el martirio (124).
No tiene partes subjetivas (128), por tratarse de una materia muy especial y del todo *determinada*.

Partes integrales y potenciales [1]:

a) Para acometer.
- Con respecto al fin: *Magnanimidad* (129).
- A los medios: *Magnificencia* (134).

b) Para resistir...
- Contra los males presentes.
  - *Paciencia* (136,1-4).
  - *Longanimidad* (a.5).
- En el ejercicio de la virtud.
  - *Perseverancia* (137,1.2.4).
  - *Constancia* (a.3).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Fortaleza (139,1).
Bienaventuranza correspondiente: Hambre y sed de justicia (a.2)

VICIOS OPUESTOS

a) A la misma fortaleza.......
- *Timidez* (o cobardía) (125).
- *Impasibilidad* (126).
- *Audacia* (temeridad) (127).

b) A la magnanimidad........
- *Presunción* (130).
- *Ambición* (131).
- *Vanagloria* (132).
- *Pusilanimidad* (133).

c) A la magnificencia.........
- *Tacañería* (135,1).
- *Despilfarro* (a.2).

d) A la paciencia [2]...........
- *Insensibilidad.*
- *Impaciencia.*

e) A la perseverancia........
- *Inconstancia* (138,1).
- *Pertinacia* (a.2).

116. LA TEMPLANZA Y SUS DERIVADAS

La TEMPLANZA (II-II,141) tiene:

A) *Partes integrales:*

a) *Vergüenza* (o temor al oprobio) (144).
b) *Honestidad* (o amor al decoro) (145).

B) *Partes subjetivas* (o especies):

a) Sobre la nutrición......
- En la comida: *Abstinencia* (146).
- En la bebida: *Sobriedad* (149).

b) Sobre la generación.....
- Temporalmente: *Castidad* (151).
- Perpetuamente: *Virginidad* (152).

[1] Son las mismas virtudes, que, si se refieren a los peligros de muerte, constituyen las partes *integrales* de la fortaleza, y si a otras materias menos difíciles, son sus partes *potenciales*.

[2] Es sorprendente que no hable Santo Tomás de estos vicios en la *Suma Teológica*.

C) *Partes potenciales:*

a) *Continencia,* contra las delectaciones del tacto (155).
b) *Mansedumbre,* contra la ira (157).
c) *Clemencia,* contra el rigor del castigo (157).
d) *Modestia* (160)..
- En la estima de sí mismo: *Humildad* (161).
- En el deseo de la ciencia: *Estudiosidad* (166).
- En los movimientos del cuerpo: *Modestia corporal* (168,1).
- En los juegos y diversiones: *Eutrapelia* (168,2).
- En los vestidos y adornos: *Modestia en el ornato* (169).

Don del Espíritu Santo correspondiente: Temor (141,1 ad 3; cf. q.19).
Bienaventuranza correspondiente: Pobres de espíritu (19,12)

VICIOS OPUESTOS

Contra la templanza en general....	*Insensibilidad* (142,1). *Intemperancia* (142,2-4).
Contra la abstinencia........	*Gula* (148).
Contra la sobriedad.........	*Embriaguez* (150).
Contra la castidad..........	*Lujuria* (153-4).
Contra la continencia........	*Incontinencia* (156).
Contra la mansedumbre......	*Ira* (158).
Contra la clemencia.........	*Crueldad* (159).
Contra la humildad..........	*Soberbia* (162).
Contra la estudiosidad.......	*Curiosidad* y *negligencia* (167).
Contra la modestia corporal...	*Afectación* y *rusticidad.*
Contra la eutrapelia.........	*Necia alegría* y *excesiva austeridad* (168,3-4).
Contra la modestia en el ornato.	*Lujo excesivo* y *desaliño* (169).

Tal es, según el Doctor Angélico, el maravilloso cortejo de las virtudes infusas que acompañan siempre a la gracia santificante. Con ellas todas las potencias y energías del hombre quedan elevadas al orden de la gracia. En cada potencia, y con relación a cada objeto específicamente distinto, hay un hábito sobrenatural, que dispone al hombre para obrar conforme al principio de la gracia y desarrollar con esa operación la vida sobrenatural.

Sin embargo, a pesar de tanta profusión y riqueza, todavía no está completo el organismo sobrenatural. No bastan las virtudes infusas para dar a las potencias del alma toda la perfección posible en el orden sobrenatural. Con ellas podemos, sin duda alguna, seguir perfectamente el dictamen de la razón iluminada por la fe; pero por encima de este criterio, sobrenatural en su esencia, pero *humano* en cuanto al modo, podemos y debemos estar prontos para seguir el dictamen y la moción directa e inmediata del Espíritu Santo mismo. Tal es la razón de ser de los dones del Espíritu Santo, que vamos inmediatamente a estudiar.

II. Los dones del Espíritu Santo

Dada la gran importancia de los dones del Espíritu Santo en la Teología de la perfección cristiana, vamos a estudiarlos con la mayor amplitud que nos permita la índole de nuestra obra. El orden de nuestro estudio será el siguiente:

1. Nociones previas.
2. Existencia.
3. Número.
4. Naturaleza.
5. Distinción específica de las virtudes infusas.
6. ¿Admiten un doble modo de operación?
7. Necesidad de los dones.
8. Relaciones mutuas.
9. Relaciones con las virtudes infusas.
10. Relaciones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas.
11. Duración.
12. Síntesis de la doctrina general sobre los dones.

1. Nociones previas

117. **Don en general** es «todo aquello que una persona da a otra por propia liberalidad y con benevolencia» [1]. Decimos «por propia liberalidad» para significar que el don excluye, por parte del donante, toda razón de débito, no sólo de justicia, sino incluso de gratitud o de cualquier otra especie. Y añadimos «con benevolencia» para recoger la intención del dador de beneficiar a quien recibe gratuitamente su don.

La exclusión de toda obligación de justicia o de gratitud, o—lo que es lo mismo—su absoluta gratuidad, es del todo necesaria para la razón de don; de otra manera no se distinguiría de la recompensa o del premio. De igual modo, no debe llevar consigo la *exigencia* de alguna compensación o recompensa por parte del que lo recibe gratuitamente con respecto a su generoso bienhechor. No se trata de una operación *do ut des*, sino de una entrega por completo gratuita que no exige nada en retorno. Es *irretornable*, como dice Santo Tomás citando al Filósofo [2]. Sin embargo, la noción de don no excluye la *gratitud* por parte del que lo recibe, como consta por la experiencia cotidiana; solamente excluye la *exigencia* de esa gratitud. Más aún: a veces requiere también el *buen uso* del mismo, lo cual depende de la naturaleza del don o de la intención del donante, como cuando lo da, verbigracia, para que se perfeccione el que lo recibe con su uso. Tales son, sobre todo, los dones que Dios da a sus criaturas.

118. **Los dones de Dios.**—El primer gran don de Dios es el propio Espíritu Santo, que es el amor mismo con que

[1] Esta definición es equivalente a la que da el P. Gardeil: «Donner, c'est accorder à quelqu'un, gratuitement et bénévolement, la propriété d'une chose» (cf. DTC, art. *Dons* col.1728).
[2] I-II,68,1 obi.3. Cf. Aristóteles, *Topic.* IV,4; 125a18.

Dios se ama y nos ama. De El dice la liturgia de la Iglesia que es el don del Dios Altísimo: «Altissimi donum Dei» [3]. El Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo en cuanto que es el Amor *in divinis*, sino también en cuanto está en nosotros por *misión* o envío. En otras palabras: el Espíritu Santo es el primer don de Dios, no sólo *personalmente*, sino también *esencialmente*. Vamos a explicarlo un poco.

El amor de Dios puede considerarse de tres maneras:

a) *Esencialmente*, y en este sentido conviene por igual a las tres divinas personas.

b) *Nocionalmente*, y así considerado, no es otra cosa que la «espiración activa», común al Padre y al Hijo, que da origen al Espíritu Santo por vía de procedencia.

c) *Personalmente*, y de este modo significa la «espiración pasiva», que no es otra cosa que el Espíritu Santo mismo.

De semejante manera, el don—dice Billuart [4]—puede considerarse de tres modos distintos:

a) *Esencialmente*, o sea *la cosa* misma que se da gratuitamente.

b) *Nocionalmente*, o sea en cuanto importa origen pasivo del que ofrece el don.

c) *Personalmente*, o sea en cuanto conviene a una persona como nombre propio.

Esto supuesto, decimos que el Espíritu Santo es el primer don de Dios *personalmente* (aludiendo al tercer miembro de la primera serie) y *esencialmente* (primer miembro de la segunda serie).

De este primer gran *don* proceden todos los demás dones de Dios; toda vez que, en último análisis, todo cuanto Dios da a sus criaturas, tanto en el orden sobrenatural como en el mismo natural, no son sino efectos totalmente gratuitos de su libérrimo e infinito amor.

En sentido amplio, por consiguiente, todo cuanto hemos recibido de Dios son «dones del Espíritu Santo». Pero esta expresión genérica puede tener varios sentidos específicos, que es preciso determinar.

Cuatro son los principales [5]:

1) En sentido *amplísimo*, dones del Espíritu Santo son todos aquellos dones de Dios que no incluyen aquel primer don que es el Espíritu Santo mismo. Tales son, ante todo, los dones *naturales* hechos por Dios a las criaturas.

2) En sentido *impropio* son aquellos dones que, sin incluir todavía necesariamente aquel primer gran don ni suponer al

[3] Himno *Veni Creator*.

[4] Cf. vol.2 p.138 (ed. 1904).

[5] Esta división está fundada en la siguiente doctrina de Santo Tomás: «Aunque todos los dones naturales y gratuitos nos los haya dado Dios por amor, que es su primer don; sin embargo, no en todos los dones se nos da *el Amor mismo*, sino solamente en el don que es una semejanza y participación de aquel amor, o sea, en el don de la caridad» (*I Sent.* d.18 a.3 ad 4).

alma en posesión obligada de la gracia y la caridad, pertenecen, no obstante, al orden sobrenatural. Tales son principalmente:

a) Las gracias gratis dadas.
b) Las gracias actuales prevenientes.
c) El temor servil de Dios.
d) La atrición sobrenatural.
e) La fe y la esperanza informes.

3) En sentido *propio* son dones del Espíritu Santo todos aquellos que incluyen el primer gran don de Dios y suponen al alma o la constituyen en la amistad y gracia de Dios. Tales son:

a) La gracia santificante.
b) La caridad.
c) La fe y la esperanza informadas por la caridad.
d) Las virtudes morales infusas.
e) Los siete dones del Espíritu Santo.

4) Estos últimos son propiamente los «dones del Espíritu Santo» *en sentido estricto y formalísimo,* y son los únicos que vamos a estudiar largamente en las siguientes páginas.

2. Existencia de los dones del Espíritu Santo

119. La existencia de los dones del Espíritu Santo sólo puede constarnos por la revelación, ya que se trata de realidades sobrenaturales que rebasan y trascienden por completo la simple razón natural [6]. Santo Tomás parte de este supuesto en la cuestión especial que dedica a los dones en la *Suma Teológica,* diciendo que en lo referente a ellos debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura, en la que se nos revelan: «in qua nobis traduntur» [7].

Veamos, pues, ante todo, el fundamento escriturario de la existencia de los dones. Después examinaremos brevemente la doctrina de la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y las sentencias de los teólogos, que fueron elaborando poco a poco la teología de los dones a base de los datos revelados interpretados por la Tradición.

[6] «La sabiduría pagana no conoció los dones del Espíritu Santo de que habla Santo Tomás; su conocimiento sólo se alcanza por la revelación divina» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *De donis Spiritus Sancti,* versión del P. I. G. Menéndez-Reigada, c.1 p.27).
[7] Cf. I-II,68,1.

a) La Sagrada Escritura.—Es clásico el texto de Isaías (11,1-3):

«Y brotará una vara del tronco de Jesé,
y retoñará de sus raíces un vástago,
sobre el que reposará el espíritu de Yahvé:
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé.
Y pronunciará sus decretos en el temor de Yahvé.»

Este texto es claramente mesiánico y propiamente de sólo el Mesías habla. Pero, no obstante, los Santos Padres y la misma Iglesia lo extienden también a los fieles de Cristo en virtud del principio universal de la economía de la gracia que enuncia San Pablo cuando dice: «Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser *conformes con la imagen de su Hijo,* para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). De donde se infiere que todo cuanto hay de perfección en Cristo, nuestra Cabeza, *si es comunicable,* se encuentra también en sus miembros unidos a El por la gracia. Y es evidente que los dones del Espíritu Santo pertenecen a las perfecciones sobrenaturales *comunicables,* teniendo en cuenta, además, la necesidad que tenemos de ellos, como veremos en su lugar. Por lo tanto, como la gracia en las cosas necesarias es tan pródiga, por lo menos, como la naturaleza misma, hay que concluir rectamente que los siete espíritus que el profeta vio descansar sobre Cristo son también patrimonio de todos cuantos permanezcan unidos a El por la caridad [8].

Además de este texto, que los Santos Padres y la misma Iglesia han interpretado como clara revelación de los dones del Espíritu Santo, suelen citarse por los autores otros muchos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento [9]. Nosotros preferimos omitirlos, no sólo por no entrar en nuestros planes una investigación a fondo sobre el verdadero sentido de esos textos, sino porque nos parece evidente que a base de ellos—por lo menos de la gran mayoría—no se pueden hacer sino cábalas y conjeturas desprovistas de todo fundamento serio. Es preciso reconocer que la doctrina de los dones en la Sagrada Escritura se apoya casi exclusivamente en el texto de Isaías; si bien ese

[8] Por lo demás, el texto de Isaías ofrece no pocas dificultades exegéticas. Si prescindiéramos de las interpretaciones de los Santos Padres, de los teólogos y de la misma Iglesia —que han elaborado la doctrina de los dones hasta ponerla del todo en claro—, quedaríamos poco menos que a oscuras con sólo los datos escriturarios.

[9] He aquí los principales lugares alegados:

a) Del Antiguo Testamento: Gen 41,38; Ex 31,3; Num 24,2; Deut 34,9; Iud 6,34; Ps 31,8; 32,9; 118,120; 118,144; 142,10; Sap 7,28; 7,7; 7,22; 9,17; 10,10; Eccli 15,5; Is 11,2; 61,1; Mich 3,8.

b) Del Nuevo Testamento: Lc 12,12; 24,25; Io 3,8; 14,17; 14,26; Act 2,2; 2,38; Rom 8,14; 8,26; 1 Cor 2,10; 12,8; Apoc 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

texto, explicado, confirmado y sacado a plena luz por los Santos Padres, el Magisterio de la Iglesia y la elaboración de los teólogos escolásticos, nos da un fundamento firmísimo sobre la existencia de los dones, no solamente en Cristo, sino también en cada uno de los cristianos en gracia. A eminentes teólogos les parece que esta doble existencia está *formalmente revelada* en la Sagrada Escritura [10]; y los que no se atreven a decir tanto reconocen que se trata, por lo menos, de una conclusión certísima y *proxima fidei*.

b) Los Santos Padres.—Tanto los Padres griegos como los latinos hablan frecuentemente de los dones del Espíritu Santo, aunque con diversos nombres: *dona, munera, charismata, spiritus, virtutes*, etc. Entre los Padres griegos destacan San Justino, Orígenes, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio Nacianceno y Dídimo el Ciego, de Alejandría. Entre los latinos, la primacía se la lleva San Agustín, seguido muy de cerca por San Gregorio Magno; pero se encuentran también muy buenas cosas sobre los dones en San Victorino, San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo. No podemos detenernos a recoger los textos [11]; pero en ellos se van perfilando casi todas las cuestiones relativas a la teología de los dones, que elaborarán más tarde poco a poco los teólogos escolásticos hasta llegar a Santo Tomás, en el que encontramos una síntesis completa y acabada.

c) El Magisterio de la Iglesia.—Vamos a subdividirlo en tres partes: 1.ª, concilios; 2.ª, liturgia, y 3.ª, otros documentos.

1.ª *Concilios.*—Solamente en un concilio ha hablado la Iglesia claramente de los dones del Espíritu Santo: en el sínodo romano celebrado en el año 382 bajo el papa San Dámaso. Sobre

[10] Al P. Aldama, S.I., le parece que no se trata de una conclusión elaborada a base de una premisa de fe y otra de razón, sino de una consecuencia que se desprende de *dos verdades formalmente reveladas*, a saber: la existencia de los dones en Cristo como Mesías (Is 11,2) y la afirmación de San Juan de que El está lleno de gracia y de verdad y de esa plenitud participamos todos (Io 1,14-16). He aquí sus palabras: «El sentido consecuente supone una deducción hecha a base de una premisa de razón. Y ése no es el caso aquí. Se trata más bien de *dos verdades igualmente reveladas en la Sagrada Escritura:* Por una de ellas se nos describen los exuberantes tesoros del organismo espiritual del Mesías; por la otra, se nos dice que de la plenitud de sus gracias, diríamos de la vida de ese organismo en acción, participamos nosotros. Al comparar los Santos Padres ambas verdades, al aproximarlas entre sí, se abre a nuestros ojos en magnífica perspectiva la plenitud del sentido revelado y nos damos cuenta de que la palabra de Dios nos ha enseñado realmente la existencia de los dones del Espíritu Santo no sólo en Cristo, sino también en los cristianos. Es decir, que no estamos ante un sentido consecuente, sino ante un sentido pleno *(sensus plenior)*. Esta solución nos parece armonizar mejor los datos de la tradición patrística» *(Los dones del Espíritu Santo: problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en RET, enero-marzo 1949, p.5).

[11] El lector que quiera conocer más a fondo el fundamento escriturario y patrístico sobre la existencia de los dones consultará con provecho a los PP. Gardeil en DTC, art. *Dons du Saint Esprit* col.1728s; París, *De donis Spiritus Sancti in genere*, apud Marietti, 1930; Ferrero, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941); Touzard, en «Revue Biblique», abril 1899, etc.

si habló o no de ellos el concilio de Trento, nada se puede afirmar con certeza; es cuestión que está todavía por resolver.

He aquí el texto del sínodo romano:

«Se dijo: Ante todo hay que tratar del Espíritu septiforme que descansa en Cristo.

Espíritu de sabiduría: *Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24).

Espíritu de entendimiento: *Te daré entendimiento y te instruiré en el camino por donde andarás* (Ps 31,8).

Espíritu de consejo: *Y se llamará su nombre ángel del gran consejo* (Is 9,6; LXX).

Espíritu de fortaleza: *Virtud o fuerza de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24).

Espíritu de ciencia: *Por la eminencia de la ciencia de Cristo Jesús* (Eph 3,19).

Espíritu de verdad: *Yo soy el camino, la vida y la verdad* (Io 14,6).

Espíritu de temor (de Dios): *El temor del Señor es principio de la sabiduría* (Ps 110,10)» [12].

En el texto anterior: *a)* se habla de los dones del Espíritu Santo *propiamente dichos; b)* se enumeran, con Isaías, los siete dones [13], y *c)* se explica cada uno de ellos por la misma Sagrada Escritura en cuanto convienen plenísimamente a Cristo.

He aquí ahora las palabras del concilio de Trento que se prestan a diversas interpretaciones [14]:

«A esta disposición o preparación, síguese la justificación misma, que no es sólo remisión de los pecados (can.11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción *de la gracia y de los dones*, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser *heredero según la esperanza de la vida eterna* (Tit 3,7)» [15].

De estas palabras nos parece que puede colegirse razonablemente lo siguiente: *a)* el concilio no habla particularmente de los dones ni los nombra *expresamente;* pero es evidente que en la palabra *donorum* se alude a ellos al menos *remota* y *genéricamente; b)* es *probable* que los Padres del concilio tratasen de aludir en ese texto a los dones del Espíritu Santo propiamente dichos, teniendo en cuenta que en la época de Trento la noción

[12] «Dictum est: Prius agendum est de Spiritu septiforme, qui in Christo requiescit, Spiritus sapientiae: *Christus Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor 1,24). Spiritus intellectus: *Intellectu dabo tibi, et instruam te in via, in qua ingredieris* (Ps 31,8). Spiritus consilii: *Et vocabitur nomen eius magni consilii angelus* (Is 9,6; LXX). Spiritus virtutis (ut supra): *Dei virtus et Dei sapientia* (1 Cor 1,24). Spiritus scientiae: *Propter eminentiam Christi scientiae Iesu apostoli* (Eph 3,19). Spiritus veritatis: *Ego via et vita et veritas* (Io 14,6). Spiritus timoris (Dei): *Initium sapientiae timor Domini* (Ps 110,10)» (D 83).

[13] Con la variante de decir *spiritus veritatis* en vez de *pietatis*, y *spiritus virtutis* en vez de *fortitudinis*, que es del todo equivalente.

[14] Véase, por ejemplo, FERRERO, O.P., en RET (1945) p.43-44; y ALDAMA, S.I., en «Estudios Eclesiásticos» (enero-junio 1946) p.241-44.

[15] «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio (can.11), sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum*, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit *heres secundum spem vitae aeternae* (Tit 3,7)» (D 799).

de los dones era familiar a los Padres del concilio y a toda la Iglesia, como consta por la liturgia [16], y *c)* de las palabras del concilio se desprende que esos «dones» (sean los que fueren) se infunden y reciben juntamente con la gracia.

2.ª *Liturgia.*—Mucho más claro es el Magisterio de la Iglesia por medio de la liturgia. En el himno *Veni Creator* se nos habla del septiforme don del Espíritu Santo:

«Tu septiformis munere digitus Paternae dexterae...»	«Tú septiforme en los dones, dedo de la diestra de Dios...»

En la preciosa *sequentia* de la misa de Pentecostés se le piden al Espíritu Santo sus siete sagrados dones:

«Da tuis fidelibus in Te confidentibus sacrum septenarium».	«Da a tus fieles que confían en ti el sagrado septenario».

Y en el himno de vísperas vuelve la alusión a los dones:

«Te nunc Deus piissime vultu precamur cernuo illapsa nobis caelitus largire dona Spiritus».	«Te rogamos, piadosísimo Dios, con el rostro humillado, nos infundas los dones celestiales del Espíritu».

Al administrar el sacramento de la confirmación, el obispo, con las manos extendidas sobre los confirmandos, exclama:

«Envía sobre ellos desde el cielo tu septiforme Espíritu Santo Paráclito: Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos con el Espíritu de tu amor» [17],

donde la Iglesia, *en el momento solemne de la administración de un sacramento*, recoge y aplica a cada uno de sus fieles el famoso texto mesiánico de Isaías.

3.ª *Otros documentos eclesiásticos.—a) El Catecismo del concilio de Trento*—que de tanta autoridad goza entre los teólogos—dice que «estos dones del Espíritu Santo son para nosotros como una fuente divina en la que bebemos el conocimiento vivo de los mandamientos de la vida cristiana y por ellos podemos conocer si el Espíritu Santo habita en nosotros» [18].

b) En todos los catecismos católicos del mundo se habla de los dones del Espíritu Santo como patrimonio de todos los fieles.

[16] Nos parece, por lo mismo, un poco exagerada la afirmación de Suárez: «*non est verisimile, ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus Sancti*» (cf. *De gratia* 1-16 c.10 n.4 in fine).

[17] «Emitte in eos septiformem Spiritum tuum Sanctum Paraclitum de caelis: Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis; adimple eos Spiritu timoris tui» (Pont. Rom., *De s. sacram. Confirm. confer.*).

[18] *Catecismo del Concilio de Trento* p.1.ª c.9 § 3.

c) Finalmente, el papa León XIII, en su admirable encíclica sobre el Espíritu Santo *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897, recogió, *haciéndolo suyo*, el testimonio de la tradición católica sobre le existencia, necesidad, naturaleza y efectos maravillosos de los dones:

«El justo que vive de la vida de la gracia y que opera mediante las virtudes, como otras tantas facultades, *tiene absoluta necesidad de los siete dones*, que más comúnmente son llamados dones del Espíritu Santo. Mediante estos dones, el espíritu del hombre queda elevado y apto para obedecer con más facilidad y presteza a las inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo. Igualmente, estos dones *son de tal eficacia, que conducen al hombre al más alto grado de santidad;* son tan excelentes, que permanecerán íntegramente en el cielo, aunque en grado más perfecto. Gracias a ellos es movida el alma y conducida a la consecución de las bienaventuranzas evangélicas, esas flores que ve abrirse la primavera como señales precursoras de la eterna beatitud...» [19].

Como se ve, en el citado texto el Papa *hace suya* la doctrina tradicional sobre los dones y la *propone con su magisterio ordinario a toda la Iglesia*. Tiene, pues, un gran valor dogmático.

d) Los teólogos escolásticos.—En este punto concreto de la mera *existencia* de los dones, la opinión de los teólogos sólo nos interesa en cuanto testigos de la Tradición, ya que ellos no pudieron *crear* una doctrina que trata de realidades sobrenaturales.

La teología de los dones sufrió una lenta y trabajosa elaboración por los teólogos escolásticos a través de los siglos. Pero su *existencia* fue universalmente admitida por todos, salvo rarísimas excepciones, que vienen a confirmar la regla general. Hoy día, la doctrina sobre la *existencia* de los dones del Espíritu Santo se ha impuesto de tal manera en todas las escuelas católicas, que no hay un solo teólogo que la niegue. Discuten largamente sobre su naturaleza y su funcionamiento, pero su existencia—repetimos—es universalmente admitida por todos.

Conclusión general sobre la existencia de los dones.—El testimonio de toda la Tradición, apoyado con sólido fundamento en la Sagrada Escritura, lleva a una certidumbre absoluta sobre la existencia de los dones del Espíritu Santo en todos

[19] Cf. León XIII, encíclica *Divinum illud munus*, hacia el fin. He aquí el texto latino del párrafo por nosotros citado: «Hoc amplius homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona *tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant*; tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quamquam perfectius perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque beatitudines evangelicae, quae, perinde ac flores verno temore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitatis perpetuo mensuras». Este texto nos habla: 1.°, de la necesidad de los dones: *opus plane est;* 2.°, de su naturaleza: nos hacen dóciles al Espíritu Santo; 3.°, de sus efectos: pueden conducirnos a la cumbre de la santidad.

los fieles en gracia. Más aún: no faltan teólogos de gran autoridad que afirman que esta existencia es una verdad *de fe* [20]. Porque, aunque la Iglesia no la haya definido *expresamente*, teniendo en cuenta, sin embargo, la constante doctrina de los Padres a través del largo período patrístico, el sentir de la Iglesia en su liturgia y en la administración de los sacramentos, el consentimiento unánime de los teólogos y el sentir también unánime de todos los fieles del mundo que lo aprendieron así desde pequeñitos en el catecismo, parecen dar suficiente fundamento para pensar que se trata—en efecto—de una verdad *de fe* propuesta por el Magisterio *ordinario* de la Iglesia. Y los que no se atreven a decir tanto, afirman que se trata, por lo menos, de una *conclusión teológica certísima y «proxima fidei»*.

3. Número de los dones

120. Es otra cuestión discutida entre exegetas y teólogos. Dos son las principales dificultades que dan pie a estas vacilaciones: *a)* en la Sagrada Escritura es clásico el número siete para significar cierta plenitud indeterminada, y *b)* en el texto masorético de Isaías no se enumeran siete, sino seis dones; falta el don de piedad.

Los exegetas modernos se inclinan a pensar que el texto de Isaías se refiere a una plenitud indeterminada: es la plenitud de cualidades de gobierno, que pertenecen al Mesías como Rey [21].

Los Santos Padres y los teólogos escolásticos insisten, por el contrario, en el número septenario, y a base de estos siete dones establecen sus clasificaciones y paralelismos con las virtudes infusas. Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* un artículo ingenioso para justificar ese número [22].

¿Qué pensar de todo ello? A nuestro parecer, lo siguiente:

1.º Es cierto que en la Sagrada Escritura el número siete

[20] Entre ellos, Juan de Santo Tomás, el mejor comentarista del Angélico Doctor en la doctrina de los dones. He aquí sus palabras:

«Ex quibus colligitur non solum esse de fide haec septem dona seu spiritus qui in Christo fuerunt, supernaturalia fuisse, quia Isaias expresse et ad litteram loquitur de Christo, *sed etiam de fide esse quod in nobis dantur haec dona et quod supernaturalia sint*». Cf. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* t.6 d.18 a.2 n.4 p.583 (ed. Vivès, 1885).

El P. ALDAMA, S.I., es del mismo parecer: «Prout iacet, thesis dicenda est *de fide divina et catholica:* cum satis affirmetur in liturgia et in magisterio ordinario, ut videbimus» (cf. *Sacrae Theologiae Summa* [ed. BAC] vol.3 p.726 [2.ª ed. 1953]).

[21] He aquí cómo lo explica TOUZARD: «Le symbolisme du chiffre sept est ancien, et, selon la remarque des comentateurs, l'emploi de ce chiffre dans le pasage qui nous occupe, a pour but de mettre en relief la plénitude de l'influence divine dans le rameau sorti du tronc brisé d'Isaie» («Revue Biblique» [1899] p.250).

Por su parte, el P. CEUPPENS hace la misma observación: «In tribus ergo documentis (o sea el texto masorético, la versión siríaca Pessita y el «Targum» de los judíos) septem termini dantur quibus sex tantum dona exprimuntur. Numerus septenarius apud Hebraeos fuit semper numerus consecratus ad multitudinem vel plenitudinem designandam; unde non impossibile videtur Isaiam septem admisisse terminos ad donorum plenitudinem significandam» («Angelicum» [1928] p.526-7).

[22] I-II, 68,4.

se emplea muchas veces en significación de *plenitud*, y acaso tenga este sentido en el texto de Isaías; pero de aquí no se puede sacar argumento decisivo contra el número septenario de los dones.

En efecto: hay dos clases de plenitudes. Una del todo *indeterminada*, que identifica el término «plenitud» con un número *indefinido*, que no se sabe cuál es. Y hay otra plenitud que, *ciñéndose a un número concreto y determinado*, expresa con él *todas las realidades posibles* en aquel orden de cosas.

Ahora bien: la interpretación unánime de los Santos Padres, las enseñanzas claras y explícitas de la Iglesia en su liturgia, en la administración de los sacramentos y en las encíclicas pontificias y el consentimiento casi unánime de los teólogos escolásticos, obligan—nos parece—a interpretar la plenitud expresada por Isaías en este segundo sentido. Así como los sacramentos son siete, ni más ni menos, y en ellos se encierra la plenitud de las gracias que Dios concede a los hombres *ex opere operato*, así los dones del Espíritu Santo, siendo siete hábitos distintos, ni más ni menos, recogen la plenitud de las mociones del divino Espíritu que se nos hayan de comunicar a través de ellos [23].

2.º En cuanto a que en el texto masorético no se enumeren sino seis dones, nada se sigue contra la existencia del don de piedad. Se han propuesto diversas hipótesis para explicar su omisión en el texto masorético [24]; pero sea de ellas lo que fuere, es cierto que el don de piedad consta en la Vulgata—que tiene sobre sí el peso de una declaración de la Iglesia, que afirma que no contiene errores dogmáticos— [25], en la versión de los Setenta, en la tradición patrística, en las enseñanzas oficiales de la Iglesia y en el sentir unánime de los teólogos escolásticos. Apartarse o prescindir del peso enorme de todo esto por ciertas oscuridades en el texto masorético, nos parece francamente excesivo. Algunos exegetas olvidan, a veces, que la Sagrada Escritura no es la única fuente de la divina revelación y que hay muchísimas cosas formalmente reveladas en la Sagrada Escritura que no aparecieron a plena luz, sino a través de las interpretaciones de los Santos Padres y del Magisterio de la Iglesia. Este es el caso del don de piedad. Sea lo que fuere

[23] Esta explicación, propuesta por el P. ALDAMA (en RET, enero-marzo 1949, p.26, y en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 p.730, 2.ª ed. BAC 1953), nos parece enteramente satisfactoria.

[24] Véase, por ejemplo, FERRERO, *Los dones del Espíritu Santo* (Manila 1941), donde se exponen varias de estas hipótesis. Una de ellas es ésta: «Se debe distinguir entre el texto *hebreo primitivo*, que desconocemos; y el *texto masorético*, que tenemos actualmente. Los LXX, anteriores a la Massora, pueden muy bien haber conservado y transmitido a la posteridad el texto hebreo original sin los defectos que más tarde se pudieron infiltrar en el texto masorético» (p.64).

[25] Cf. D 785-787.

del texto de Isaías, San Pablo describe maravillosamente *esa realidad que la teología conoce con el nombre de don de piedad* al escribir a los romanos:

«Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16).

Por todas estas razones, preferimos atenernos al sentir de la Tradición en torno al don de piedad y al número septenario de los dones, aunque esta cuestión tenga escasa importancia para nuestro objeto. Más que el número exacto de los dones, interesa conocer su naturaleza y funcionamiento, que vamos a examinar a continuación.

4. Naturaleza de los dones

121. He aquí la definición de los dones, que nos da a conocer su esencia o naturaleza íntima:

Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.

Vamos a explicar la definición palabra por palabra.

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO, en el sentido propio y estricto de la palabra, según hemos explicado más arriba [26].

SON HÁBITOS SOBRENATURALES. Es doctrina común entre los teólogos, salvo contadísimas excepciones [27]. He aquí las pruebas:

1.ª En el famoso texto de Isaías (11,2) se nos dice—según la exégesis científica moderna [28]—que los dones son conferidos *a modo de hábitos*, como se desprende claramente del término *requiescet*, que expresa permanencia habitual [29]. Luego *análogamente* se confieren a los miembros de Cristo también de modo permanente o habitual. La misma fe nos enseña la presencia permanente del Espíritu Santo en toda alma en gracia (1 Cor 6,19), y el Espíritu Santo no está nunca sin sus dones [30].

2.ª Los Santos Padres están concordes en afirmar que los dones del Espíritu Santo constituyen un grupo específico de gracias o dones *habituales*. San Agustín y San Gregorio lo

[26] Cf. n.118.

[27] Tales son, principalmente, Hugo de San Víctor, Vázquez, Brancato de Laurea, el abate de Bellevue, y, en cierto sentido, el cardenal Billot que, aunque admite que los dones son *hábitos*, los confunde prácticamente con la inspiración de la gracia actual.

[28] Cf. P. CEUPPENS, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en la revista *Angelicum* 5 (1928) p.537.

[29] «Et *requiescet* super eum... (»y *reposará* sobre él...).

[30] Cf. I-II,68,3 *sed contra*.

afirman expresamente al exponer su doctrina de la conexión de los dones con la caridad [31].

3.ª Santo Tomás expone la razón teológica en la siguiente forma [32]:

«Como ya dijimos, los dones son perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir bien la moción del Espíritu Santo. Y es evidente, por lo ya dicho, que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que de alguna manera participa de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente apta para ser movida por el imperio racional. Así, pues, los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo mismo que las virtudes para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son *hábitos* que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones de Espíritu Santo son ciertos *hábitos* por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Espíritu Santo».

INFUNDIDOS POR DIOS. Es cosa clara y evidente si tenemos en cuenta que se trata de realidades *sobrenaturales*, que el alma no podría adquirir jamás por sus propias fuerzas, ya que trascienden infinitamente todo el orden puramente natural. Luego, o no existen los dones, o tienen que ser necesariamente infundidos por Dios.

EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. Son el sujeto donde residen, lo mismo que las virtudes infusas cuyo acto sobrenatural vienen a perfeccionar los dones dándole la modalidad divina o sobrehumana propia de ellos.

PARA RECIBIR Y SECUNDAR CON FACILIDAD. Es lo propio y característico de los *hábitos*, que perfeccionan las potencias precisamente para recibir y secundar con facilidad la moción del agente que los mueva.

LAS MOCIONES PROPIAS DEL ESPÍRITU SANTO, que es quien los mueve y actúa directa e inmeditamente *como causa motora y principal*, a diferencia de las virtudes infusas que son movidas o actuadas por el mismo hombre como causa motora y principal, aunque siempre bajo la previa moción de una gracia actual.

AL MODO DIVINO O SOBREHUMANO, como veremos ampliamente más abajo. Veamos ahora una interesante dificultad que se puede formular contra los dones del Espíritu Santo como *hábitos*. Su solución nos ayudará a comprender mejor la naturaleza de los mismos como tales.

DIFICULTAD.—Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre para ser movido por el mismo Espíritu Santo, como hemos dicho. Pero en cuanto movido por el Espíritu Santo, el hombre se convierte en mero ins-

[31] Santo Tomás se apoya en un texto de San Gregorio (cf. I-II,68,3 ad 1).
[32] Cf. I-II,68,3.

trumento suyo; luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos, puesto que éstos perfeccionan al agente principal, pero no al instrumento (v.gr., el hábito de tocar el piano perfecciona al pianista, pero no al piano) [33].

RESPUESTA.—Esa razón es válida para el instrumento completamente inerte, al que no corresponde moverse, sino únicamente *ser movido* (como el cepillo y la garlopa). Pero el hombre no es tal instrumento, sino que de tal manera es movido por el Espíritu Santo, *que también se mueve a sí mismo* en cuanto dotado de libre albedrío; y por eso necesita del hábito [34].

De donde se deduce que los dones del Espíritu Santo no son hábitos puramente activos ni puramente pasivos, sino más bien *pasivo-activos*. Con relación a la moción divina son hábitos receptivos o *pasivos*, pero con relación a la reacción vital del alma son hábitos *activos*.

En resumen; así como el hombre por las virtudes *adquiridas* se dispone para ser movido fácil, pronta y deleitablemente por la simple razón natural en orden a los actos naturalmente buenos, y por las virtudes infusas para ser movido por la razón iluminada por la fe a los actos sobrenaturales al *modo humano*, así por los dones del Espíritu Santo el hombre justo se connaturaliza—por así decirlo—con los actos a que es movido por especial instinto del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano* [35].

Vamos a ver ahora otra cuestión importantísima para determinar la naturaleza de los dones: su diferencia con las virtudes infusas.

5. Si los dones se distinguen de las virtudes infusas

122. SANTO TOMÁS, I-II,68,1; cf. 55,3 y 4; 63,3; 9,4 y 6; *In III Sent.* d.34 q.1 a.1 c. et ad 2; cf. ad 4 et 5, etc.; GARDEIL: DTC, t.4 art. *Dons*; DOM LOTTIN: «Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale» (1929) p.41-97, y «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930) p.269s; J. BONNEFOI, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S.Bonaventure* (Paris 1929); BIARD, *Le dons du S. E. d'après S.Thomas et S.Paul* (Avignon 1930); DR. CAROLO WEIS, *De septem donis Spir. Sancti* (Viena 1895); P. PARÍS, O.P., *o.c.*, p.19-25 y 58s; P. ALDAMA, S.I., *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*: «Gregorianum» (1935) p.562-76; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *Unidad específica de la contemplación cristiana* (Madrid 1926) p.18s; y *Diferencias generales entre virtudes y dones*: «Ciencia Tomista» (julio-diciembre 1946) y «La Vida Sobrenatural» (julio-agosto 1944); P. FERRERO, O.P.; RET (1943) p.417-33 y (1945) p.39s y 561s.

123. He aquí una cuestión verdaderamente capital en la teología de los dones que es preciso examinar cuidadosamente. El orden de nuestro estudio será el siguiente: después de exponer la doctrina de Santo Tomás, señalaremos las principales coincidencias entre las virtudes y los dones y sus irreductibles diferencias.

La doctrina de Santo Tomás.—Hasta llegar a Santo Tomás, la opinión de los teólogos anduvo en esto bastante desconcertada. No se ponían de

[33] Cf. I-II 68,3 obj.2.

[34] He aquí las palabras de Santo Tomás: «Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed *sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit*, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu» (I-II,68,3 ad 2).

[35] «Per dona nobis, ut ita loquar, connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti sicut per virtutes morales adquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis fiunt nobis connaturales. Sed propter hanc causam virtutes illae habent rationem habitus; ergo et similiter dona Spiritus Sancti» (GONET, *Clypeus Theol.* t.3 tr. de virt. et donis d.6 a.1 p.1).

acuerdo sobre si los dones eran realmente distintos de las virtudes o sólo se distinguían de ellas con una distinción de razón[36]. Pero con la maravillosa síntesis de Santo Tomás, puede decirse que la distinción real, específica entre las virtudes y los dones adquirió definitivamente carta de naturaleza en la teología católica. Es cierto que sonarán todavía algunas voces discordantes, sobre todo de la escuela escotista en torno a su jefe; pero la teoría del Angélico Doctor irá prevaleciendo cada vez más[37] hasta apoderarse por completo del campo teológico sin distinción de escuelas ni matices. Hoy día son tan pocas las excepciones, que puede decirse que es ésta la sentencia *unánime* de todos los teólogos católicos.

El Doctor Angélico estudia esta cuestión en su comentario a las *Sentencias*[38], en la *Suma Teológica*[39] y en otros lugares secundarios[40]. La doctrina es exactamente la misma—a pesar de cierta variación en las fórmulas, como veremos más adelante—, pero no cabe duda que es en la *Suma Teológica* donde nos da su pensamiento definitivo. Veamos, pues, en primer lugar la doctrina que en ella expone[41].

Empieza el Doctor Angélico recogiendo las opiniones erróneas que sobre la naturaleza de los dones habían formulado algunos antiguos.

He aquí esas opiniones:

1.ª Los dones no se distinguen de las virtudes.

2.ª Los dones perfeccionan la razón; y las virtudes, la voluntad.

3.ª Las virtudes se ordenan a obrar bien; y los dones, a resistir las tentaciones.

4.ª Las virtudes se ordenan sencillamente a obrar bien; y los dones, a conformarnos con Cristo principalmente en su pasión.

Santo Tomás rechaza todas estas interpretaciones erróneas por las siguientes razones:

A la 1.ª: ¿Por qué entonces ciertas virtudes se llaman también dones y otras no? (v.gr., hay un don de *temor*, y ninguna virtud de ese nombre). Señal de que son cosas distintas.

A la 2.ª: Eso podría ser verdad si *todos* los dones fueran intelectivos y *todas* las virtudes afectivas. Pero no es así.

A la 3.ª: También las virtudes ofrecen resistencia a las tentaciones contrarias. No vale esa distinción.

A la 4.ª: El mismo Cristo nos impulsa a que nos conformemos con El según la humildad, la mansedumbre y la caridad[42], que son virtudes—no

[36] Cf. DOM LOTTIN, *Les dons du Saint-Esprit...*: «Recherche de Théologie Ancienne et Médiévale» (enero de 1929) p.41-97.

[37] El P. J. A. DE ALDAMA, S.I., estudia la opinión de los teólogos sobre esta cuestión durante los siglos XVI y XVII. He aquí la conclusión a que llega el ilustre jesuita: «Por lo mismo, la distinción *real* entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es, sin duda, en los siglos XVI y XVII *sententia communior theologorum*». Cf. «Gregorianum» (1935) p.576.

[38] Cf. III *Sent.* d.34 q.1 a.1.

[39] Cf. I-II,68,1.

[40] Cf. *In Isaiam* c.11; *Ad Gal.* c.5 lect.8.

[41] I-II,68,1.

[42] Mt 11,29: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»; y Io 13,34: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado».

dones—que resplandecieron principalmente en su sagrada pasión. Luego tampoco es válido ese criterio de distinción.

Rechazados los errores, pasa Santo Tomás a exponer la verdadera doctrina. Hela aquí:

En primer lugar es curiosísimo el argumento de autoridad que expone en el *sed contra*. Cita a San Gregorio, quien en los *Morales* distingue perfectamente los siete dones de las tres virtudes teologales y de las cuatro cardinales. Los primeros estarían significados por los siete hijos de Job; las segundas, por sus tres hijas, y las terceras, por los cuatro ángulos de la casa [43]. Como se ve, la exégesis de San Gregorio no puede ser más ingenua y pintoresca, pero no cabe duda sobre su convicción de que los dones se distinguen de las virtudes, que es lo que Santo Tomás quiere probar por la autoridad de San Gregorio.

En el cuerpo del artículo empieza por advertir que, si nos fijamos sólo en el nombre de *dones*, no podemos encontrar diferencia con las virtudes infusas, porque también ellas son *dones* (genéricamente) que hemos recibido gratuitamente de Dios.

«Por eso—continúa Santo Tomás—, para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura, la cual nos habla de ellos no con el nombre de dones, sino con el de «espíritus». Así lo dice Isaías, 11,2: «Requiescet super eum *spiritus* sapientiae et intellectus», etcétera. Por cuyas palabras se nos da manifiestamente a entender que estos siete espíritus allí enumerados están en nosotros por *inspiración divina;* y toda *inspiración* significa cierta *moción del exterior.*

Es, pues, de considerar que en el hombre hay un doble principio motor: uno interior, que es la razón, y otro exterior, que es Dios... Y es cosa evidente que todo cuanto se mueve tiene que ser proporcionado a su motor; y ésta es precisamente la perfección del móvil en cuanto tal, la disposición que le permite ser bien movido por su motor. Por eso cuanto más alto es el motor, tanto más perfecta se requiere la disposición en el móvil para recibir su acción; y así vemos que el discípulo necesita estar mejor preparado para poder captar una doctrina más alta de su maestro. Ahora bien: es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que es propio del hombre gobernarse por su razón en su vida interior y exterior. Es, pues, necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones superiores que le dispongan para *ser movido divinamente;* y estas perfecciones se llaman *dones,* no solamente porque son infundidas por Dios, sino porque por ellas el hombre se hace capaz de recibir prontamente la inspiración divina, según la palabra de Isaías (50,5): «El Señor me ha abierto los oídos... y yo no me resisto, no me echo atrás»; y el Filósofo mismo dice que «los que son movidos por instinto divino no deben aconsejarse por la razón humana, sino que deben seguir la inspiración interior, que procede de un principio más alto» que la razón humana. Y por esto dicen algunos que los dones perfeccionan al hombre para actos superiores a los de las virtudes» [44].

[43] Cf. San Gregorio, *Morales* I c.27 (al 12 in vet.280: ML 75,544 C).
[44] I-II,68,1.

Este es el artículo del Santo. En realidad, nada es necesario añadir a una doctrina tan clara y luminosa. Pero para mayor abundamiento, dada la importancia de la materia, investigaremos más despacio las razones profundas en que se apoya la distinción específica entre las virtudes y los dones.

Para comprender mejor las diferencias entre las virtudes y los dones nos ayudará a conocer cuáles son sus elementos comunes; o sea, en qué convienen unas y otros.

124. COINCIDENCIAS ENTRE LAS VIRTUDES Y LOS DONES.—Las principales son las siguientes:

a) Convienen en el *género.* Tanto unas como otros son *hábitos operativos:* dicen orden esencial a la acción y por ella se tienen que especificar.

b) Tienen la misma *causa eficiente:* Dios en el orden sobrenatural. Son hábitos *infusos «per se»,* totalmente sobrenaturales.

c) Tienen el mismo *sujeto «in quo»:* las facultades humanas. En ellas residen las virtudes y los dones.

d) Tienen el mismo objeto *material (materia «circa quam»):* toda la materia moral, que es común a las virtudes y a los dones.

e) Tienen la misma *causa final* (fin remoto): la perfección sobrenatural del hombre, incipiente en este mundo y consumada en el otro.

Tales son las principales coincidencias entre las virtudes y los dones. Pero al lado de estas coincidencias—ninguna de las cuales compromete la diferencia específica entre unas y otros, por ser todas *extrínsecas,* a excepción del género y del objeto material, que no son elementos especificativos—tenemos las siguientes irreductibles diferencias:

125. PRIMERA DIFERENCIA: LA CAUSA MOTORA.—La causa eficiente, en cuanto hábitos, es la misma: Dios, autor de todo el orden sobrenatural. Pero la causa *motora* es completamente distinta. En las virtudes es la misma razón humana (ilustrada por la fe, si se trata de virtud infusa, y siempre bajo la previa moción de Dios, que en el orden sobrenatural representa una *gracia actual);* en los dones, en cambio, la causa *motora* es el mismo Espíritu Santo, que mueve el hábito de los dones *como instrumentos directos suyos.* Por eso del hábito de las virtudes infusas podemos usar cuando nos plazca—presupuesta la gracia actual, que a nadie se niega—, mientras que los dones sólo actúan cuando el Espíritu Santo quiere moverlos [45].

126. SEGUNDA DIFERENCIA: EL OBJETO FORMAL [46].—Como es sabido, el objeto formal es el propiamente *especificativo* de un acto o de un hábito.

[45] La diferencia específica que se deriva de este argumento entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo es tan clara y manifiesta, que ha sido admitida hasta por el P. Crisógono, a pesar de favorecer tan poco a sus teorías. He aquí sus palabras:

«La diferencia entre los dones y las virtudes se funda en el diverso *principio motor* a que unos y otros hábitos se refieren. Mientras las virtudes disponen para seguir el dictamen de la razón, los dones acondicionan para seguir el del Espíritu Santo. Esta diferencia de principio es la que exige diferencia de disposición y de razón formal en los actos, aunque el objeto material sea el mismo. Es manifiesto que los hábitos que dispongan para recibir y seguir la influencia del Espíritu Santo han de ser *específicamente distintos* de aquellos que disponen para los dictámenes de la razón, aunque sea iluminada por la fe». Cf. P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.19 (1.ª ed.).

[46] Cf. P. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.3 nota G.

Un acto o un hábito pueden tener común con otros actos y hábitos las dos causas extrínsecas *(eficiente* y *final)* y hasta la causa *material* (que es un elemento *genérico,* no específico), sin que haya diferencia específica entre ellos; pero si difieren por su *objeto formal,* la diferencia específica es clarísima aunque convengan en todo lo demás. Tal ocurre precisamente con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Unas y otros tienen —como ya hemos dicho— la misma causa *eficiente* (Dios, autor del orden sobrenatural), la misma causa *final* (la santificación del alma, y en definitiva, la gloria de Dios) y la misma causa *material,* ya que los dones no tienen materia propia, sino que tienen por misión perfeccionar el acto de las virtudes sobre sus materias respectivas. Y, sin embargo, la diferencia específica aparece clarísima por el *objeto formal,* que es completamente distinto. Vamos a verlo.

El objeto formal es doble: *a)* aquel por el cual el acto se constituye en su propia naturaleza, inconfundible con cualquier otro, bajo una razón determinada *(obiectum «quo», ratio «sub qua»);* y *b)* aquel que es terminativo del acto o hábito bajo la misma razón de ser *(obiectum «quod»).* Por ejemplo: el acto de robar tiene por objeto formal constitutivo *(obiectum quo) tomar lo ajeno,* que es su causa formal y lo que esencialmente constituye el robo; y por objeto formal terminativo *(obiectum quod),* la cosa ajena. El que esta cosa sea dinero o un objeto cualquiera, eso es el objeto *material.* Apliquemos a nuestro caso estas nociones elementales.

a) *Objeto formal terminativo (obiectum formale «quod»).*—El objeto formal terminativo de los actos humanos, en cuanto morales, es *el bien honesto (bonum honestum),* en contraposición al *bien útil* y al *deleitable,* que, en cuanto tales, no pueden ser norma de moralidad. Bajo este aspecto no difieren las virtudes y los dones, porque ambos tienden a ese bien honesto de un modo general. Ya sea que obremos por las virtudes o por los dones, siempre practicamos ese bien honesto.

Claro que ese bien tiene dos aspectos muy distintos según recaiga sobre él la regla de la razón iluminada por la fe o la regla del Espíritu Santo mismo. Pero esto cae de lleno dentro del objeto formal *quo, o ratio sub qua,* que es el elemento diferencial propiamente especificativo, como vamos a ver.

b) *Objeto formal constitutivo («obiectum quo»).*—El objeto formal *quo,* o *ratio sub qua,* es totalmente distinto en las virtudes y los dones. En las virtudes infusas, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es la razón humana iluminada por la fe; de tal manera que un acto es *bueno* si se acomoda a ese dictamen y es *malo* si se aparta de él. En los dones, en cambio, la regla *próxima e inmediata* de sus actos es el mismo Espíritu Santo, que los gobierna y mueve directamente *como instrumentos suyos,* imprimiéndoles la dirección y haciendo, por consiguiente, que el acto se produzca no por razones humanas, sino por razones *divinas,* que escapan y trascienden la esfera de la razón humana aun iluminada por la fe. El acto de los dones brota de un motivo *formal* completamente distinto y, por lo mismo, arguye necesariamente distinción específica con el de las virtudes. Ahora bien: como es sabido, los hábitos se especifican por sus actos, y éstos por sus objetos formales. A *objetos formales* específicamente distintos corresponden *actos* específicamente distintos; y a éstos corresponden *hábitos* también específicamente distintos. Esto es elemental en filosofía.

127. TERCERA DIFERENCIA: MODO HUMANO Y MODO DIVINO [47].—Esta diferencia se sigue *necesariamente* de las dos anteriores. La operación tiene que tener el mismo modo que la *causa motora* que la impulsa y la *norma* o

[47] Para estas últimas diferencias cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Diferencias generales entre dones y virtudes:* La Vida Sobrenatural (julio-agosto de 1944).

regla a que se ajusta. Teniendo las virtudes infusas por motor *al hombre* y por norma o regla *la razón humana* iluminada por la fe, *necesariamente* han de imprimir a sus actos el *modo humano* que les corresponde. En cambio —y por la misma razón—, teniendo los dones por causa motora y por norma o regla al mismo Espíritu Santo, *necesariamente* tienen que revestir sus actos el modo correspondiente a esa regla y a ese motor, esto es, el *modo divino o sobrehumano.*

De esta tercera diferencia se deducen dos consecuencias de importancia excepcional en teología ascética y mística:

a) la imperfección radical de las virtudes infusas por la *modalidad humana* de su obrar y la necesidad imprescindible de que los dones del Espíritu Santo vengan en su ayuda para proporcionarles *su modalidad divina,* sin la cual jamás las virtudes infusas podrán alcanzar su plena perfección y desarrollo; y

b) imposibilidad de una operación de los dones al *modo humano,* toda vez que su *modalidad divina* es precisamente un elemento de diferenciación específica con las virtudes infusas. Una operación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano* envuelve verdadera contradicción.

128. CUARTA DIFERENCIA: USO A NUESTRO ARBITRIO O AL ARBITRIO DIVINO.—Otra diferencia que se desprende de las anteriores. De las virtudes podemos usar cuando queramos, según consta por la experiencia (v.gr., podemos hacer cuando queramos un acto de fe, esperanza, caridad, o de cualquier otra virtud infusa). De los dones, en cambio, no podemos usar cuando queramos, sino sólo cuando quiere el Espíritu Santo mismo.

La razón de esto es muy clara: Todos aquellos hábitos de los cuales es regla y motor la razón humana (aunque sea iluminada por la fe) están sometidos a nuestro libre albedrío en cuanto a su ejercicio, porque son actos *nuestros* en toda su integridad [48]. Mas los dones son hábitos que no confieren al alma más que la facilidad para *dejarse mover* por el Espíritu Santo, que, como ya hemos visto, es la *única causa motora* de los mismos, sin que el alma pueda hacer otra cosa que cooperar a esa moción—aunque de una manera consciente y libre—no poniendo ningún obstáculo y secundando con docilidad el impulso del Espíritu Santo, que mueve los dones como causa *principal,* limitándose el hombre al papel de simple *instrumento,* aunque consciente y libre.

En orden a la actuación de los dones, nosotros no podemos hacer otra cosa que *disponernos*—refrenando, v.gr., el tumulto de las pasiones, el afecto a las criaturas, el tropel de distracciones y fantasmas de la imaginación que dificultan la acción de Dios, etc.—para que el propio Espíritu Santo pueda actuarlos cuando le plazca. En este sentido, podemos decir que nuestros actos son causa *dispositiva* de la actuación de los dones. Es lo que Santa Teresa quería decir cuando escribe con tanta precisión y exactitud:

> «La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural,* que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque *disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso...»* [49].

Es necesario—en efecto—que el sujeto se disponga para que los dones actúen en él; no con una disposición propia y formal, que ésa la da el mismo don, sino quitando los impedimentos que en él pueda haber *(sicut re-*

[48] Aunque siempre, desde luego, bajo la previa moción divina: *natural,* si se trata de virtudes adquiridas, y *sobrenatural* (gracia actual), si se trata de virtudes infusas.

[49] SANTA TERESA, *Relación 1.ª al P. Rodrigo* n.3.

movens prohibens, vel causa «per accidens»), a fin de que esa docilidad al Espíritu Santo pueda hacerse *real* (pasando al acto) y no ser sólo *potencial* (por la posesión del simple hábito de los dones). Y, en cierto sentido, nuestros actos pueden ser también *causa meritoria* de la actuación de los dones siquiera sea de una manera remota, en cuanto que con nuestros actos sobrenaturales podemos merecer el aumento de la gracia, de las virtudes infusas y de los mismos dones del Espíritu Santo en cuanto *hábitos*. Y a medida que los dones vayan creciendo en perfección, más fácilmente actuarán y con mayor intensidad, y vencerán mejor las resistencias o indisposiciones que encuentren a su paso, a la manera que un gran fuego prende fácilmente en un leño aunque esté verde o mojado. Pero sea cual fuere el grado de perfección *habitual* que los dones hayan alcanzado en nosotros, su actuación estará siempre completamente fuera del alcance de nuestro libre albedrío. El Espíritu Santo los actuará cuando quiera y como quiera, sin que nosotros podamos hacerlo jamás por nuestra cuenta. Es manifiesta por este capítulo la diferencia entre las virtudes y los dones.

129. QUINTA DIFERENCIA: ESTADO ACTIVO Y ESTADO PASIVO.—Esta diferencia nace también de la primera, y no es más que una consecuencia de ella.

En el ejercicio de las virtudes infusas—en efecto—, el alma se encuentra en pleno *estado activo*. Sus actos se producen al *modo humano* y tiene plena conciencia de que es ella la que obra cuando y como le place: es ella, sencillamente, la *causa motora y principal* de sus propios actos, aunque siempre, desde luego, bajo la moción divina—que nunca falta—en forma de una gracia actual.

El ejercicio de los dones es completamente distinto. El Espíritu Santo es la única *causa motora y principal* que mueve el hábito de los dones, pasando el alma a la categoría de simple *instrumento*, aunque consciente y libre. El alma reacciona vitalmente al recibir la moción de los dones—y de esta manera se salva la libertad y el mérito bajo la acción donal—, pero sólo para *secundar* la divina moción, cuya iniciativa y plena responsabilidad corresponde por entero al Espíritu Santo mismo, que actúa como única *causa motora y principal*. Por eso tanto más perfecta y limpia resultará la acción donal cuanto el alma acierte a secundar con mayor docilidad esa divina moción adhiriéndose fuertemente a ella sin torcerla ni desviarla con movimientos de iniciativa humana, que no harían sino entorpecer la acción santificadora del Espíritu Santo.

Síguese de aquí que el alma, cuando sienta la acción del Espíritu Santo, debe reprimir su propia iniciativa humana y reducir su actividad a secundar dócilmente la moción divina, permaneciendo *pasiva* con relación a ella. Esta pasividad—entiéndase bien—sólo lo es con respecto al agente divino; pero en realidad se transforma en una actividad vivísima por parte del alma, aunque única y exclusivamente para secundar la acción divina, sin alterarla ni modificarla con iniciativas humanas. En este sentido puede y debe decirse que el alma *obra* también *instrumentalmente* lo que en ella se obra, *produce* lo que en ella se produce, *ejecuta* lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta. Se trata, sencillamente, de una *actividad recibida* [50], de una absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural, de una sublimación de las potencias a un orden *divino* de operación, que nada absolutamente tiene que ver con la estéril inacción del quietismo.

Por donde se ve que la moción divina de los dones es muy distinta de la moción divina que pone en marcha las virtudes infusas. En la moción divina de las virtudes, repetimos una vez más, Dios actúa como *causa prin-*

[50] «En los dones del Espíritu Santo la mente humana no se comporta como *motor*, sino como *movida*» (II-II 52,2 ad 1).

cipal primera, pero al hombre le corresponde la plena responsabilidad de la acción como *causa principal segunda* enteramente subordinada a la primera; por eso los actos de las virtudes son totalmente nuestros, pues parten de nosotros mismos, de nuestra razón y de nuestro libre albedrío, aunque siempre—desde luego—bajo la moción de Dios como causa primera, sin la cual ningún ser en potencia puede pasar al acto en el orden natural ni en el sobrenatural. Pero en el caso de los dones, la moción divina que los pone en marcha es muy distinta: Dios actúa no como *causa principal primera,* sino como *causa principal única,* y el hombre deja de ser *causa principal segunda,* pasando a la categoría de simple *causa instrumental* del efecto que el Espíritu Santo producirá en el alma como causa principal *única.* Por eso los actos procedentes de los dones son materialmente humanos, pero formalmente *divinos,* de la misma manera que la melodía que un artista arranca de su arpa es materialmente del arpa, pero formalmente del artista que la maneja. Y esto no disminuye en nada el *mérito* del alma que produce *instrumentalmente* ese acto divino secundando dócilmente la divina moción, ya que no actúa como un instrumento muerto o inerte—como el cepillo del carpintero o la pluma del escritor—, sino como un instrumento *vivo* y *consciente* que se adhiere con toda la fuerza de su libre albedrío a la moción divina, dejándose conducir por ella y secundándola plenamente [51]. La pasividad del alma bajo la moción divina de los dones es tan sólo relativa, o sea, tan sólo con respecto a la *iniciativa* del acto, que corresponde única y exclusivamente al Espíritu Santo; pero, una vez recibida la divina moción, el alma reacciona activamente y se asocia intensísimamente a ella con toda la fuerza vital de que es capaz y con toda la plenitud de su libre albedrío. De esta manera se conjugan y completan mutuamente la iniciativa divina, la pasividad relativa del alma, la reacción vital de la misma, el ejercicio del libre albedrío y el mérito sobrenatural de la acción.

De manera que, por la moción divina de los dones, el Espíritu Santo, inhabitante en el alma, rige y gobierna inmediatamente nuestra vida sobrenatural. Ya no es la razón humana la que manda y gobierna; es el Espíritu Santo mismo, que actúa como *regla, motor* y *causa principal única* de nuestros actos virtuosos, poniendo en movimiento todo el organismo de nuestra vida sobrenatural hasta llevarlo a su pleno desarrollo.

[51] Lo dice expresamente Santo Tomás al contestar a una objeción sobre la necesidad de los dones como *hábitos.* He aquí la objeción y su respuesta:

OBJECIÓN: «Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en cuanto que obra movido por el Espíritu de Dios, como ya dijimos. Pero el hombre, movido por el Espíritu de Dios, se comporta respecto de El como *instrumento;* y es el agente principal, no el instrumento, el que debe ser perfeccionado por un hábito. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos».

RESPUESTA: «El argumento sería válido en el caso de un instrumento cuya misión no fuera actuar, sino únicamente ser actuado. Pero el hombre no es un instrumento de este género, sino que de tal modo es movido por el Espíritu Santo, que *también él obra o se mueve, por cuanto está dotado de libre albedrío.* Luego necesita de un hábito» (I-II 68,3 ad 2).

Santo Tomás repite esta misma doctrina en otros muchos lugares. Véase, por ejemplo, con respecto a la humanidad de Cristo, *instrumento del Verbo divino,* que se movía, sin embargo, *por propia voluntad* secundando la acción del Verbo (III 18,1 ad 2).

6. ¿Admiten los dones del Espíritu Santo un doble modo de operación?

130. Los autores partidarios de un doble camino para alcanzar la perfección cristiana, a saber: uno puramente *ascético*, a base del ejercicio de las virtudes infusas a nuestro *modo humano* con ayuda de la gracia ordinaria—que sería el camino normal y ordinario para la inmensa mayoría de los cristianos—; y otro *místico*, bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano*—que sería del todo anormal y extraordinario, reservado a unos pocos aristócratas del espíritu—, tropezaban con una gran dificultad para fundamentar su teoría de la *doble vía* o doble camino de perfección: el testimonio unánime de la tradición cristiana reclamando la actuación de los dones del Espíritu Santo como condición indispensable para que las virtudes infusas—teologales y morales—puedan alcanzar su plena expansión y desarrollo, tal como lo reclama la perfección cristiana.

Para superar tamaña dificultad, algunos autores—entre los que destacó el P. Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D.—intentaron demostrar que los dones del Espíritu Santo admiten un doble modo de operación, o sea, pueden actuar de dos maneras: una al *modo divino*, propio y característico de la *mística;* y otra al *modo humano*, que no rebasaría las fronteras de la *ascética*. De esta manera se salvaría la necesidad de los dones para la perfección cristiana sin tener que salir de la vía puramente ascética, que sería suficiente, por lo mismo, para llevarnos a la cumbre de la perfección sin necesidad alguna de la mística.

Esta teoría de la doble modalidad de los dones del Espíritu Santo está hoy completamente desacreditada. Ningún teólogo serio la admite ni puede admitirla, ya que está llena de absurdos y contradicciones. Los principales son tres:

a) Sería inútil y superflua, dado que fuera posible.
b) Es filosóficamente imposible.
c) Es teológicamente absurda.

He aquí las pruebas, brevemente resumidas [52]:

1.º SERÍA INÚTIL Y SUPERFLUA.—En primer lugar, esa actuación de los dones del Espíritu Santo al modo humano—dado que fuera posible—sería del todo inútil y superflua o vendría a multiplicar los entes sin necesidad. Porque una de dos: o esa

[52] En las anteriores ediciones de esta obra estudiábamos este asunto mucho más extensamente. En ésta nos limitamos a este breve resumen, por haber perdido casi todo su interés al haber abandonado sus mismos partidarios la peregrina teoría de la doble operación donal.

actuación de los dones al modo humano se confunde con el modo humano de las virtudes infusas, o no. Si lo primero, es inútil y superflua, como es claro y evidente; si lo segundo, tenemos una multiplicación de entes sin necesidad. ¿Para qué queremos una operación de los dones al modo humano teniendo a nuestra disposición, con ayuda de la simple gracia ordinaria, el modo humano de las virtudes infusas? ¿Qué podrá añadir a las virtudes infusas esa actuación de los dones al modo humano? ¿La entidad sobrenatural? Ya la tienen las virtudes infusas de por sí. ¿El modo humano de actuar? También lo tienen las virtudes manejadas por el hombre. Pues si nada les pueden añadir—toda vez que es imposible distinguir en los dones otras formalidades que la *quoad substantiam* y la *quoad modum*, que en este caso coincidirían con el *quoad substantiam* y *quoad modum* de las virtudes infusas—, ¿quién no ve que esto es multiplicar los entes sin necesidad alguna y que en buena filosofía es preciso rechazar estas multiplicaciones innecesarias?

2.º Es filosóficamente imposible.—En segundo lugar, si los dones del Espíritu Santo pudieran tener una operación al modo humano, esta operación sería *específicamente distinta* de su operación al modo divino, como es obvio y proclama el mismo P. Crisógono. Ahora bien: todo el mundo sabe—es elemental en filosofía escolástica—que *dos operaciones específicamente distintas* arguyen, por necesidad ontológica, *dos hábitos específicamente distintos*, como quiera que los hábitos se distinguen y especifican precisamente por sus operaciones, como éstas se distinguen y especifican por sus objetos [53]. Luego si los dones del Espíritu Santo—que son *hábitos*, como ya hemos visto, de acuerdo con Santo Tomás y el mismo P. Crisógono—pudieran tener un acto al modo *humano*, distinto *específicamente* de su acto al modo *divino*, se seguiría inevitablemente que un solo y mismo hábito tendría *dos actos específicamente distintos*, lo cual es inaudito e ininteligible en filosofía escolástica. Esto sería tan estupendo como si con sólo los ojos corporales pudiéramos *ver* y *oír* indistintamente. Para admitir esta doctrina sería menester renunciar a los principios más elementales e inconcusos de nuestra filosofía perenne [54].

[53] Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina corriente en filosofía escolástica, como sabe todo el mundo: «Diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem et per *consequens* habituum» (cf. I-II,54,1 ad 1; ibid., a.2; I,77,3, etc.).

[54] D. Baldomero Jiménez Duque, en un artículo aparecido en RET (octubre-diciembre 1941, p.963-83) rechaza el argumento de la doble operación de los dones con las siguientes palabras: «Para afirmar ese principio de un *hábito*, como son los dones, creemos que hay que negar más de la mitad de los principios filosóficos y teológicos del tomismo». Estamos completamente de acuerdo.

Pero no acaban aquí todavía los inconvenientes de esa peregrina teoría. Veamos lo que resulta de ella trasladándola al terreno de la teología, esto es, examinando la naturaleza y finalidad de los dones en cuanto instrumentos del Espíritu Santo.

3.º Es teológicamente absurda.—Pongamos el argumento en forma. Una actuación de los dones del Espíritu Santo que destruya la *naturaleza* y *finalidad* de los mismos es teológicamente absurda. Pero la actuación de los dones al modo humano destruiría su propia *naturaleza* y *finalidad*. Luego es teológicamente absurda.

La mayor es una condicional evidente. Vamos a probar la menor.

Según la doctrina de Santo Tomás—en este punto admitida por todas las escuelas—, los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales que, movidos directa e inmediatamente por el mismo Espíritu Santo como instrumentos suyos, tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas. Hasta aquí no hay discusión entre los autores de las diferentes escuelas.

Ahora bien: la operación de los dones al modo humano destruiría totalmente estas dos cosas: la *naturaleza* y la *finalidad* de los mismos.

a) *Destruiría su naturaleza.*—Si los dones del Espíritu Santo pudieran tener una operación al modo *humano*, paralela a la de las virtudes infusas, se seguiría lógica e inevitablemente que en esa modalidad humana *podríamos actuar a nuestro arbitrio los dones del Espíritu Santo*, con ayuda de la simple gracia ordinaria, puesto que el modo humano—aun en el orden sobrenatural—es connatural a nosotros: no trasciende la regla de la razón ni las fuerzas del alma elevada por la gracia a ese orden sobrenatural. Y así, sin más ayuda que la de la simple gracia ordinaria, podríamos realizar un acto perteneciente al don de sabiduría o al de entendimiento al modo humano con la misma sencillez y facilidad con que realizamos un acto de fe, de esperanza o de caridad sobrenatural. Ahora bien: si un hábito con dos operaciones específicamente distintas era algo ininteligible en filosofía, una actuación de los dones del Espíritu Santo *producida por el mismo hombre* con ayuda de la simple gracia ordinaria sería una verdadera enormidad en teología. Todos los teólogos sin excepción—cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan—proclaman la imposibilidad absoluta de que podamos actuar por nuestra propia cuenta los

dones del Espíritu Santo; se requiere en cada caso una intervención especial del Espíritu Santo *independientemente de toda iniciativa humana.* Lo exige así la naturaleza misma de los dones, *instrumentos directos* e *inmediatos* del mismo divino Espíritu, no del alma en gracia como las virtudes infusas.

Pero hay más todavía. Si los dones pudieran tener un modo humano, *en esa modalidad humana,* dejarían de ser los instrumentos directos del Espítitu Santo que ha conocido toda la tradición teológica—no podrían serlo, porque el *modo* depende de la regla y del motor, como demuestra Santo Tomás [55] —para convertirse en instrumentos *del hombre,* o, si se quiere, *del alma en gracia,* como las virtudes infusas. Dígasenos si esto no es destruir completamente la naturaleza misma de los dones tal como los ha conocido siempre la teología católica de todas las escuelas.

Pero es que no quedaría destruida solamente su naturaleza, sino que, por una consecuencia lógica e inevitable, desaparecería también la finalidad misma de los dones. He aquí por qué.

b) *Destruiría su finalidad.*—Según el Doctor Angélico—lo hemos indicado ya y lo veremos ampliamente en su lugar correspondiente—, los dones tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas, proporcionándoles la «atmósfera divina» que necesitan para su pleno crecimiento y desarrollo.

Ahora bien: una operación de los dones al modo *humano* sería completamente incapaz de conseguir este fin, sobre todo con relación a las virtudes teologales, en cuyo perfecto desarrollo consiste principalmente la perfección cristiana. Porque las virtudes teologales, como dice el Angélico Doctor [56], son de suyo *más perfectas* que los dones, y si necesitan de ellos para alcanzar su pleno desarrollo y perfección es porque las virtudes infusas (tanto teologales como morales) son movidas por el hombre al *modo humano,* y es preciso que este lastre y sedimento humano que inevitablemente se mezcla en sus operaciones a la manera ascética (en la que permanecen las virtudes como *abandonadas a sí mismas)* desaparezca y substituya por el modo *divino,* totalmente sobrenatural, que le comunicarán los dones, haciéndolas actuar *místicamente.* Unicamente entonces las virtudes infusas producirán actos perfectos, del todo divinos, como corresponde y reclama su naturaleza estrictamente sobrenatural, sin mezcla ni argamasa de elementos y resabios humanos. Pero si los dones del Espíritu Santo, al acudir en ayuda de las virtudes teologales, les prestaran un

[55] Cf. III *Sent.* dist.3 a.36c; d.34 q.1 a.3 resp.
[56] I-II,68,8.

modo *humano*, nada absolutamente habríamos adelantado en orden al perfeccionamiento de esas virtudes. Sus actos continuarían tan imperfectos y enfermizos como antes. ¿Cómo una operación de los dones al modo humano podría perfeccionar el acto de las virtudes teologales, si ese modo sería absolutamente idéntico al que ya tienen esas virtudes manejadas por el hombre, siendo ellas, por lo demás, superiores a los dones? ¿Quién no ve que esto es absurdo y contradictorio? ¿Tendremos o no razón al calificar esa teoría de *teológicamente absurda?*

Por cualquier lado que se mire es, pues, claro y evidente que los dones del Espíritu Santo no tienen ni pueden tener más que un solo modo de operación: el divino o sobrehumano, que exige su naturaleza misma de instrumentos directos e inmediatos del mismo Espíritu Santo.

* * *

Y vamos ahora a estudiar otra cuestión interesantísima, a saber: la necesidad de los dones para la perfección cristiana e incluso para la misma salvación eterna.

7. Necesidad de los dones del Espíritu Santo

Vamos a establecer las tres siguientes conclusiones:

1.ª Los dones del Espíritu Santo son necesarios para la perfección de las virtudes infusas.

2.ª Son necesarios para la misma salvación eterna.

3.ª No son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables.

La conclusión más importante en teología mística es la primera, que vamos a examinar cuidadosamente [57].

Conclusión 1.ª: Los dones del Espíritu Santo son necesarios para la perfección de las virtudes infusas.

131. El argumento general es muy sencillo. Los dones son necesarios para la perfección de las virtudes infusas si éstas tienen ciertos defectos que no pueden corregir por sí mismas, sino solamente bajo la influencia de los dones. Pero éste precisamente es el caso de las virtudes infusas. Luego...

La premisa mayor de este silogismo condicional es evidente. Si las virtudes no pueden *por sí mismas* corregir ciertas imperfecciones que les acompañan y estas imperfecciones desaparecen bajo la influencia de los dones, es claro y evidente que los

[57] Cf. el magnífico estudio del P. Ignacio G. Menéndez-Reigada *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940), en el que principalmente nos inspiramos para redactar estas conclusiones, y donde encontrará el lector una amplia información sobre esta materia.

dones son *necesarios* para la perfección de las virtudes. Sobre esta condicional no cabe discusión.

La que hay que demostrar es la premisa menor.

Ante todo no olvidemos que las virtudes infusas son *hábitos*. Es preciso, pues, examinar los *motivos de imperfección* que pueden encontrarse en los hábitos para ver si algunos de esos motivos se encuentran en las virtudes infusas.

Cinco son los principales motivos de imperfección que pueden encontrarse en un hábito:

1.° Cuando el hábito no alcanza todo su objeto material. Tal es el caso de un estudiante de teología que no ha estudiado todavía algún tratado de la misma. Sabe algo de teología, tiene el hábito de la misma, pero incompleta e imperfectamente.

2.° Por la falta de intensidad con que el hábito alcanza su objeto (v.gr., el estudiante que ha recorrido todo el panorama de una asignatura, pero floja y superficialmente).

3.° Por el poco arraigo que tiene en el sujeto (v.gr., lo ha practicado poco).

Estas tres imperfecciones se encuentran en las virtudes, pero pueden corregirlas por sí mismas. No necesitan la ayuda de los dones para extenderse a nuevos objetos, para aumentar la intensidad de los actos o para multiplicarlos.

4.° Por la imperfección intrínseca, esencial, del hábito mismo. Tal ocurre, v.gr., con la virtud de la fe (es oscura, o de *non visis*) y con la esperanza (es de *non possessis*). Este defecto ni pueden corregirlo las virtudes ni los dones; sería destruir el hábito mismo en cuanto tal.

5.° Por la desproporción entre el hábito y el sujeto donde residen. Y aquí tenemos precisamente el caso de las virtudes infusas.

Sabido es, en efecto, que las virtudes infusas son hábitos sobrenaturales, divinos, y el sujeto en que se reciben es el alma humana, o más exactamente, sus potencias o facultades. Ahora bien: como, según el conocido aforismo de las escuelas, «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur» («lo que se recibe al modo del recipiente se recibe»), las virtudes infusas, al recibirse en el alma, se rebajan y degradan, vienen a adquirir nuestro *modo humano*—por su acomodación al funcionamiento psicológico natural del hombre—y están como ahogadas en esa atmósfera humana, que es casi irrespirable para ellas. Y ésta es la razón de que las virtudes infusas, a pesar de ser mucho más perfectas en sí mismas que sus correspondientes virtudes adquiridas, no nos hacen obrar con tanta facilidad como éstas, precisamente por la imperfección con que poseemos los hábitos

sobrenaturales. Se ve esto muy claro en un pecador que se arrepiente y confiesa después de una vida desordenada; vuelve fácilmente a sus pecados a pesar de haber recibido con la gracia *todas* las virtudes infusas.

Ahora bien: es claro y evidente que, si poseemos imperfectamente en el alma el *hábito* de las virtudes infusas, los *actos* que provengan de él serán también imperfectos, a no ser que un agente superior venga a perfeccionarlos. He ahí la finalidad de los dones del Espíritu Santo. Movidos y regulados, no por la razón humana, como las virtudes, sino por el Espíritu Santo mismo, proporcionan a las virtudes infusas—sobre todo a las teologales—la «atmósfera divina» que necesitan para desarrollar toda su virtualidad sobrenatural [58].

También se puede ver esta necesidad por el *motivo formal* que impulsa el acto de las virtudes infusas. Mientras el objeto o motivo formal no rebase la regla de la razón humana, aun iluminada por la fe, será siempre un motivo *imperfecto* aunque se practique materialmente la misma obra que se practicaría bajo la moción de los dones, toda vez que les faltará esa *modalidad divina*, que procede del motivo o regla superior característica de los dones.

Y no es que las virtudes infusas sean imperfectas en sí mismas. Al contrario, de suyo son realidades perfectísimas, estrictamente sobrenaturales y divinas. Las virtudes teologales son incluso *más perfectas* que los dones mismos del Espíritu Santo, como dice Santo Tomás [59]. Pero *las poseemos imperfectamente todas ellas*—como dice también el mismo Angélico Doctor [60]— a causa precisamente de esa modalidad *humana*, que se les pega inevitablemente por su acomodación al funcionamiento psicológico natural del hombre cuando son regidas por la simple razón iluminada por la fe.

De manera que la imperfección de las virtudes infusas no está en ellas mismas—son perfectísimas—, sino en el *modo imperfecto* con que nosotros las poseemos, a causa de su misma perfección trascendental y nuestra propia imperfección humana, que les imprime forzosamente el *modo humano* de la simple razón natural iluminada por la fe. De ahí la necesidad de que los dones del Espíritu Santo vengan en ayuda de las virtudes infusas, disponiendo las potencias de nuestra alma para ser movidas por un agente superior—el Espíritu Santo mismo—, que las hará actuar de un *modo divino*, esto es, de un modo totalmente proporcionado al objeto perfectísimo de las virtudes

[58] Cf. I-II,68,2.—Esta es la razón—como ya hemos dicho—de la perfecta inutilidad de una operación de los dones al *modo humano*, suponiendo que fuera posible.
[59] I-II,68,8.
[60] I-II,68,2.

infusas. Bajo la acción de los dones, las virtudes infusas estarán—por decirlo así—«en su propio ambiente».

Entre todas las virtudes infusas—por esta misma razón—, las que más necesitan el auxilio de los dones son las teologales, en las que consiste principalmente la perfección cristiana cuando llegan a su perfecto desarrollo. Por su misma naturaleza perfectísima están reclamando el modo divino de los dones. Porque esas virtudes nos dan una participación del conocimiento sobrenatural que tiene Dios de sí mismo—la fe—y de su mismo amor—la caridad—, haciéndonoslo desear como supremo Bien para nosotros—la esperanza—. Estos objetos altísimos, absolutamente trascendentes y divinos, se ven forzosamente constreñidos a una modalidad humana mientras permanecen gobernados y regidos por la razón humana aunque sea iluminada por la fe. Están pidiendo, reclamando, exigiendo por su propia perfección divina la regulación también divina de los dones. Este es el argumento de Santo Tomás para probar la necesidad de los dones, incluso para la salvación. He aquí sus propias palabras:

> «Pero, en orden al fin último sobrenatural, *al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales*, no basta la sola moción de la razón si no interviene también *el instinto o moción superior del Espíritu Santo*, según la palabra del Apóstol (Rom 8,14 y 17): «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios; y si hijos, también herederos» [61].

Y este argumento vale también para las virtudes morales infusas; pues aunque éstas, por razón de su objeto inmediato, no trascienden la regla de la razón—ya que no se refieren inmediatamente al *fin* sobrenatural, sino a los *medios* para alcanzarle—, están ordenadas de suyo a un fin sobrenatural y reciben de la caridad su forma y su vida en ese orden trascendente [62]. Necesitan, por tanto, para ser perfectas recibir un *modo divino* que las adapte y acomode a la trascendencia de esa orientación al fin sobrenatural y las convierta en «virtudes heroicas o divinas», según expresión de Santo Tomás tomada del Filósofo. Por eso los dones abarcan toda la materia de las virtudes infusas, tanto teologales como morales, acerca de cuyo objeto material puede siempre existir un acto de los dones perfeccionando el de la virtud [63].

[61] «Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, *ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas*, non sufficit ipsa motio rationis nisi desuper adsit *instinctus et motio Spiritus Sancti*, secundum illud (Rom 8,14 et 17): «Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et heredes» (I-II,68,2).

[62] I-II,65,2; II-II,23,7-8.

[63] «In omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes ita etiam sunt dona» (I-II,68,4).

Completemos esta doctrina rechazando las principales objeciones que contra ella podrían formularse.

PRIMERA OBJECIÓN.—¿Cómo los dones podrán perfeccionar las virtudes teologales, siendo *inferiores* a ellas, como dice expresamente el Doctor Angélico? [64].

RESPUESTA.—No pueden perfeccionarlas *intrínseca* o *formalmente*, pero sí *extrínsecamente*, por razón del sujeto imperfecto donde residen las virtudes. Los dones vienen a *elevar al sujeto* al plano absolutamente divino de las virtudes teologales, dándole su posesión plena y perfecta. Vienen a eliminar la atmósfera *humana*, que las está ahogando, y proporcionarles la atmósfera *divina*, que las permitirá crecer y desarrollarse plenamente. Lo que perfeccionan los dones no es tanto la virtud misma cuanto la potencia en que reside para acomodarla y connaturalizarla con la misma virtud bajo la acción de un agente superior.

De aquí se deduce, una vez más, la necesidad de los dones para la perfección cristiana. Sin ellos, las virtudes infusas—sobre todo las teologales—no podrán desarrollar toda su virtualidad y permanecerán raquíticas y enfermizas. No por culpa de ellas, sino por razón del sujeto donde residen, que no las deja crecer y expansionarse por sus miras egoístas y razonamientos humanos. Y en este sentido son precisamente las virtudes teologales las que más necesitan de los dones, a causa de su misma perfección trascendental, que postula y exige una *modalidad divina* que sólo los dones les podrán proporcionar.

SEGUNDA OBJECIÓN.—Para que las virtudes infusas se desarrollen y perfeccionen basta con que produzcan sus actos cada vez con mayor intensidad y conato. Pero esto puede ser efecto de una gracia actual independientemente de los dones. Luego éstos no son necesarios para la perfección de las virtudes.

RESPUESTA.—La gracia actual, acomodándose al modo humano de las virtudes infusas, las hará crecer y desarrollarse *dentro de esa línea de modalidad humana*. Pero para que salgan de ese modo humano—que siempre será imperfecto por mucho que se desarrolle—y adquieran la *modalidad divina* que les corresponde como virtudes sobrenaturales, se requiere un nuevo hábito capaz de recibir la moción directa del Espíritu Santo, que elevará las virtudes a un *modo divino*, que la razón humana, aun informada por la fe, jamás podría alcanzar [65].

INSTANCIA.—¿Y es que el Espíritu Santo no puede producir directamente en las virtudes el *modo divino* sin el hábito de los dones?

RESPUESTA.—Si admitimos que el Espíritu Santo quiera mover *violentamente* a la criatura racional haciéndola salir de su modo connatural sin dotarla de las disposiciones necesarias para recibir una modalidad superior con suavidad y sin violencias, sí; de lo contrario, no. Esta es precisamente la razón tantas veces alegada por Santo Tomás para probar la necesidad de los hábitos infusos—como vimos más arriba—: la suavidad y blandura de la divina Providencia, que mueve a todos los seres de acuerdo con sus disposiciones *próximas*, naturales o sobrenaturales. Por lo demás, esta objeción hay que resolverla en función de la *existencia* de los dones como hábitos infusos, que ya dejamos demostrada en su lugar correspondiente.

[64] Cf. I-II,68,8.
[65] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* t.6 q.70 d.18 a.2 § 44.49.50 (ed. Vivès [París 1885] p.596-98), donde se examinan y resuelven magistralmente estas y otras objeciones.

Quede, pues, sentado que los dones del Espíritu Santo son necesarios para que las virtudes infusas alcancen su plena perfección y desarrollo. Por lo demás, esta sentencia es comúnmente admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana [66].

Conclusión 2.ª: Los dones del Espíritu Santo son necesarios, en cierto sentido, incluso para la salvación.

132. El Doctor Angélico, como es sabido, se plantea expresamente esta cuestión en la *Suma Teológica*: «Si lo dones son necesarios al hombre para la salvación» [67]. La contestación es afirmativa.

Para probarlo se fija precisamente Santo Tomás en la imperfección con que poseemos las virtudes infusas, como acabamos de ver en la conclusión anterior. Escuchemos, en primer lugar, al Doctor Angélico y después haremos una breve glosa o comentario:

«Los dones son, como ya hemos dicho, ciertas perfecciones que disponen al hombre a seguir con docilidad las inspiraciones divinas. De donde en todas aquellas cosas en las que el instinto de la razón no es suficiente es necesaria la inspiración del Espíritu Santo y, por consiguiente, sus dones. La razón humana es perfeccionada por Dios de dos maneras: en primer lugar, con una perfección natural (como la virtud adquirida de sabiduría), y en segundo lugar, por una perfección sobrenatural, la de las virtudes teologales. Y aunque esta segunda perfección sea superior a la primera, sin embargo, poseemos la primera de un modo más perfecto que la segunda, porque el hombre posee plenamente su razón natural, mientras que sólo de una manera imperfecta conocemos y amamos a Dios.

Ahora bien: cualquiera que posea perfectamente una naturaleza, una forma o una virtud puede obrar por sí mismo en ese orden de operación, aunque siempre, desde luego, bajo la moción de Dios, que obra interiormente en todo agente natural o libre. Pero el que no posee sino imperfectamente un principio cualquiera de actividad (naturaleza, forma o virtud), no puede obrar por sí mismo a no ser movido por otro. En el orden físico, el sol, que es perfectamente lúcido, puede iluminar por sí mismo; pero la luna, que posee imperfectamente la naturaleza de la luz, no ilumina sino en cuanto iluminada por el sol. En el orden intelectual, el médico, que conoce perfectamente su arte, puede obrar por sí mismo; pero el estudiante de medicina, que no está suficientemente instruido, necesita la dirección y asistencia de su maestro. Así, pues, para las cosas que caen bajo el dominio de la razón, y con relación a su fin connatural, el hombre puede obrar por el juicio de su razón; y si, aun en este orden, el hombre fuera ayudado por una inspiración especial de Dios *(per specialem instinctum)*, esto sería efecto de una misericordia sobreabundante, más allá de lo necesario *(hoc erit superabundantis bonitatis)*. De donde, como dicen los filósofos, no todos

[66] Véase incluso el mismo P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.21 (1.ª ed.), donde dice expresamente que los dones tienen por misión «perfeccionar los actos de las virtudes».

[67] I-II,68,2.

los que tienen las virtudes morales adquiridas tienen también las virtudes heroicas y divinas.

Pero, en orden al fin último *sobrenatural*, la razón humana, que nos mueve a él en cuanto informada de alguna manera e imperfectamente *(aliqualiter et imperfecte)* por las virtudes teologales, no es suficiente por sí misma, sino que necesita el instinto y la moción del Espíritu Santo, según aquello de San Pablo: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios... y herederos» (Rom 8,14 et 17); y en el salmo se dice: «Tu espíritu es bueno: lléveme por tierra recta» (Ps 142,10); *porque nadie puede llegar a la herencia de aquella tierra bienaventurada a no ser movido y conducido por el Espíritu Santo*. Y, por lo mismo, para conseguir aquel fin es necesario al hombre el don del Espíritu Santo»[68].

Esta es la doctrina del Angélico Doctor. A muchos les ha parecido excesiva, pero es porque confunden la cuestión *de iure* con la *de facto*. De hecho, muchos se salvan sin los *actos* de los dones, aunque no sin sus hábitos[69]; pero esto es completamente accidental y en nada compromete la tesis general. De suyo, en el desarrollo de la vida cristiana la *actuación* más o menos intensa de los dones es moralmente y a veces físicamente necesaria para conservar la gracia y, por consiguiente, para la salvación. Tal es, v.gr., el caso del martirio: o se hace un acto heroico de fortaleza dando intrépidamente la vida por la fe (lo cual apenas se concibe sin el don de fortaleza perfeccionando la virtud en su acto más difícil), o se comete un pecado mortal apostatando. Y de manera semejante hay muchos otros casos en los que o se hace un acto heroico o se pierde la gracia (v.gr., el caso de Santo Tomás al ser tentado por la mala mujer en el castillo de Rocaseca). La razón de esta necesidad es la señalada por el mismo Santo Tomás: la insuficiencia de la razón, aun iluminada por la fe, para conducirnos sin tropiezos al fin sobrenatural. Pero, además, hay otra razón muy clara que se toma de la corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original. Las virtudes no residen en una naturaleza sana, sino en una *mal inclinada* por el pecado. Y aunque las virtudes, en cuanto depende de ellas, tienen de suyo fuerza suficiente para vencer todas las tentaciones que se les opongan, no pueden *de facto*, sin la ayuda de los dones, vencer las tentaciones graves que pueden sobrevenir inesperadamente y de súbito en un momento dado. En estas situaciones imprevistas, en las que la caída o la resistencia es cuestión de un instante, no puede el hombre echar mano del discurso lento y

[68] I-II,68,2.

[69] He aquí algunos de esos casos: *a)* Los niños bautizados que mueren antes del uso de la razón. Se salvan sin los *actos* de las virtudes ni de los dones, aunque no sin sus *hábitos*. *b)* Los que se arrepienten a la hora de la muerte y mueren en seguida; y *c)* Los que viven una vida tibia (sin actuación manifiesta de los dones) y mueren en gracia. Ya sabemos que las virtudes pueden sin los dones producir actos *imperfectos*. Si no se presentan ocasiones difíciles que requieran la ayuda de los dones, esto bastará para salvarse, pero siempre *quasi per ignem*, como dice San Pablo (1 Cor 3,15).

trabajoso de la razón, sino que es preciso que se mueva rápidamente, como por *instinto* sobrenatural, esto es, bajo la influencia y moción de los dones del Espíritu Santo. Sin esa moción de los dones, la caída es casi segura, dada la inclinación viciosa de la naturaleza humana, herida por la culpa original.

Claro que estas situaciones embarazosas y difíciles no son frecuentes en la vida del hombre. Pero de aquí no se sigue que los dones del Espíritu Santo no sean necesarios para la salvación, sino que no lo son para todos y cada uno de los actos saludables. Y ésta es precisamente la doctrina que vamos a recoger en nuestra tercera conclusión.

Conclusión 3.ª: Los dones del Espíritu Santo no son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables.

133. Esta cuestión parece haber surgido modernamente por una falsa interpretación de la doctrina de Santo Tomás en el *ad secundum* de este mismo artículo que acabamos de comentar. He aquí las palabras mismas del Santo:

> «A lo segundo hay que decir que el hombre no está perfeccionado de tal manera por las virtudes teologales y morales en orden al fin sobrenatural que no necesite ser movido siempre por cierto superior instinto del Espíritu Santo, como consta por la razón ya expuesta» [70].

De la simple lectura de este texto parece desprenderse que el Doctor Angélico requiere la acción de los dones para *todo* acto saludable. Pero es cosa clara que no puede tener ese sentido si—como es elemental en buena exégesis—se atiende al contexto y a la doctrina inequívoca del Santo en los lugares paralelos. Santo Tomás quiere decir que el hombre no está perfeccionado de tal modo por las virtudes teologales y morales, que no tenga necesidad, *a veces*, de ser inspirado por el maestro interior. Sabido es que la palabra *siempre* puede tener dos sentidos muy distintos; siempre y en cada instante *(semper et pro semper)*, y siempre, pero no en cada instante *(semper sed non pro semper)*. Indudablemente, Santo Tomás la emplea aquí en este segundo sentido. Convengamos en que la redacción del texto de la *Suma* es oscura y difícil de traducir; pero el pensamiento del Santo es claro, sobre todo teniendo en cuenta el contexto del artículo y la doctrina general de la *Suma* [71]. He aquí las pruebas:

1.ª Santo Tomás dice en este artículo que los dones son necesarios, porque sin ellos conocemos y amamos imperfectamente a Dios. Luego sin ellos le conocemos y amamos aunque sea imperfectamente. Luego no son necesarios para *todo* acto saludable.

2.ª En el *ad tertium* dice el Santo que sin los dones, la razón humana no puede repeler la estulticia natural *quantum ad omnia*. Luego, si no pue-

[70] «Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem *quin semper indigeat moveri* quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta» (I-II,68,2 ad 2).

[71] Entre los autores partidarios de la necesidad de los dones para todo acto saludable se cuentan: Lehmkuhl, *Theol. Mor.* t.1 n.689 (ed. 1885); Cardenal Manning, *Della missione dello Sp. Santo* (ed. 1878) c.7; Gaume, *Catech. Perseverantiae*; y Mons. Pierrot: «L'ami du Clergé» (1892, 1898 y 1900), que fue refutado por el P. Froget, O.P., en «Revue Thomiste» (1902).

de «en cuanto a todo», síguese que lo puede «en cuanto a algo». Luego no son necesarios los dones para *todo* acto de virtud.

El pensamiento de Santo Tomás es, pues, claro teniendo en cuenta el contexto del artículo. Por otra parte, es cosa cierta que se puede hacer un acto sobrenatural de fe con una gracia actual, sin ninguna ayuda de los dones del Espíritu Santo. Tal es el caso de un cristiano en pecado mortal, que ha perdido los dones del Espíritu Santo juntamente con la caridad, y que, no obstante, puede hacer todavía actos de fe sobrenatural bajo el influjo de una gracia actual [72].

Es, pues, del todo claro que los dones del Espíritu Santo no son necesarios para todos y cada uno de los actos saludables, aunque sean necesarios a todo lo largo de la vida para los actos *perfectos* y para vencer *ciertas tentaciones graves e imprevistas* que podrían comprometer nuestra salvación, como hemos visto en la conclusión anterior.

Terminado el estudio de la necesidad de los dones, veamos ahora cuáles son sus relaciones mutuas.

8. Relaciones mutuas entre los dones del Espíritu Santo

134. Santo Tomás estudia las relaciones mutuas entre los dones en tres artículos de esta cuestión 68 de la *Prima secundae;* en el 4, donde pregunta si los dones están convenientemente enumerados en el famoso texto de Isaías; en el 5, donde habla de la conexión de los dones, y en el 7, al preguntar si la dignidad de los dones responde al orden en que los enumera Isaías. Veamos brevemente la doctrina de estos artículos.

Artículo 4. Si los dones del Espíritu Santo están convenientemente enumerados.—La respuesta es afirmativa, fundada en la autoridad de Isaías (11,2).

En el cuerpo del artículo establece el Santo un paralelismo entre las virtudes morales y los dones, para concluir que en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos hay que poner al lado de las virtudes sus correspondientes dones. Pero hay que tener en cuenta que Santo Tomás cambia de pensar en la *Secunda secundae* con respecto a la clasificación de los cuatro primeros dones [73], y asigna dones, además, a las virtudes teológicas, cosa desconocida en la *Prima secundae*, donde la clasificación se hace únicamente por analogía con las virtudes intelectuales y morales [74]. He aquí la clasificación definitiva recogiendo ambos lugares:

[72] Cf. sobre esta cuestión P. GARDEIL: DTC, art. *Dons* col.1779.

[73] Cf. II-II,8,6, donde advierte expresamente Santo Tomás que sobre esta cuestión ha cambiado de pensar: «Sed diligenter intuenti... Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere».

[74] Esto no quiere decir—naturalmente—que en la *Prima secundae* no se consideren relacionados los dones con las virtudes teologales, antes al contrario, se nos dice que «omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum» (I-II,68,4 ad 3); pero se prescinde de ellas al hacer la clasificación. Por eso el Santo se corrige a sí mismo en la *Secunda secundae*.

- En la razón......
  - 1) Para penetrar la verdad: *Entendimiento.*
  - 2) Para juzgar rectamente......
    - *a)* De las cosas divinas: *Sabiduría.*
    - *b)* De las cosas creadas: *Ciencia.*
    - *c)* De la conducta práctica: *Consejo.*
- En la virtud apetitiva.........
  - 1) En orden a los demás (Dios, padres, patria): *Piedad.*
  - 2) En orden a sí mismo....
    - *a)* Contra el temor de los peligros: *Fortaleza.*
    - *b)* Contra la concupiscencia desordenada: *Temor.*

Este artículo está íntimamente relacionado con el 7, donde habla el Santo de la dignidad de los dones comparados entre sí. Veámoslo brevemente.

Artículo 7. Si la dignidad de los dones corresponde a la enumeración de Isaías.—La respuesta es con distinción por la autoridad de San Agustín.

La enumeración de Isaías, tal como se lee en la Vulgata, es la siguiente: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad, temor.

Santo Tomás dice que el profeta pone la sabiduría y el entendimiento como primeros sin más; pero el consejo y la fortaleza los pone antes que la ciencia y piedad por razón de la materia sobre que versan, pero no por razón de los principios y de los actos. Por razón de sus actos propios, los dones hay que clasificarlos de la siguiente manera:

- En la vida contemplativa. (Corresponden a las virtudes intelectuales.)
  - 1) Sabiduría........
  - 2) Entendimiento...
  - 3) Ciencia.........
  - 4) Consejo.........
- En la vida activa....... (Corresponden a las virtudes morales.)
  - 5) Piedad..........
  - 6) Fortaleza........
  - 7) Temor...........

Atendiendo a la materia sobre que versan, el orden es el de Isaías, con la siguiente distribución:

- Acerca de las cosas arduas..........
  - 1) Sabiduría.
  - 2) Entendimiento.
  - 3) Consejo.
  - 4) Fortaleza.
- Acerca de las cosas comunes........
  - 5) Ciencia.
  - 6) Piedad.
  - 7) Temor.

Artículo 8. Si los dones del Espíritu Santo existen en mutua conexión.—Solución afirmativa por la autoridad de San Gregorio.

Santo Tomás lo prueba diciendo que así como las virtudes perfeccionan las facultades del alma para ser gobernadas por la razón, así los dones las perfeccionan para ser gobernadas por el Espíritu Santo. Pero como el Espíritu Santo está en nosotros por la gracia y la caridad, síguese que el que está en caridad posee al Espíritu Santo juntamente con sus dones. Luego los dones están todos en conexión con la caridad, como las virtudes morales están todas unidas en la prudencia. No es posible sin la caridad poseer ninguno de los dones del Espíritu Santo, ni dejar de poseerlos todos juntamente con ella.

Esto nos lleva como de la mano a examinar la cuestión de las relaciones de los dones con las virtudes teologales y morales.

9. Relaciones de los dones con las virtudes teologales y morales

135. Santo Tomás examina estas relaciones en el artículo 8, donde pregunta si hay que preferir las virtudes a los dones.

Contesta el Santo con distinción. Los dones son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales, pero las virtudes teologales son más perfectas que los dones.

El razonamiento para probarlo es muy sencillo. Los dones son con respecto a las virtudes teologales—por las cuales el hombre se une al Espíritu Santo como principio motor—lo que las virtudes morales son con respecto a las intelectuales, por las cuales se perfecciona la razón, que es el principio motor de las virtudes morales. Por consiguiente, así como las virtudes intelectuales son más perfectas que las morales, a quienes rigen y gobiernan, así las virtudes teologales son más perfectas que los dones del Espíritu Santo, a quienes regulan [75]. Pero si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales y morales, los dones son más perfectos, ya que perfeccionan las facultades del alma para seguir el impulso del Espíritu Santo, mientras que las virtudes perfeccionan la razón humana o las otras facultades en orden a seguir el impulso de la misma razón. Es manifiesto que a motor más perfecto corresponden más perfectas disposiciones en el móvil [76].

De este artículo conviene destacar lo siguiente:

a) Los dones son a las virtudes teologales lo que las virtudes morales son a las intelectuales.

[75] Cf. el ad 3 del a.4 de esta misma c.68.
[76] I-II,68,8.

b) Las virtudes teologales son más perfectas que los dones porque tienen por objeto inmediato al mismo Dios, mientras que los dones se refieren únicamente a la docilidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo. Pero los dones son muy superiores a las virtudes intelectuales y morales, porque con ellos nos regulamos por el Espíritu Santo mismo, mientras que con aquéllas nos regulamos por nuestra propia razón.

c) Por los dones las facultades del alma quedan perfectamente preparadas y dispuestas a seguir los impulsos del Espíritu Santo.

d) Las virtudes intelectuales y morales preceden a los dones en el orden de la generación o disposición, porque, estando el hombre bien dispuesto a seguir el dictamen de la razón, se prepara y dispone para recibir la moción divina de los dones (ad 2).

Veamos ahora las relaciones de los dones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas.

10. Relaciones de los dones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas

Santo Tomás estudia largamente las bienaventuranzas evangélicas y los frutos del Espíritu Santo, dedicándoles dos cuestiones enteras a continuación de la de los dones [77]. Nosotros vamos a limitarnos a unas someras indicaciones, suficientes para nuestro objeto, pero que no dispensan de la atenta lectura y meditación del texto bellísimo de la *Suma*.

Vamos a comenzar con los frutos, que son más perfectos que los dones, pero no tanto como las bienaventuranzas evangélicas.

1. Los frutos del Espíritu Santo

136. Cuando el alma corresponde dócilmente a la moción interior del Espíritu Santo, produce *actos* de exquisita virtud que pueden compararse a los frutos de un árbol. No todos los actos que proceden de la gracia tienen razón de frutos, sino únicamente los más sazonados y exquisitos, que llevan consigo cierta suavidad y dulzura. Son sencillamente los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo [78]. Lo dice expresamente Santo Tomás:

[77] Cf. I-II,69 y 70.

[78] Aunque no exclusivamente. Pueden proceder también de las virtudes. Según Santo Tomás, son frutos del Espíritu Santo todos aquellos actos virtuosos en los que el alma halla consolación espiritual: «Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur» (I-II,70,2).

«Así, pues, nuestras obras, en cuanto son efecto del Espíritu Santo, que obra en nosotros, tienen razón de *fruto;* pero en cuanto se ordenan al fin de la vida eterna tienen, más bien, razón de *flor.* Por lo que se dice en la Escritura (Eccli 24,23): «Y mis flores dieron sabrosos y ricos frutos» [79].

Se distinguen de los dones como el fruto se distingue de la rama y el efecto de la causa. Y se distinguen también de las bienaventuranzas en el grado de perfección; estas últimas son más perfectas y acabadas que los frutos. Por eso todas las bienaventuranzas son frutos, pero no todos los frutos son bienaventuranzas [80].

Los frutos son completamente contrarios a las obras de la carne, ya que la carne tiende a los bienes sensibles, que son inferiores al hombre, mientras que el Espíritu Santo nos mueve a lo que está por encima de nosotros [81].

En cuanto al número de los frutos, la Vulgata enumera doce [82]. Pero en el texto paulino original sólo se citan nueve: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza [83]. Es que—como dice muy bien Santo Tomás, de acuerdo con San Agustín [84]—el Apóstol no tuvo intención de enumerarlos todos; quiso únicamente mostrar qué género de frutos producen las obras de la carne y cuáles otros producen las del Espíritu, y para ello cita unos cuantos por vía de ejemplo. Sin embargo—añade Santo Tomás—, todos los actos de los dones y de las virtudes pueden reducirse, de alguna manera, a los frutos que enumera el Apóstol [85].

2. Las bienaventuranzas evangélicas

137. Más perfectas todavía que los frutos son las bienaventuranzas evangélicas. Ellas señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo—acá en la tierra—de toda la vida cristiana.

Al igual que los frutos, las bienaventuranzas no son hábitos, sino *actos* [86]. Como los frutos, proceden de las virtudes y de los dones [87]. Pero son actos tan perfectos, que hay que atribuirlos a los dones más que a las virtudes [88]. En virtud de las

[79] I-II,70,1 ad 1.
[80] I-II,70,2.
[81] I-II,70,4.
[82] Gal 5,22-23: «Fructus autem Spiritus est: caritas gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas».
[83] Cf. Biblia Nácar-Colunga (BAC). Epístola a los Gálatas 5,22.
[84] I-II,70,3 ad 4; cf. a.4 c.
[85] I-II,70,3 ad 4.
[86] I-II,69,1.
[87] I-II,69,1 ad 1.
[88] I-II,70,2: «Sed beatitudines dicuntur solum *perfecta opera:* quae etiam ratione suae perfectionis, magis atribuuntur donis quam virtutibus» (cf. 69,1 ad 1).

recompensas inefables que las acompañan, son ya en esta vida como un anticipo de la bienaventuranza eterna [89].

En el sermón de la Montaña, Nuestro Señor las reduce a ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz y persecución por causa de la justicia [90]. Pero también podemos decir que se trata de un número simbólico que no reconoce límites. Santo Tomás dedica dos artículos admirables a la exposición de estas ocho bienaventuranzas y de sus premios correspondientes [91].

He aquí ahora, en breve visión esquemática, la correspondencia entre las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas, tal como la establece Santo Tomás [92].

VIRTUDES		DONES	BIENAVENTURANZAS
Teologales (acerca del fin)	Caridad	Sabiduría	Los pacíficos.
	Fe	Entendimiento	Los puros de corazón.
		Ciencia	Los que lloran.
	Esperanza	Temor	Pobres de espíritu.
Morales (acerca de los medios)	Prudencia	Consejo	Los misericordiosos.
	Justicia	Piedad	Los mansos.
	Fortaleza	Fortaleza	Hambre y sed.
	Templanza	Temor (secundariamente)	Pobres de espíritu.

En el cuadro anterior no figura la octava bienaventuranza (persecución por causa de la justicia), porque, siendo la más perfecta de todas, contiene y abarca todas las demás en medio de los mayores obstáculos y dificultades [93].

Y pasamos con esto a examinar la última cuestión sobre los dones en general: su duración.

II. Duración de los dones

138. Quiere decir: si los dones terminan con esta vida o si permanecerán también en la patria.

Santo Tomás responde con distinción. Considerados en cuanto a su *esencia*—esto es, en cuanto perfeccionan las facultades del alma para seguir las mociones del Espíritu Santo—, los dones permanecerán en la patria de una manera perfectísima, ya que allí seremos completamente dóciles a las mocio-

[89] I-II,69,2.
[90] Mt 5,3-10.
[91] Cf. I-II,69,3 y 4.
[92] Cf. I-II,68-69; II-II,8.9.19.45.52.121.139.141 ad 3.
[93] I-II,69,3 ad 5.

nes del Espíritu Santo y «Dios lo será todo en todos», como dice San Pablo [94]. Pero si atendemos a la *materia* de los dones, desaparecerá en parte, porque en el cielo ya no existe tal materia ni tiene razón de ser. Y así, v.gr., el don de temor quedará reducido al temor *reverencial* ante la grandeza e inmensidad de Dios; y lo mismo *mutatis mutandis* ocurrirá con los otros dones en la materia correspondiente a la *vida activa*, que habrá cesado para siempre en la patria [95].

De este artículo hay que notar principalmente:

1.° Que el hombre es movido tanto más perfectamente por los dones cuanto más perfectamente se somete a Dios. En la patria seremos movidos perfectísimamente por ellos, porque estaremos perfectísimamente sometidos a Dios.

2.° La vida activa termina con la presente vida [96]. Por eso, las obras de la vida activa no serán en la patria materia de los dones, pero *todos ellos* conservarán sus propios actos en lo referente a la vida contemplativa, que es la vida bienaventurada [97].

* * *

Y con esto terminamos nuestro estudio sobre los dones en general. Pero antes de pasar a otro asunto recojamos en brevísima síntesis todo lo fundamental que sobre ellos enseña Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

12. Síntesis de la doctrina sobre los dones

139. Los dones del Espíritu Santo son siete (a.4) hábitos sobrenaturales (a.3), realmente distintos de las virtudes (a.1) con los cuales el hombre se dispone convenientemente para seguir de una manera pronta, directa e inmediata la inspiración del Espíritu Santo de un modo superior a su modo connatural humano (a.1; a.2 ad 1) y en orden a un objeto o fin que las virtudes *(hic et nunc)* no pueden por sí solas alcanzar (a.2), por lo cual son necesarios para la misma salvación (ibid.). Son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales, pero no tanto como las teologales, de las que se derivan (a.4 ad 3) y por las que son regulados (a.8). Están conexionados entre sí y con la caridad, de tal manera que el que está en caridad los posee todos y sin ella no posee ninguno (a.5); perdurarán en la patria en grado perfectísimo (a.6). Los dones de sabiduría y entendimiento son los más perfectos; los demás pueden catalo-

[94] 1 Cor 15,28: «... ut sit Deus omnia in omnibus».
[95] I-II,68,6.
[96] I-II,68,6 obi.3.
[97] I-II,68,6 ad 3.

garse de distintos modos según se atienda a sus actos propios o a la materia sobre que versan (a.7). El habitual y perfecto régimen de los dones se produce cuando el alma se somete habitual y perfectamente a Dios (a.6). Los dones producen ciertos actos exquisitos, llamados frutos del Espíritu Santo (q.70), y ciertas obras, más perfectas aún, que corresponden a las bienaventuranzas evangélicas (q.69).

* * *

El estudio detallado de cada uno de los dones en particular lo reservamos para la tercera parte de esta obra, con una orientación más práctica y vital. Bástenos saber aquí que con ellos queda completo el organismo de la vida sobrenatural: son ellos los últimos hábitos que se infunden en el alma. Ya está todo dispuesto para ponerse en marcha. Tenemos la gracia santificante, como principio y base del organismo sobrenatural; las virtudes infusas, como potencias, y los dones del Espíritu Santo, como instrumentos de perfección en manos del supremo Artífice. Para poseer una completa visión de todo el organismo maravilloso de nuestra vida sobrenatural nos falta tan sólo echar una ojeada sobre el principio activo que pone en movimiento ese organismo, que no es otro que la *gracia actual*.

ARTICULO 3

Las gracias actuales

Al abordar la cuestión de las gracias actuales, hemos de advertir, ante todo, que no vamos a entrar en el torbellino de las disputas que dividen desde hace siglos a las principales escuelas teológicas sobre su naturaleza y funcionamiento. Nos vamos a limitar tan sólo a aquellas someras indicaciones que interesan más de cerca a la teología mística.

Los puntos que vamos a examinar son cuatro: naturaleza, necesidad, división y oficios o funciones de las gracias actuales. Ello basta para nuestros planes.

140. 1. **Naturaleza.**—Pueden definirse las gracias actuales diciendo que son aquellas que «disponen o mueven a manera de cualidad fluida y transeúnte para obrar o recibir algo en orden a la vida eterna». Ordenadas por su misma naturaleza a los hábitos infusos, sirven para disponer el alma a recibirlos cuando no los tiene todavía o para ponerlos en movimiento cuando ya existen en ella.

Se reciben en las potencias mismas del alma, elevándolas unas veces para producir actos sobrenaturales *indeliberados*

—como ocurre con la gracia *operante*—y otras veces para producirlos de una manera *deliberada* (gracia *cooperante).*

No pueden reducirse a ninguna especie determinada, ya que se trata de cualidades fluidas y transitorias comunicadas por Dios e impresas en las potencias del alma a manera de movimientos o de pasiones transeúntes. Se reducen en cada caso a la especie del hábito o del acto a que mueven (v.gr., a la fe, a la esperanza, etc.).

De estas nociones se deducen fácilmente las principales diferencias entre las gracias *habituales* y las *actuales:*

1) Las gracias *habituales* (gracia santificante, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo) son cualidades *permanentes* (hábitos) que producen su efecto en cuanto tales de una manera continua e indefectible en el sujeto en que residen (la esencia del alma o sus potencias y facultades). Las *actuales*, en cambio, son mociones fluidas y transeúntes cuyo efecto final se frustra muchas veces a causa de la resistencia que les opone el que las recibe.

2) Las gracias *habituales* se limitan a *disponer* para la acción (radical o próximamente, según se trate de la gracia misma o de las virtudes y los dones). Las *actuales*, por el contrario, *empujan* y *producen* la acción misma.

3) Las virtudes y los dones tienen un campo limitado, que afecta a determinadas potencias y a determinados objetos y operaciones. Las gracias actuales, en cambio, se extienden a toda la vida sobrenatural y a todas sus operaciones.

141. 2. **Necesidad.**—Las gracias actuales son *absolutamente necesarias* en el orden sobrenatural dinámico. Es imposible que el esfuerzo puramente natural del alma pueda poner en ejercicio los hábitos infusos, toda vez que el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. Ni es posible tampoco que puedan esos hábitos actuarse por sí mismos, porque un hábito cualquiera nunca puede actuarse sino en virtud y por acción del agente que lo causó; y, tratándose de hábitos infusos, sólo Dios que los produjo puede ponerlos en movimiento. Se impone, pues, la acción de Dios con la misma necesidad absoluta con que se exige en metafísica la influencia de un ser *en acto* para que una potencia cualquiera pueda producir el suyo. En absoluto, Dios podría desarrollar y perfeccionar la gracia santificante, infundida en la esencia misma de nuestra alma, a base únicamente de gracias actuales, sin infundir en las potencias ningún hábito sobrenatural ope-

rativo [1]. Pero, en cambio, no podría desarrollarla sin las gracias *actuales* aun dotándonos de toda clase de hábitos operativos infusos, ya que esos hábitos no podrían jamás pasar al acto sin la previa moción divina, que en el orden sobrenatural no es otra cosa que la *gracia actual*.

Todo acto de una virtud infusa cualquiera y toda actuación de los dones del Espíritu Santo supone, por consiguiente, una previa gracia actual que ha puesto en movimiento esa virtud o ese don [2]. Precisamente la gracia actual no es otra cosa que el influjo divino que ha movido ese hábito infuso a la operación.

142. 3. **División.**—Los teólogos han formulado una larga lista diferencial entre las gracias actuales. He aquí las principales clases con sus correspondientes características:

1) GRACIA OPERANTE Y COOPERANTE. La primera es aquella en la que el movimiento se atribuye a sólo Dios: nuestra alma *es movida*, pero *no mueve*. La cooperante es aquella en la que el alma *es movida* y *mueve* a la vez. Así hablan Santo Tomás y San Agustín [3].

2) GRACIA EXCITANTE Y ADYUVANTE. La primera nos *impulsa* a obrar estando distraídos o inactivos. La segunda nos *ayuda* a obrar estando ya decididos a ello.

3) GRACIA PREVENIENTE, CONCOMITANTE, SUBSECUENTE. La primera *precede* al acto del hombre moviendo o disponiendo la voluntad para que quiera. La segunda *acompaña* al acto del hombre concurriendo con él a un mismo efecto. La tercera se dice por relación a un *efecto anterior* producido por otra gracia [4].

4) GRACIA INTERNA Y EXTERNA. La primera ayuda intrínsecamente a la potencia y concurre formalmente a la producción del acto. La segunda influye tan sólo exteriormente, moviendo la potencia por medio de los objetos que la rodean (v.gr., por los ejemplos de Cristo o de los santos).

[1] Aunque ya hemos dicho varias veces—de acuerdo con Santo Tomás—que esto sería antinatural y violento. Hablamos ahora únicamente de la potencia absoluta de Dios, no de lo que de hecho ha realizado en nuestras almas.

[2] Aunque, desde luego, no toda gracia actual produce infaliblemente un acto de virtud. Puede tratarse de una gracia *suficiente* a la que el hombre resiste (v.gr., el pecador que oye un sermón y no hace caso).

[3] I-II,111,2: «La operación de algún efecto no se atribuye al móvil, sino al motor. Por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente *es movida* y no *motor*, sino que es Dios sólo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama *gracia operante*; mas en aquellos efectos en los cuales nuestra mente *mueve* y *es movida*, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama *gracia cooperante*».

He aquí esta misma doctrina expuesta por San Agustín: «Porque en verdad *comienza El a obrar para que nosotros queramos* (gracia operante), y cuando ya queremos, *con nosotros coopera para perfeccionar la obra* (gracia cooperante)... Por consiguiente, para que nosotros queramos, *comienza a obrar sin nosotros*, y cuando queremos y de grado obramos, *con nosotros coopera*. Con todo, si El no obra para que queramos, o no coopera cuando ya queremos, *nada podemos* en orden a las buenas obras de piedad» (cf. *De gratia et libero arbitrio* c.17, ed. BAC, n.50 p.269).

Esta división, que es la fundamental, tiene una gran importancia en ascética y mística. La gracia *cooperante* es la propia de las virtudes infusas; por eso el alma tiene conciencia de que *se mueve a sí misma*, ayudándola Dios, a esos actos de virtud. En cambio, bajo la gracia *operante*, que es la propia de los dones y contiene *eminenter* las gracias cooperantes, el alma *se siente movida* por Dios, limitándose ella a dejarse conducir por El. De ahí proviene la pasividad—relativa siempre, como veremos en su lugar correspondiente—propia y característica del estado místico.

[4] I-II,111,3.

5) Gracia suficiente y eficaz. La suficiente nos *empuja a obrar.* La eficaz produce infaliblemente *el mismo acto.* Sin la primera no podemos obrar, con la segunda obramos libre, pero infaliblemente. La primera nos deja sin excusa ante Dios, la segunda es un efecto de su infinita misericordia [5].

Como se ve, todas estas divisiones pueden reducirse fácilmente a las gracias operantes y cooperantes. Porque las gracias excitantes y prevenientes son realmente gracias operantes, las adyuvantes y subsecuentes coinciden con las cooperantes y las gracias suficientes y las eficaces se reducen a unas o a otras según los casos. Y todas son cualidades fluidas que mueven las potencias del alma a los actos sobrenaturales indeliberados o deliberados.

143. 4. **Oficios y funciones.**—Tres son las funciones u oficios de las gracias actuales: disponer al alma para recibir los hábitos infusos, actuarlos e impedir su desaparición. Una palabra sobre cada uno de ellos.

En primer lugar disponen al alma para recibir los hábitos infusos cuando carece de ellos por no haberlos tenido nunca o por haberlos perdido culpablemente. La gracia actual lleva consigo, en este caso, el arrepentimiento de las propias culpas, el temor del castigo, la confianza en la divina misericordia, etc.

En segundo lugar sirven para actuarlos cuando ya se poseen en unión con la gracia habitual o sin ella (fe y esperanza informes). Esta actuación, supuesta la unión con la gracia habitual, lleva consigo el perfeccionamiento de los hábitos infusos y, por consiguiente, el crecimiento y desarrollo de toda la vida sobrenatural.

Finalmente, la tercera función de la gracia actual es la de evitar que los hábitos infusos desaparezcan del alma por el pecado mortal. Implica el fortalecimiento contra las tentaciones, la indicación de los peligros, el amortiguamiento de las pasiones, la inspiración de los buenos pensamientos, etc.

Como se ve, la gracia actual es de un precio inestimable. Es ella en rigor la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios, que pone en marcha el organismo de nuestra vida divina desde las profundidades más recónditas de nuestra alma.

[5] Salmanticenses, *De gratia* d.5 n.180.

CAPITULO II

La perfección cristiana

Examinada la naturaleza y organismo de la vida sobrenatural, veamos ahora en qué consiste la perfección cristiana, a cuya consecución se ordena todo aquel organismo.

He aquí el orden que vamos a seguir: después de una breve introducción sobre el concepto de perfección en general, expondremos la naturaleza de la perfección cristiana, su obligatoriedad para todos los cristianos, sus principales grados, su posibilidad y sus relaciones con el formidable problema de la predestinación. Al mismo tiempo iremos examinando las cuestiones complementarias que salgan a nuestro paso.

1. De la perfección en general

144. *a)* **Sentido etimológico.**—La palabra *perfección* viene del verbo latino *perficere* (hacer hasta el fin, hacer completamente, terminar, acabar), de donde sale *perfectum* (lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (cualidad de perfecto). Una cosa se dice perfecta cuando tiene todo el ser, toda la realidad que le conviene según su naturaleza. El hombre ciego es imperfecto, porque le falta uno de los órganos exigidos por su naturaleza humana; pero el no tener alas no significa en el hombre una imperfección, porque su naturaleza no está hecha para volar.

145. *b)* **Sentido real.**—Ya el significado etimológico de la palabra nos ha puesto sobre la pista de su verdadera y auténtica significación real. Pero para precisar mejor nuestras ideas es necesario recordar aquí dos principios filosóficos muy fecundos:

1.º EN TANTO ES PERFECTO ALGUNO EN CUANTO ESTÁ EN ACTO.—Lo cual quiere decir que las ideas de realidad actual y de perfección son sinónimas. Por eso, Dios, que es acto puro, esto es, el ser en toda su plenitud actual, es la perfección por esencia. El es, en realidad, el único ser *perfecto*. Todos los demás seres—mezcla de potencia y de acto—son tan sólo *perfectibles*. Lo que les queda de potencia, eso tendrán de perfectibilidad; y como jamás desaparecerá de ellos algún aspecto potencial, síguese que la perfección absoluta es imposible al ser creado. Ella es patrimonio exclusivo de Dios, en el que todo es acto puro, sin sombra ni vestigio de potencialidad alguna.

2.º EN TANTO SE DICE DE ALGUNO QUE ES PERFECTO EN CUANTO ALCANZA SU PROPIO FIN, QUE ES LA ÚLTIMA PERFECCIÓN DE LAS COSAS.—Es el principio que invoca Santo Tomás en el artículo primero de la cuestión que dedica en la *Suma Teológica* a investigar la naturaleza de la perfección cristiana [1]. Cuando un ser ha alcanzado su fin y descansa en él, puede decirse que ha llegado a su perfección *plena*. Mientras se va acercando a él sólo posee una perfección relativa o *progresiva*.

Hay una perfección *sustancial*, en acto primero, que es la que posee un ser cuando está completo en sus principios sustanciales según su propia naturaleza específica. Y otra perfección *accidental*, en acto segundo, que es la que abarca, además, todas las perfecciones accidentales. Esta última es «la perfección» en sentido propio o estricto. Las dos se dan en la vida espiritual, como veremos.

Volveremos sobre estos principios, que arrojarán mucha luz en las cuestiones relativas a la perfección cristiana.

2. Naturaleza de la perfección cristiana

146. SANTO TOMÁS, II-II,184; *De perfectione vitae spirit.* (op.18); PASSERINI, *De statibus* t.1 in q.184; VALLGORNERA, q.4 d.1; TANQUEREY, *Teología ascética* n.296-320; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...* c.3. y *Tres edades...* I,8-14; FONCK, art. *Perfection* en DTC t.12 col.1219s; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.40-125; MERCIER, *La vida interior* conf.3.

147. Veamos, ante todo, la doctrina de Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Comienza el Doctor Angélico preguntando si la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad [2]. Como se ve, va directamente al fondo de la cuestión, prescindiendo de toda clase de prenotandos y de cuestiones secundarias.

La respuesta, como es sabido, es afirmativa. Lo prueba en primer lugar por la autoridad de San Pablo: «Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» (Col 3,14); porque la caridad—comenta el Angélico Doctor—en cierto modo liga a todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

En el cuerpo del artículo establece la prueba de razón, que no puede ser más sencilla. Si un ser alcanza su perfección cuando llega a su propio fin, hay que concluir que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, ya que es ella precisamente la virtud que nos une directamente con Dios en cuanto último fin sobrenatural.

Expuesta brevemente la doctrina del Angélico, veamos de ampliarla un poco más. Vamos a proceder por conclusiones para mayor claridad y precisión.

[1] Cf. II-II,184,1. [2] II-II,184,1.

Conclusión 1.ª: La perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad.

148. Precisemos, ante todo, el sentido de la cuestión. No queremos decir que la perfección cristiana consista *íntegra y exclusivamente* en la perfección de la caridad, sino que es ella el elemento *principal*, el más esencial y característico de todos. En este sentido hay que decir que la medida de la caridad en el hombre es la medida de su perfección sobrenatural; de tal manera que el que ha conseguido la perfección del amor de Dios y del prójimo puede ser llamado «perfecto» en el sentido más genuino de la palabra *(simpliciter)*, mientras que sólo lo sería relativamente *(secundum quid)* si lo fuera tan sólo en alguna otra virtud [3]. Esto último, por lo demás, es imposible en el orden sobrenatural, dada la conexión de las virtudes infusas con la gracia y la caridad [4].

Valor de la tesis.—Entendida de esta manera, la presente conclusión les parece a muchos teólogos casi de fe *(proxima fidei)* por el evidente testimonio de la Sagrada Escritura y el consentimiento unánime de la Tradición [5]. De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Prueba de la tesis.

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA.—Es una de las verdades más inculcadas en las páginas inspiradas. El mismo Cristo nos dice que del amor de Dios y del prójimo pende toda la Ley y los Profetas [6]. Los textos de San Pablo son muy explícitos y abundantes. He aquí algunos de ellos:

«Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» [7].

«El amor es el cumplimiento de la Ley» [8].

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» [9].

«Arraigados y fundados en la caridad para que podáis comprender en unión con todos los santos...» [10].

«El fin del Evangelio es la caridad» [11].

La misma fe recibe todo su valor de la caridad:

«Pues en Cristo ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por la caridad» [12].

Las demás virtudes *nada son sin ella* [13], etc., etc.

[3] «Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus. Secundum quid, autem, perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur» (S.THOM., *De perfectione vitae spiritualis* 1).

«Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid» (II-II,184,1 ad 2).

[4] Cf. I-II,65.

[5] Cf. DE GUIBERT, *Theologia Spiritualis* n.50.

[6] Mt 22,35-40; Mc 12,28-31.

[7] Col 3,14.

[8] Rom 13,10.

[9] 1 Cor 13,13.

[10] Eph 3,17-18.

[11] 1 ad Tim 1,5.

[12] Gal 5,6.

[13] Cf. 1 Cor 13,1-3.

La prueba escriturística de nuestra tesis es, pues, del todo segura y firme [14].

2.º POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Esta misma doctrina, ampliamente comentada y desarrollada por los Santos Padres [15], ha sido sancionada por el Magisterio de la Iglesia. En la bula *Ad Conditorem*, de Juan XXII, se leen las siguientes palabras:

«Porque, como la perfección de la vida cristiana *principal y esencialmente consiste en la caridad*, que es llamada por el Apóstol *vínculo de perfección* (Col 3,14) y que une y junta de algún modo al hombre con su fin...» [16].

Como veremos en seguida, el papa recoge la doctrina de Santo Tomás empleando sus mismas palabras.

3.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que la perfección de un ser consiste en alcanzar su último fin, más allá del cual nada cabe desear; pero es la caridad quien nos une con Dios, último fin del hombre; luego en ella consistirá especialmente la perfección cristiana. Escuchemos sus mismas palabras:

«Se dice de un ser cualquiera que es perfecto cuando alcanza su propio fin, que es la perfección última de las cosas. Ahora bien: la caridad es quien nos une a Dios, fin último del alma humana; pues, como dice San Juan, *el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él* (1 Io 4,16). Por consiguiente, la perfección de la vida cristiana se toma especialmente de la caridad» [17].

La razón fundamental que nos acaba de dar Santo Tomás se aclara y complementa examinando la naturaleza misma y los efectos de la caridad. Sólo ella nos une enteramente con Dios como último fin sobrenatural. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, pero no pueden acabarla y consumarla, ya que las virtudes *morales* se limitan a apartar o aminorar los obstáculos que nos impiden el paso hacia Dios y nos acercan a El tan sólo *indirectamente*, estableciendo el orden en los *medios* que a El nos conducen [18]. Y en cuanto a la fe y la esperanza, nos unen ciertamente con Dios—como virtudes *teologales* que son—, pero no como último fin absoluto, o sea, como sumo Bien infinitamente amable por sí mismo—motivo perfectísimo de la caridad—, sino como primer principio, del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y la perfecta bienaventuranza

[14] Para una prueba escriturística más abundante: PRAT, *Théologie de S. Paul* II p.404s (ed.14); y VAN ROEY, *De virtute caritatis* q.1 c.3.

[15] Véanse numerosos testimonios en ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum* (ed.3) n.89 687 734 787 789 1262 1314 etc.

[16] «Cum enim perfectio vitae christianae *principaliter et essentialiter in caritate consistat*, quae ab Apostolo «vinculum perfectionis» dicitur (Col 3,14) et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini...» (cf. DE GUIBERT, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.266).

[17] II-II,184,1.

[18] I-II,63,3 ad 2.

(esperanza). La caridad mira a Dios y nos une a El como fin; la fe y la esperanza le miran y nos unen a El como *principio* [19]. La fe nos da un conocimiento de Dios necesariamente oscuro e imperfecto *(de non visis)* y la esperanza es también radicalmente imperfecta *(de non possessis)*, mientras que la caridad nos une con El ya desde ahora de una manera perfectísima, dándonos la posesión *real* de Dios [20] y estableciendo una corriente de mutua amistad entre El y nosotros [21]. Por eso, la caridad es inseparable de la gracia, mientras que la fe y la esperanza son compatibles, de alguna manera, con el mismo pecado mortal (fe y esperanza *informes*) [22]. La caridad, en fin, supone la fe y la esperanza, pero las supera en dignidad y perfección [23].

Está, pues, fuera de toda duda que la caridad constituye la esencia misma de la perfección cristiana. La caridad supone y encierra todas las demás virtudes, que carecen sin ella de valor, como dice expresamente San Pablo [24].

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no incurrir en lamentables confusiones y errores. Del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en la caridad, no se sigue en modo alguno que el papel de las otras virtudes sea puramente *accidental* o que no entren a formar parte bajo ningún aspecto de la esencia misma de la perfección. *Specialiter* no quiere decir *totaliter*, ni hay que confundir la esencia *metafísica* con la esencia *física* de una cosa [25]. La esencia metafísica de la perfección cristiana se salva con la simple perfección de la caridad; pero para su esencia física, total o integral, se requieren todas las demás virtudes infusas en el mismo grado de perfección que la caridad.

No hemos de olvidar—en efecto—que las virtudes morales, y con mayor razón la fe y la esperanza, tienen también su excelencia propia aun consideradas en sí mismas independientemente de la caridad (aunque no sin su compañía). Porque, aunque todos los actos de la vida cristiana puedan y deban ser *imperados* por la caridad, muchísimos de ellos, sin embargo, son actos *elícitos* de las otras virtudes infusas; y es evidente que puede haber diversidad de grados de perfección en la manera de producirse el acto *elícito* de alguna virtud aun prescindiendo del mayor o menor influjo que haya podido tener sobre él la caridad *imperante*. De hecho, cuando la Iglesia quiere juzgar de la santidad de algún siervo de Dios cuya beatificación se demanda, no se fija únicamente en la caridad, sino también en el ejercicio de las demás virtudes en grado heroico. Ello quiere decir bien a las claras que las virtudes infusas son todas ellas partes *integrantes* de la perfección cristiana. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

[19] II-II,17,6.
[20] I-II,66,6.
[21] II-II,23,1.—Cf. Io 14,23; Cant 2,16; 6,2; 7,10.
[22] II-II,24,12 c et ad 5.—Cf. I-II,65,4.
[23] II-II,23,6.
[24] Cf. 1 Cor 13.
[25] En filosofía escolástica—como es sabido—se entiende por constitutivo *metafísico* de una cosa aquella propiedad o predicado que se concibe *como el primero y más noble* de esa cosa y es como la fuente o principio de todas las demás perfecciones. Y por constitutivo *físico* se entiende *el conjunto de todas las propiedades y perfecciones* que corresponden a esa cosa en el orden real.

Conclusión 2.ª: La perfección cristiana consiste integralmente en el acto elícito de la caridad y en los de las demás virtudes infusas en cuanto imperados por la caridad y en cuanto son de precepto [26].

149. Prenotandos. 1.º Hay que distinguir en las virtudes cristianas lo que es de *precepto grave,* lo que es de *precepto leve* y lo que es de *consejo.* En cuanto son de *precepto grave* están *per se* en conexión esencial con la caridad, de tal manera que sin ellas dejaría de existir la caridad misma por el pecado mortal que supone la transgresión de un precepto grave. En cuanto son de *precepto leve* (v.gr., de no decir una pequeña mentira), se requieren no para la esencia misma de la caridad, pero sí para su perfección, ya que esa perfección es incompatible con el pecado venial voluntario que supone la transgresión de un precepto leve. Pero en lo que tienen de *puro consejo* están únicamente en conexión accidental con la caridad y la perfección, ya que sin esos actos de puro consejo la sustancia de la caridad y aun de la misma perfección pueden permanecer intactas.

2.º El acto de las virtudes infusas puede considerarse de dos modos: *a)* en sí mismo (acto *elícito*), y *b)* en cuanto *imperado* por la caridad. Un acto de humildad practicado únicamente como tal acto de humildad es un acto *elícito* de esa virtud; y ese mismo acto practicado *por amor a Dios* es un acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, un acto *imperado* de la virtud de la caridad.

3.º La esencia de una cosa—como ya hemos dicho—puede tomarse en dos sentidos: *a)* en abstracto, por el principio formalísimo: esencia metafísica, y *b)* en concreto, física, total, integralmente.

4.º La perfección puede considerarse *habitualmente* (en acto primero) y *actualmente* (en acto segundo). La primera es la perfección sustancial o *radical,* la segunda es la perfección accidental o *simpliciter,* que es la que propiamente nos interesa aquí. Para la primera basta el simple estado de gracia, para la segunda se requiere un grado notable de desarrollo de los principios activos que emanan de la gracia.

Todo esto supuesto, decimos que la perfección *actual* (o sea la perfección *simpliciter,* o en acto segundo) consiste esencialmente (en el sentido de esencia *física,* integral), no en sólo el acto elícito de la misma caridad (esencia *metafísica,* formalísima), sino también en los actos de las demás virtudes infusas; no en sí mismos (en este sentido pertenecen tan sólo secundaria y accidentalmente), sino en cuanto *imperados por la caridad* (o sea en cuanto realizados *por amor de Dios)* y en cuanto son de *precepto* (no de simple consejo).

Prueba de la tesis.—He aquí los principales argumentos:

1.º Porque la perfección cristiana no puede considerarse como una *forma simple,* sino como *un todo moral* integrado por el conjunto de condiciones que perfeccionan la vida del cristiano. Se trata evidentemente de una *plenitud,* que supone la sumisión o rectificación perfecta de toda nuestra vida moral. Y como esta rectificación total no se consigue con sólo la caridad, que se refiere únicamente al *fin,* sino que supone también la plena rectificación de los *medios* que se ordenan a ese fin, sometiendo y rectificando las pasiones desordenadas que obstaculizan y dificultan el acto de la caridad, síguese que los actos de todas las demás virtudes infusas—que se refieren precisamente a esos *medios* [27]—entran a formar parte de la *esencia*

[26] Cf. Passerini, O.P., *De statibus hominum* in II-II,184,1.
[27] O al mismo fin, pero considerado como principio (fe y esperanza). Cf. II-II,17,6.

misma de la perfección cristiana siquiera sea considerándola de una manera *física* o integral.

2.º La perfección cristiana—como enseña Santo Tomás[28]—consiste *esencialmente* en los *preceptos*, no en los consejos. Pero como además de la caridad hay otras muchas virtudes *preceptuadas*, hay que concluir que también ellas deben entrar en el concepto esencial de la perfección cristiana.

En efecto, hay en las virtudes infusas una multitud de aspectos *preceptuados;* unos *gravemente* (v.gr., la virtud de la fortaleza nos manda sufrir el martirio antes que renegar de la fe) y otros *levemente* (v.gr., la virtud de la veracidad nos prohíbe decir una pequeña mentira). Sólo con el cumplimiento de esos deberes se hace posible la existencia de la caridad o la perfección de la misma. Porque la caridad inicial, indispensable, sustancial, es incompatible con cualquier pecado *mortal*, y la caridad perfecta es incompatible o excluye positivamente el pecado *venial*. Lo cual supone necesariamente el ejercicio de todos los aspectos de las virtudes infusas grave o levemente *preceptuados*. Excluye solamente los actos virtuosos de puro consejo, aunque también éstos son utilísimos, y de alguna manera hasta necesarios, como veremos en su lugar correspondiente.

3.º Porque sólo de este modo pueden justificarse las expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen un papel esencial a los actos de las demás virtudes, tales como la fe, la guarda de los mandamientos, la obediencia, la paciencia, la humildad, etc., y la práctica de la Iglesia en la beatificación de los siervos de Dios, que responde al heroísmo *en todas las virtudes cristianas* y no solamente en la caridad.

Sin embargo, es preciso no perder nunca de vista que los actos de las demás virtudes infusas entran en la esencia de la perfección cristiana, no en sí mismos—en este sentido sólo pertenecen a ella secundaria y accidentalmente—, sino en *cuanto imperados por la caridad*, que es la *forma* de todas las demás virtudes[29].

En efecto: la función propia de la caridad como forma de todas las demás virtudes consiste en *dirigir* y *ordenar* al último fin sobrenatural los actos de todas ellas, aun los de la fe y la esperanza, que sin ella serían *informes* a pesar de conservar su propia forma específica. Escuchemos las palabras mismas de Santo Tomás:

> «En las realidades morales, la forma de un acto viene principalmente de su fin: la razón de ello estriba en que el principio de los actos morales es *la voluntad*, cuyo objeto y cuya forma, por así decirlo, es el fin. Ahora bien: la forma de un acto sigue siempre la forma del agente que produce ese acto. Es preciso, pues, que, en moral, lo que da a un acto su ordenación al fin le dé también su forma. Ahora bien: está bien claro, después de lo que acaba de decirse (en el artículo precedente), que la caridad ordena los actos de todas las demás virtudes a su último fin. Y en esto da ella *forma* a los actos de todas las demás virtudes, y, por consiguiente, se dice que es *forma de las demás virtudes*, ya que no se habla de virtudes más que por relación a actos formados»[30].

[28] II-II,184,3.

[29] Cf. II-II,23,8.—Al decir que la caridad es la *forma* de todas las virtudes, no queremos decir que sea la forma *intrínseca y esencial* (como imaginaron Durando y algunos escotistas), sino tan sólo la forma *extrínseca y accidental*, como enseña Santo Tomás (*effective*, dice en el ad 1 de este artículo). Podemos distinguir en las virtudes infusas tres principios informativos diferentes: uno *radical*, que es la gracia habitual o santificante, que es como la raíz de todos los demás hábitos infusos; otro *esencial* o *intrínseco*, que es la forma específica propia y determinada de cada virtud en particular; y otro *extrínseco* o *accidental*, que es la caridad, que las ordena y orienta al fin sobrenatural. Sólo en este tercer sentido se dice que la caridad es la forma de todas las demás virtudes.

[30] II-II,23,8.

Ahora bien: ¿de qué manera la caridad ejerce este *imperio* sobre las demás virtudes infusas en orden al fin sobrenatural? ¿Es un mero empuje *exterior*, como desde fuera, o les comunica intrínsecamente algo de su propia virtualidad?

Desde luego hay que rechazar la doctrina que hace de la caridad la forma intrínseca y *esencial* de todas las demás virtudes. Es imposible que lo sea, ya que entonces todas las virtudes serían *esencialmente* una sola con la caridad, si no queremos admitir el absurdo de que una misma virtud tuviera *dos formas sustanciales* distintas [31]. Pero tampoco hay que pensar que el impulso de la caridad hacia el fin sobrenatural sea puramente *exterior* al acto de las demás virtudes. En virtud de este impulso se deriva de la caridad y se recibe pasivamente en los actos de las demás virtudes *un modo real e intrínseco*, por el cual tanto esos mismos actos como las virtudes de donde brotan [32] se perfeccionan y dignifican [33].

Claro que, si no hubiera materia dirigible al fin, la forma directora no tendría nada que informar y no podría ejercitarse en cuanto tal. La caridad tendría que limitarse única y exclusivamente a su propio acto. Por consiguiente, hay que concluir que la perfección cristiana no es una forma simple, sino una *plenitud moral*, constituida principalmente por el acto de la caridad y secundariamente por los actos preceptuados de las demás virtudes infusas bajo el impulso de la caridad, que las orienta y dirige al fin último sobrenatural.

Sentadas estas premisas, ya podemos establecer una nueva interesantísima conclusión.

Conclusión 3.ª: La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal.

150. Dos partes tiene esta nueva conclusión, que vamos a examinar por separado.

PRIMERA.—La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito.

[31] «La caridad—dice expresamente Santo Tomás—se dice que es forma de las demás virtudes no ejemplar o esencialmente, sino *eficientemente*, en cuanto impone a todas la forma del modo que hemos dicho» (II-II,23,8 ad 1). Y Cayetano comenta profundamente: «La caridad no informa *eficientemente* tan sólo en cuanto impera y ordena, ya que esto es común a todo el que impera y ordena; sino en cuanto que *la participación pasiva de su imperio y ordenación es como la forma que constituye a los actos de las demás virtudes en su propio ser de virtud (in esse virtuoso simpliciter)*» (ibid.).

[32] La caridad, en efecto, no informa tan sólo el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito*: «Caritas non solum actum fidei, sed ipsa fidem informat», dice expresamente Santo Tomás en *De veritate* (14,5 ad 9). Propiamente informa el *acto*; pero por derivación *(ex consequenti)* informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo*.

[33] Véase cómo lo explican los insignes SALMANTICENSES: «Cuando algún acto alcanza algún determinado fin, no puede dejar de decir un verdadero orden o inclinación real a tal fin. Luego, cuando el acto de una virtud inferior se ordena al fin de la caridad y lo alcanza, no puede dejar de importar un verdadero orden y real inclinación a tal fin; y como quiera que este orden no conviene al acto de la virtud inferior por su propia razón específica (o sea, por parte de la virtud próxima que lo produce), es necesario que le sobrevenga por influjo de la caridad imperante, a la que pertenece, de suyo, alcanzar aquel fin...

Además, el acto de la virtud inferior consigue el valor adecuado para merecer la vida eterna *de condigno* por razón del orden a Dios, fin último, que le sobreviene de la caridad imperante. Pero este valor no es un ente de razón, ni una mera denominación extrínseca, sino algo muy concreto y real; luego el orden que el acto de la virtud inferior recibe de la moción de la caridad con relación al último fin es también algo muy concreto y real; y como tal orden no pertenece a la especie propia de dicho acto, síguese que es *algo que se le ha añadido intrínsecamente*» *(De caritate* d.7 n.49*)*.

Prescindimos aquí de la tan debatida cuestión de si los hábiles infusos crecen tan sólo por el acto más intenso o también por los actos remisos. Según Santo Tomás, es evidente que sólo crecen por el acto más intenso; lo afirma expresamente con relación a la caridad [34]. Pero aun en la sentencia contraria nuestra conclusión resulta absolutamente verdadera; porque si cualquier acto de caridad es capaz de aumentar el hábito de la misma, *a fortiori* lo aumentarán los actos más intensos. Y como ya hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad, es cosa obvia que, a medida que esta virtud produzca su acto elícito con mayor intensidad, se producirá un mayor desarrollo e incremento de la misma perfección cristiana. En este sentido es certísimo que el grado de santidad coincide con el grado del amor. A mayor amor de Dios y del prójimo corresponde siempre un mayor grado de santidad.

Pero, aparte de su acto elícito, que constituye la quintaesencia de la perfección cristiana, la caridad, como forma de todas las demás virtudes, debe imperar y ordenar los actos de todas ellas al último fin sobrenatural. Por eso hay que añadir la segunda parte de nuestra conclusión, que suena así:

SEGUNDA.—La perfección cristiana será tanto mayor cuanto la caridad impere el acto de las demás virtudes infusas de una manera más intensa, actual y universal.

a) *De una manera más intensa.*—Es una simple aplicación y corolario de la doctrina que acabamos de sentar con relación al acto elícito de la misma caridad.

b) *Más actual.*—Tanto si se requiere para el mérito de algún acto sobrenatural el influjo *virtual* de la caridad como si basta el simplemente *habitual*—cuestión discutida entre los teólogos—, es evidente y admitido por todos que la influencia más perfecta y acabada es la *actual.* De donde, a medida que el influjo imperante de la caridad sobre las demás virtudes sea más *actual*, tanto más perfectos serán los actos elícitos de esas virtudes, ya que el motivo de la caridad es más perfecto y meritorio que el de todas las demás virtudes. Hay un abismo—en orden a su perfección sobrenatural—entre un acto, v.gr., de humildad puesto únicamente por el motivo propio y específico de esa virtud y ese mismo acto puesto *por amor a Dios*, motivo perfectísimo de la caridad.

c) *Más universal.*—Nunca será posible que el influjo *actual* de la caridad recaiga sobre *todos* los actos humanos de un hombre viador. El concilio de Trento definió que nadie puede evitar absolutamente todos los pecados veniales durante toda su vida a no ser por un especial privilegio, que no parece haber sido concedido a nadie fuera de la Santísima Virgen [35]. Luego no cabe duda que se producirán algunos actos—esos pecados veniales—que de ninguna manera serán informados por la caridad *actual* (aunque sí por la habitual). Pero, a medida que los actos informados o imperados por ella sean más numerosos y se extiendan a mayor número de virtudes, la perfección integral de la vida cristiana se irá incrementando y perfeccionando cada vez más.

[34] «No por cualquier acto de caridad aumenta la misma caridad; si bien cualquier acto de caridad *dispone* para el aumento de la misma; en cuanto que por un acto de caridad el hombre se hace más pronto a seguir obrando por caridad; y, creciendo esta habilidad y prontitud, el hombre prorrumpe en un *acto más ferviente de amor* por el cual se esfuerza a crecer en caridad: *y entonces aumenta de hecho la caridad*» (II-II,24,6).

[35] Cf. D 833.

Conclusión 4.ª: La perfección de la vida cristiana se identifica con la perfección del doble acto de caridad; pero primariamente con relación a Dios, y secundariamente con relación al prójimo.

151. Es elemental en teología que no hay más que una sola virtud, un solo hábito infuso de caridad, con el cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo y a nosotros mismos por Dios [36]. Todos los actos procedentes de la caridad, cualquiera que sea el término donde recaigan, se especifican por un mismo objeto o motivo formal, a saber: la bondad infinita de Dios en sí misma considerada. Ya sea que amemos directamente a Dios en sí mismo, ya que amemos directamente al prójimo o a nosotros mismos, si se trata de verdadero amor de caridad, siempre el motivo formal es el mismo: la infinita bondad de Dios. No se puede dar verdadera caridad hacia el prójimo o hacia nosotros mismos si no procede del motivo sobrenatural del amor a Dios; y es preciso distinguir bien este acto formal de caridad de cualquier inclinación hacia el servicio del prójimo nacida de una compasión puramente humana o de cualquier otra forma de amor producida por algún motivo puramente natural.

Siendo esto así, es evidente que el crecimiento del hábito infuso de la caridad determinará una mayor capacidad con relación a su doble acto. No se puede aumentar en el alma la capacidad de amar a Dios sin que se aumente correlativamente, y en el mismo grado, la capacidad de amar al prójimo. Esta verdad constituye el argumento central de la sublime epístola primera del apóstol San Juan, donde se pone de manifiesto la íntima conexión e inseparabilidad de ambos amores.

Sin embargo, en el ejercicio del amor hay un orden y jerarquía exigidos por la naturaleza misma de las cosas. En virtud de ese orden, la perfección de la caridad consiste *primariamente* en el amor de Dios, infinitamente amable por sí mismo, y *secundariamente* en el amor del prójimo y de nosotros mismos por Dios. Y aun entre nosotros mismos y el prójimo hay que establecer un orden, que se toma de la mayor o menor relación con Dios de los bienes de que se participa. Y así hay que amar antes el bien espiritual propio que el bien espiritual del prójimo, pero hay que amar más el bien espiritual del prójimo que nuestro propio bien corporal.

La razón de esta jerarquía o escala de valores es porque—como explica Santo Tomás—a Dios se le ama como *principio* del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre se ama a sí mismo con amor de caridad en cuanto que *participa directamente* de ese mismo bien, y al prójimo se le ama con ese mismo amor en cuanto *socio y copartícipe* de ese bien. Luego es evidente que hay que amar en primer lugar a Dios, que es el manantial y la fuente de ese bien; en segundo lugar, a nosotros mismos, que participamos *directamente* de él; y, por último, al prójimo, que es nuestro socio y compañero en la participación de ese bien [37]. Pero como el cuerpo participa de la bienaventuranza únicamente por cierta *redundancia* del alma, síguese que, en cuanto a la participación de esa bienaventuranza, está más próximo a nuestra alma el alma del prójimo que nuestro mismo cuerpo; de donde hay que anteponer el bien espiritual del prójimo a nuestro propio bien corporal [38].

[36] II-II,23,5; 25,12; 26,1-4.
[37] II-II,26,4. Cf. 184,3.
[38] II-II,26,5.

Conclusión 5.ª: La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad afectiva y efectiva; primariamente de la afectiva, y secundariamente de la efectiva.

152. Es preciso, ante todo, distinguir cuidadosamente ambas maneras de ejercitar la caridad. He aquí cómo lo explica San Francisco de Sales:

«Dos son los principales ejercicios de nuestro amor a Dios: uno *afectivo* y otro *efectivo o activo*, como dice San Bernardo. Por el primero nos aficionamos a Dios y a todo lo que a El place; por el segundo servimos a Dios y hacemos lo que El ordena. Aquél nos une a la bondad de Dios, éste nos hace cumplir su voluntad. El uno nos llena de complacencia, de benevolencia, de aspiraciones, de deseos, de suspiros, de ardores espirituales, de tal modo que nuestro espíritu se infunde en Dios y se mezcla con El; el otro pone en nosotros el firme propósito, el ánimo decidido y la inquebrantable obediencia para cumplir los mandatos de su voluntad divina y para sufrir, aceptar, aprobar y abrazar todo cuanto proviene de su beneplácito. El uno hace que nos complazcamos en Dios; el otro, que le agrademos» [39].

Ahora bien: presupuesto lo que hemos sentado más arriba de que la perfección cristiana será tanto mayor a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal, es evidente que la perfección depende primariamente de la caridad *afectiva*, y sólo secundariamente de la *efectiva*. Porque:

a) Sin la influencia de la caridad informando de algún modo el alma, los actos internos o externos de cualquier virtud *adquirida*, por muy perfectos que sean en su género, no tienen ningún valor sobrenatural, no sirven para nada en orden a la vida eterna.

b) Los actos sobrenaturales procedentes de cualquier virtud *infusa* realizados con un afecto de caridad débil y remiso tienen un valor meritorio igualmente débil y remiso por muy duros y penosos que puedan ser en sí mismos. No olvidemos que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor dificultad de un acto no añade *per se* ningún valor al mérito *esencial* del mismo—que depende exclusivamente del grado de caridad con que se hace—, aunque puede añadirle *per accidens* por el mayor ímpetu de caridad que ordinariamente llevará consigo [40].

c) En cambio, los actos de cualquier virtud infusa, por muy fáciles y sencillos que sean en sí mismos, realizados con un afecto de caridad intensísima, tienen un gran valor meritorio y son de altísima perfección. De este modo, la más pequeña acción de Cristo, el simple cocinar y barrer la casita de Nazaret realizado por María, tenía un valor incomparablemente superior al martirio de cualquier santo.

d) Esto mismo se desprende del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en el acto propio o elícito de la misma caridad (caridad afectiva) y sólo *integralmente* en los actos de las demás virtudes *imperados* por la caridad (caridad efectiva).

Todo esto de suyo o *en el orden objetivo*.

Sin embargo, *subjetivamente*, la perfección del amor divino se manifiesta

39 SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* 6,1.

40 «Importa más para el mérito y la virtud lo *bueno* que lo *difícil*. No siempre lo más difícil es más meritorio; es preciso que sea también lo mejor» (II-II,27,8 ad 3; cf. III *Sent.* d.30 a.3 et 4 ad 3; *De virtutibus* 2,8 ad 4).

mejor en el ejercicio de la caridad *efectiva*, o sea, en la práctica por amor de Dios de las virtudes cristianas, sobre todo si hay que superar para ello grandes dificultades, tentaciones o trabajos. El amor afectivo, aunque más excelente de suyo, se presta a grandes ilusiones y falsificaciones. Es muy fácil decirle a Dios que le amamos con todas nuestras fuerzas, que desearíamos ser mártires, etc., etc., sin perjuicio de faltar inmediatamente al silencio—que cuesta bastante menos que el martirio—o de mantener, con una terquedad ribeteada de amor propio, un punto de vista incompatible con aquella plenitud del amor tan rotundamente formulada. En cambio, la legitimidad de nuestro amor a Dios se hace mucho menos sospechosa cuando nos impulsa a practicar callada y perseverantemente, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, el penoso y monótono deber de cada día. El mismo Cristo nos enseña que por sus frutos se conoce el árbol (Mt 7, 15-20) y que no entrarán en el cielo los que se limiten a decir: «¡Señor, Señor!», sino los que cumplan la voluntad de su Padre celestial (Mt 7,21). Y esto mismo pone de manifiesto en la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32).

Conclusión 6.ª: Para su plena expansión y desarrollo, tal como lo exige la perfección cristiana, la caridad necesita ser perfeccionada por el don de sabiduría.

153. Es una sencilla aplicación de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas. Como ya vimos, sin la influencia de los dones, las virtudes infusas actúan según las reglas de la simple razón natural iluminada por la fe, o sea a nuestro pobre *modo humano*. Ahora bien: siendo en sí mismas hábitos sobrenaturales y divinos, las virtudes infusas están reclamando, por su misma naturaleza, un ejercicio al *modo divino o sobrehumano*, que es la atmósfera y ambiente que les corresponde por derecho propio en su calidad de hábitos sobrenaturales. Mientras los dones del Espíritu Santo no les proporcionen ese *modo divino* que les caracteriza a ellos, y de que carecen las virtudes infusas abandonadas a sí mismas[41] (por la necesidad en que se encuentran de someterse al control y regla de la simple razón natural iluminada por la fe), es completamente imposible que alcancen su plena expansión y desarrollo.

Y esto que ocurre con todas las virtudes infusas, de una manera especialísima afecta a la caridad. Porque, siendo una virtud perfectísima, la más divina y excelente de todas, está reclamando con imperiosa exigencia la atmósfera divina de los dones del Espíritu Santo para dar de sí todo lo que ella puede dar. La regla de la pobre razón humana, aunque sea iluminada por la fe, es del todo insuficiente para darle esa modalidad divina. Porque la razón natural en sí misma está a infinita distancia del orden sobrenatural y es absolutamente impotente, no ya para *producirlo*—lo que es absurdo y herético—, pero ni siquiera para exigirlo o reclamarlo en modo alguno[42]. Y aun elevada el alma al orden sobrenatural por la gracia e iluminada la razón natural por las luces de la fe, todavía el ejercicio de las virtudes infusas se realiza al *modo humano*, bajo la regla y control de la propia razón humana, que, actuando (bajo la moción ordinaria de la gracia) como causa motora del hábito virtuoso, tiene que imprimirle forzosamente su propia *modalidad humana*. Para que se produzca la *modalidad divina* que reclama la caridad es preciso que la razón humana, bajo la moción del

[41] Tal es la doctrina expresa de Santo Tomás. Recuérdese, por ejemplo, el siguiente texto, tan claro y expresivo: «Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*» (III *Sent*. d.34 q.1 a.1).

[42] Cf. la doctrina de la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos (D 101s 126s 174s).

Espíritu Santo por medio de sus dones, deje de ser *regla y causa motora del hábito* para convertirse en *sujeto pasivo o receptor* que reciba dócilmente y deje actuar sin resistencia, en toda su limpieza e integridad, la *modalidad divina de los dones* que procede de la regla y el motor a que se ajustan, que no es otro que el Espíritu Santo mismo. Sólo bajo la influencia del don de entendimiento, que sin destruir la fe—porque no se trata todavía de la visión beatífica—le da una penetración y profundidad intensísimas en los misterios sobrenaturales *(quasi intus legere)* [43], y, sobre todo, bajo el don de sabiduría, que le hace saborear las cosas divinas por cierta misteriosa connaturalidad y simpatía—*per quandam connaturalitatem* [44]—, alcanzará la caridad su plena expansión y desarrollo en la medida que requiere y exige la perfección cristiana.

De donde se sigue, como corolario inevitable, la necesidad de la mística para la perfección cristiana, toda vez que la característica esencial del *estado místico* consiste precisamente—como admiten todas las escuelas—en la actuación y predominio de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. No se da ni puede darse una perfección o santidad puramente *ascética* a base del ejercicio al modo humano de las virtudes infusas. Es preciso que esa modalidad humana sea sustituida por la divina de los dones; y esto es mística en el sentido riguroso y técnico de la palabra.

Conclusión 7.ª: La caridad puede crecer indefinidamente en el hombre viador; por consiguiente, la perfección cristiana no puede encontrar un límite infranqueable en esta vida.

154. De tres maneras—dice Santo Tomás al pasar a la demostración de esta tesis [45]—puede tener término el aumento de una forma. La primera es por parte de la misma forma, cuando tiene una capacidad limitada, más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es por parte del agente, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y en tercer lugar por parte del sujeto mismo, cuando no es susceptible de una perfección mayor.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida. No por parte de la misma caridad, ya que en su propia razón específica no es otra cosa que una participación de la caridad infinita, que es el Espíritu Santo mismo. Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios, cuyo poder es infinito y, por lo mismo, inagotable. Ni, finalmente, por parte del sujeto donde reside la caridad—la voluntad humana—, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es también inagotable, y así, a medida que la caridad va creciendo, crece también la capacidad del alma para un crecimiento posterior. Luego la caridad no encuentra límite alguno en su desarrollo mientras permanezcamos en este mundo, y puede, por lo mismo, crecer indefinidamente [46].

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado ya a su término, y, en el momento mismo de su entrada en el cielo, su grado de caridad que-

43 II-II,8,1.
44 II-II,45,2.
45 II-II,24,7.
46 Esta doctrina de Santo Tomás fue proclamada por la Iglesia en el concilio de Viena contra los errores de begardos y beguinas (D 471).

dará completamente fijo de acuerdo con la intensidad alcanzada hasta el último momento de su permanencia en la tierra. Es evidente, desde luego, que aun en el cielo podría la caridad crecer indefinidamente por parte de los tres capítulos que acabamos de examinar, ya que allí no se cambia la naturaleza misma de la caridad, ni disminuye el poder de Dios, ni la potencia obediencial de la criatura en manos de Dios; pero sabemos ciertamente que no crecerá más por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios y haberse terminado el tiempo de merecer [47].

Examinadas las relaciones entre la caridad y las demás virtudes infusas en orden a la perfección y algunas de las principales cuestiones complementarias, veamos, finalmente, el papel que corresponde a los *consejos*. Esto acabará de darnos el concepto integral de la perfección cristiana.

Conclusión 8.ª: La perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos; y secundaria e instrumentalmente, en los consejos.

155. Santo Tomás dedica un hermoso artículo a esta cuestión [48]. Y para demostrarla, invoca en el argumento *sed contra* la autoridad de la Sagrada Escritura. En el Deuteronomio (6,5) se nos dice: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»; y en el Levítico (19,18) se añade: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». De estos dos preceptos dice el Señor que pende toda la Ley y los Profetas (Mt 22,40). Luego la perfección de la caridad, en la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

En el cuerpo del artículo insiste en el mismo argumento en orden a la caridad. Sabemos ya que la perfección cristiana consiste *per se* y esencialmente en la caridad; principalmente en el amor de Dios, y secundariamente en el amor del prójimo. Pero tanto el amor de Dios como el del prójimo constituyen precisamente el primero y el mayor de todos los mandamientos; luego la perfección cristiana consiste esencialmente en los *preceptos*.

El Doctor Angélico se fija a continuación en la forma en que se nos intima ese precepto fundamental: «Amarás al Señor tu Dios *con todo tu corazón*... y al prójimo *como a ti mismo*». Ahora bien: «todo» y «perfecto» son una misma cosa según el Filósofo; y cada uno se ama a sí mismo en grado máximo. De donde concluye Santo Tomás que el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto *en determinada medida*, de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo, sino que cae universalmente bajo precepto *el amor en toda su latitud*. Hasta el punto de que, como dice San Agustín, la misma perfección de la patria no se excluye de ese precepto [49]. Y lo confirma con la autoridad de San Pablo: «el fin del Evangelio es la caridad» (1 Tim 1,5); y es evidente que en el fin no se pone medida alguna, sino sólo en los medios para alcanzarlo, así como el médico no pone medida a la salud que quiere darle al enfermo, sino sólo a las medicinas para alcanzarla.

A continuación prueba Santo Tomás que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos—dice—se ordenan, como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta. Porque los

[47] Tal es la sentencia unánime de los teólogos de todas las escuelas. No hay sobre esto ninguna definición expresa de la Iglesia, pero es una verdad claramente enseñada por su Magisterio ordinario, repetida por los Santos Padres e incorporada definitivamente a la teología por todas las escuelas. Cf. I,62,9.

[48] II-II,184,3.

[49] Cf. el ad 2 de este mismo artículo.

preceptos se ordenan a remover las cosas *contrarias* a la caridad, en unión con las cuales no podría existir, y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio *fácil* y *expedito* de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son *esenciales* para la perfección cristiana, sino tan sólo *instrumentos* excelentes para mejor llegar a ella.

De esta magnífica doctrina, con frecuencia tan olvidada, se deducen graves consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la obligatoriedad de la perfección cristiana para todos los cristianos. Porque es evidente que, si la perfección consiste principalmente en los *preceptos*, como quiera que no está exento de ellos absolutamente ningún cristiano, síguese que todos ellos —cualquiera que sea su estado y condición— están *obligados* a aspirar a la perfección. No se trata de un consejo, sino de un *precepto;* luego obliga a todos.

Los *consejos* son los que no nos obligan a todos. Nadie está estrictamente obligado a abrazar la vida religiosa, donde se practican de una manera oficial y como profesionalmente los *consejos evangélicos*. También los no religiosos pueden y deben santificarse con el cumplimiento estricto de los *preceptos* y con la práctica afectiva de los consejos, o sea con el *espíritu* de los mismos. Porque es preciso distinguir entre la práctica *efectiva o material* de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), que no es universalmente obligatoria, y la práctica *afectiva*, o sea del *espíritu de los consejos*, que obliga absolutamente a todos. La primera suele sancionarse con los votos públicos (estado religioso); la segunda afecta a todos los cristianos, cualquiera que sea su estado o condición de vida. Nadie está obligado a hacer voto de pobreza, de obediencia o de castidad, pero todos lo estamos a practicar esas tres virtudes en la medida y grado compatible con el estado de vida de cada uno en particular.

Y es preciso tener en cuenta, además, que al margen de esos consejos evangélicos existen otros muchos *consejos particulares* o privados, procedentes de inspiraciones interiores del Espíritu Santo, acerca de obras de supererogación (v.gr., más oración, más espíritu de sacrificio, mayor desprendimiento de todas las cosas de la tierra, etc., etc.), que, sin constituir propiamente un verdadero precepto, representan una invitación particular, una manifestación concreta de la voluntad de Dios sobre un alma determinada, que no puede descuidarse sin cometer una verdadera *infidelidad a la gracia*, difícilmente conciliable con el concepto completo e integral de la perfección cristiana.

Recojamos ahora, en resumen esquemático, todo cuanto acabamos de decir sobre el papel de la caridad, de las demás virtudes y de los consejos en orden a la perfección cristiana.

La perfección cristiana puede considerarse de dos maneras:

- *Habitual (en cuanto al ser)*..
  - *Radicalmente*........ Simple posesión de la gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
  - Simpliciter *Propiamente*. Desarrollo eminente de la gracia, virtudes y dones *en cuanto hábitos.*
- *Actual (en cuanto al obrar)*.....
  - *Primaria y esencialmente: en los preceptos*......
    - *Especial o formalmente*.. En los actos de *caridad* (sin tasa ni medida).....
      - Para con Dios.
      - Para con el prójimo.
    - *Materialmente*........ En los actos *preceptuados* de las demás virtudes, en cuanto *imperados* por la caridad.
  - *Secundaria e instrumentalmente: en los consejos*.....
    - *Evangélicos*..
      - Pobreza.
      - Obediencia.
      - Castidad.
    - *Particulares*.. Inspiraciones interiores del Espíritu Santo acerca de obras de supererogación.

3. Obligatoriedad de la perfección cristiana

En realidad, esta cuestión ya está resuelta en la tesis anterior, de la que no es más que una consecuencia inevitable. Si la perfección cristiana no consiste en los consejos, sino en los *preceptos*, síguese que es obligatoria para todos, ya que los preceptos obligan absolutamente a todos. Pero es conveniente examinar más despacio todo esto y completar la visión de conjunto con detalles complementarios y cuestiones secundarias, que ayudan a la mejor inteligencia de lo fundamental.

A) Sentido y prueba de la obligatoriedad general

156. Formulemos ante todo la tesis que hemos de demostrar.

Tesis: Todos los cristianos están obligados a aspirar a la perfección cristiana.

Sentido.—*a)* Decimos todos los cristianos para significar que la obligación de aspirar a la perfección no es privativa tan sólo de los sacerdotes y religiosos. Ellos estarán obligados *a fortiori* por la ordenación sacerdotal o la profesión religiosa, pero la obligación fundamental arranca de la naturaleza misma de la gracia, recibida en forma de *germen* con las aguas del bautismo, lo cual lleva consigo la exigencia de su crecimiento y desarrollo.

Se trata, pues, de una obligación común a todos los cristianos por el hecho mismo de estar bautizados en Cristo.

b) ... ESTÁN OBLIGADOS...—No se trata de una simple invitación, sino de una verdadera *obligación,* aunque en grados diferentes, como veremos más adelante al distinguir entre sacerdotes, religiosos y seglares.

c) ... A ASPIRAR...—No se trata, en efecto, de que estemos obligados a ser perfectos ya *en acto* al comienzo de la vida cristiana o en un momento determinado de la misma, sino tan sólo a *aspirar* positivamente a ella como a un *fin* que nos proponemos seriamente alcanzar algún día.

d) .... A LA PERFECCIÓN CRISTIANA.—No se trata de la perfección *radical* o en acto primero, que se reduce a la simple permanencia en el estado de gracia, sino a la perfección *simpliciter,* o en acto segundo, que supone un desarrollo *eminente* de todo nuestro organismo sobrenatural, formado por la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Esto supuesto, vamos a la prueba de la tesis.

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA.—Escuchemos en primer lugar al mismo Verbo encarnado: «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

Estas palabras las pronunció Cristo en el sermón de la Montaña dirigiéndose a *todos* los hombres. Esta ha sido la interpretación unánime de los Santos Padres.

Los apóstoles insisten en el mandato de su divino Maestro. San Pablo dice que Dios nos ha elegido en Cristo «para que fuésemos santos e inmaculados ante El» [50]; que es preciso que nos esforcemos «hasta que *todos* alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual *varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo*» [51], ya que la voluntad de Dios es que nos santifiquemos todos: «La voluntad de Dios es vuestra santificación» [52]. San Pedro quiere que seamos santos en todo, a imitación de Dios, que es santo: «Sed santos en todo, porque escrito está: 'Sed santos, porque santo soy yo'» [53]. Y el vidente del Apocalipsis quiere que nadie se considere tan perfecto que no deba serlo más: «El justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más» [54].

2.º LOS SANTOS PADRES.—La Tradición confirma esta doctrina. Sería cosa fácil multiplicar los textos. El famoso aforismo tantas veces citado por los Padres «en el camino de Dios el no ir adelante es volver atrás» expresa claramente la necesidad de ir siempre adelante en el camino de la perfección cristiana, so pena de volver atrás y comprometer nuestra misma salvación.

[50] Eph 1,4.
[51] Eph 4,13.
[52] 1 Thess 4,3.
[53] 1 Petr 1,15-16.—Cf. Lev 11,44; 19,2 y 20,7.
[54] Apoc 22,11.

3.º El Magisterio de la Iglesia.—Su Santidad el Papa Pío XI, en su encíclica del 26 de enero de 1923 sobre San Francisco de Sales, dice expresamente:

«Ni nadie juzgue que esto obliga únicamente a unos pocos selectísimos y que a los demás se les permite permanecer en un grado inferior de virtud. Están obligados a esta ley *absolutamente todos sin excepción*» [55].

Pero ha sido el concilio Vaticano II quien ha proclamado con insistencia y claridad meridiana la doctrina de la vocación universal a la santidad y, por consiguiente, la obligación que incumbe a todos los cristianos de tender eficazmente a conseguirla. He aquí algunos textos de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* [56]:

«Es, pues, completamente claro que *todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad,* y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección *empeñen los fieles las fuerzas recibidas, según la medida de la donación de Cristo...*» (n.40).

«Quedan, pues, invitados y aun *obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado.* Estén todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas contrario al espíritu de pobreza evangélica les impida la prosecución de la caridad perfecta. Acordándose de la advertencia del Apóstol: 'Los que usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan' (cf. 1 Cor 7,31)» (n.42).

«*Todos los fieles, de cualquier condición y estado,* fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, *son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre*» (n.11).

Es imposible hablar más claro y con más apremiante insistencia.

4.º La razón teológica.—Al razonar Santo Tomás la doctrina de que la perfección consiste en los *preceptos*—que es del todo equivalente a la de su obligatoriedad—, se fija en que la caridad con todos sus grados y con todos sus modos (incluso el de la patria) es de precepto para todo el mundo. La caridad no se nos ha preceptuado solamente hasta un determinado límite o grado, más allá del cual pase a ser cosa de consejo, sino *en toda su extensión y latitud: «ex toto* corde tuo, et *ex tota* anima tua, et *ex tota* mente tua» (cf. Mt 22,37). Entre todos los valores espirituales, sólo la caridad tiene razón de fin. No solamente es ella el fin de los otros preceptos, que se nos dan únicamen-

[55] He aquí el texto latino del Papa: «Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. *Tenentur enim hac lege omnes, nullo excepto*» (Pío XI, encíclica *Rerum omnium:* AAS t.15 p.50).

[56] Cf. Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* BAC, 3.ª ed. (Madrid 1966).

te para cumplir mejor éste, sino que lo es incluso para nosotros mismos, ya que por ella nos unimos a Dios, que es nuestro fin último y nuestra perfección objetiva suprema. Ahora bien: cuando se trata del fin, no es posible señalar una determinada medida; y aquí menos que en cualquiera otra cosa por tratarse del fin supremo, que participa en cierto modo de la infinitud de Dios [57].

De aquí se deduce una consecuencia muy importante, capaz de resolver por sí sola las objeciones que contra esta doctrina podría suscitar una visión superficial del problema. La perfección de la caridad está preceptuada *como fin* al que hay que tender, no como *materia inmediata* que haya de ejercitarse en seguida [58]. La diferencia es enorme. Si la perfección de la caridad estuviese preceptuada como materia inmediata, todos los no perfectos estarían en pecado mortal (por la transgresión de un precepto *grave* como es el del amor). En cambio—como explica admirablemente Santo Tomás [59]—, estando preceptuada únicamente *como fin*, no es transgresor del precepto el que no ha logrado todavía su plena perfección, con tal de que camine hacia ella y posea la caridad al menos en su ínfimo grado, que consiste en no amar cosa alguna más que a Dios, ni contra Dios, ni tanto como a Dios. Sólo el que no ha alcanzado este grado ínfimo quebranta gravemente el precepto de la perfección.

Claro que es preciso no dar tampoco en el extremo contrario. Del hecho de que no se quebrante el precepto, con tal de poseer la perfección sustancial de la caridad en su grado ínfimo, no se sigue en modo alguno que no estemos obligados a *caminar* incesantemente hacia la plena perfección de la caridad, puesto que la finalidad del precepto se refiere a esta perfección plena, no ciertamente como *materia inmediata*, pero sí como fin al que hay que tender. De manera que el que de un modo consciente y deliberado tomase la determinación de no progresar más, contentándose con la perfección ínfima (simple estado de gracia), quebrantaría, sin duda alguna, el precepto de la perfección.

Ahora bien: ¿qué clase de pecado cometería el que así procediese? Depende de su estado y condición en el Cuerpo místico de Cristo. Vamos a precisarlo con exactitud al señalar la obligación *especial* que afecta al sacerdote y al religioso.

B) Obligatoriedad especial para el sacerdote y el religioso

157. Para resolver con acierto esta cuestión es preciso tener en cuenta los siguientes principios [60]:

1.º Todos los cristianos están obligados a amar a Dios sobre todas las cosas y, por consiguiente, a tender a la perfección al menos de una *manera general* con los medios a su alcance según su estado.

[57] II-II,184,3; cf. *Opusc.* 17 c.6; ibid., 16 c.1.
[58] Cf. Cayetano, *In II-II* q.184 a.3; Passerini, *De statibus in II-II p.184 a.3* n.70s, 106s, etcétera.
[59] II-II,184,3 ad 2.
[60] Garrigou-Lagrange, *De sanctificatione sacerdotum* c.1 a.1-3; Tanquerey, *Teología ascética* n.353-406.

2.º Además de esta obligación general, el religioso contrae otra *especial* en virtud de su misma profesión religiosa, que le obliga a tender a la *perfección propiamente dicha* por la práctica de los consejos evangélicos en la forma determinada por su regla y constituciones.

3.º El sacerdote secular, aunque no está constituido en estado canónico de perfección, está obligado, en virtud de su ordenación sacerdotal y de su oficio ministerial, a tender *a la perfección propiamente dicha*, en la que debe sobresalir más que el religioso no sacerdote [61].

Teniendo en cuenta estos principios, ya podemos contestar a la pregunta formulada más arriba acerca de la clase de pecado que cometería el que de una manera consciente y deliberada tomase la determinación de no perfeccionarse más. Si esa persona está consagrada a Dios mediante los votos religiosos, cometería indudablemente un verdadero pecado mortal. Lo dice expresamente San Alfonso de Ligorio [62] y es una consecuencia exigida por la naturaleza misma de las cosas, ya que con ello faltaría gravemente al *deber esencial* de su estado, que es precisamente el de aspirar y tender a la perfección [63].

Dígase lo mismo *mutatis mutandis* del sacerdote secular. También el sacerdote está *especialmente* obligado a tender a la perfección cristiana. No porque se encuentre *de iure* en un *estado de perfección* como el religioso, sino por la excelsa dignidad de las funciones sacerdotales, que exigen de él una santidad todavía más alta que la del simple religioso no sacerdote. Escuchemos a Santo Tomás:

«Para el digno ejercicio de las órdenes no basta una bondad cualquiera, sino que se requiere una bondad *eminente (bonitas excellens)*; para que así como aquellos que reciben el orden son puestos en un grado más alto que la multitud, así también sean superiores por su santidad» [64].

Esto con respecto a los seglares. Veamos ahora lo que dice con respecto a los religiosos no sacerdotes:

«Pero, si el religioso no tiene orden ninguna, es evidente que el clérigo es superior por lo que se refiere a la dignidad, ya que por la orden sagrada queda consagrado a los ministerios más dignos, en los que sirve al mismo Cristo en el sacramento del altar, *que exige una santidad interior mayor que la que exige el estado religioso*. Por eso dice Dionisio: «El orden monástico debe seguir a las órdenes sacerdotales y elevarse a las cosas divinas, imitándolas». Y así, en igualdad de circunstancias, es más grave el pecado del clérigo ordenado *in sacris* cuando hace algo en contra de la santidad que

[61] Cf. II-II,184,8.

[62] «*Peccat mortaliter* religiosus qui firmiter statuit non tendere ad perfectionem, vel nullo modo de ea curare» (*Theol. Moralis* 1,4 n.16).

[63] II-II,186,1 ad 3 et 4.—Cf. CIC cn.487 y 593.

[64] *Suppl.* 35,1 ad 3.

el pecado del simple religioso sin órdenes. Siempre queda, sin embargo, que el religioso no clérigo está obligado a las observancias regulares, a las que no están obligados los clérigos »[65].

Ahora bien: esto supuesto, es muy fácil establecer el argumento. Si el religioso lego que descuida gravemente su perfección peca *mortalmente*—como dice San Alfonso de Ligorio—y, en igualdad de condiciones, el sacerdote secular que falta a sus deberes («si aliquid contrarium sanctitati agat») peca *más gravemente* que el religioso lego, síguese que la transgresión del precepto de la perfección—si es una transgresión plena, consciente y deliberada—constituye para el sacerdote secular un verdadero pecado *mortal* [66].

Otra cosa es tratándose de seglares. También ellos están obligados a tender a la perfección cristiana, como hemos visto más arriba. Pero no en virtud de una obligación *especial*—como el religioso, en virtud de sus votos, o el sacerdote, en virtud de su ordenación—, sino únicamente por la obligación *general* contenida en el primer mandamiento del decálogo y en las exigencias de su bautismo. En virtud de estos principios, para que un seglar quede libre de una transgresión *grave* del precepto general basta con que posea la caridad en su grado ínfimo [67], poniendo los medios necesarios para no perderla y *sin despreciar* ni *excluir positivamente* la perfección cristiana [68], lo cual supone en la práctica *cierta tendencia* a la perfección y el ejercicio de ciertas obras supererogatorias [69]. Cosa que no bastaría al religioso o sacerdote, ya que ellos están obligados a la perfección no solamente por aquella obligación *general* común a todos los cristianos, sino también por una obligación *especial*, aunque procedente de diversos títulos: la profesión religiosa o la ordenación sacerdotal. La obligación *general* podrían cumplirla con esas disposiciones mínimas que hemos exigido a los seglares, pero faltarían evidentemente a la obligación *especial*, que les liga a la perfección en cuanto religiosos o sacerdotes.

[65] II-II,184,8.

[66] Nótese, sin embargo, que, según la sentencia más probable, tanto para el sacerdote como para el religioso, la obligación *especial* de tender a la perfección cristiana se identifica con la de cumplir *digna* y *santamente* los diversos deberes de la vida sacerdotal o religiosa, que de suyo son eficacísimos para llevarles a la cumbre de la perfección. En virtud del precepto de la perfección están obligados únicamente a cumplir esos deberes cada vez mejor, siguiendo el ritmo del desarrollo de la caridad, que debe crecer hasta la muerte, como enseña Santo Tomás (cf. II-II,24,7-8).

[67] Escuchemos a Santo Tomás explicando con admirable precisión esta doctrina: «Como lo que cae bajo precepto puede ser cumplido de diversas maneras, *no se quebranta el mandamiento por no cumplirlo del mejor modo*. La perfección del amor divino cae bajo precepto en toda su extensión, de suerte que no se excluye de él ni siquiera la perfección del cielo, como observa San Agustín. Pero el que llegue de cualquier manera a esa perfección, se libra de la transgresión del precepto. El *grado ínfimo* del amor de Dios consiste en no amar nada con más intensidad que a Dios, ni tanto como a El, ni contra El. Quien no tenga este grado de perfección, *no cumple el precepto en manera alguna*. Pero hay otro grado de amor perfecto —el del cielo—al que no se puede llegar en esta vida, como ya se ha dicho. Quien no lo tiene, es evidente que no quebranta el precepto. *Ni tampoco lo quebranta el que no llegue a los grados intermedios de la perfección, con tal de que llegue al ínfimo* (que consiste—como acaba de decir—en no amar nada con más intensidad objetiva que a Dios, ni tanto como a El, ni contra El) » (II-II,184,3 ad 2).

[68] Si la excluyese *positivamente* y *por desprecio*, es indudable que aun el seglar quebrantaría gravemente el precepto de la perfección cristiana (cf. II-II,186,2 ad 2).

[69] Es doctrina común, recogida por Suárez en las siguientes palabras: «Apenas puede moralmente acontecer que un hombre aun secular tenga el firme propósito de no pecar nunca mortalmente, sin que, por lo mismo, haga alguna obra de supererogación y tenga el propósito formal o virtual de hacerla» (cf. SUÁREZ, *De Religione* t.4 l.1 c.4 n.12).

Para redondear ahora un poco más la doctrina general sobre la obligatoriedad de la perfección para todos los cristianos, vamos a recoger algunas advertencias de Santo Tomás, esparcidas en diferentes lugares de sus obras acerca de la obligatoriedad de lo más perfecto para nosotros *hic et nunc.* Planteemos la cuestión en forma.

C) ¿Es obligatoria para todos la práctica de lo más perfecto en un momento determinado?

158. La cuestión es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Pero, recogiendo algunos principios esparcidos en diferentes lugares de sus obras, podemos reconstruir el pensamiento del Angélico Doctor [70]. He aquí esos principios:

1.º Contestando a una objeción, advierte en la *Suma Teológica* que quebrantaría el precepto del amor todo aquel que, satisfecho de poseer la perfección sustancial de la caridad en su grado ínfimo, *despreciase* sus grados superiores y su perfección total [71].

2.º Pero es poco todavía el simple no despreciar la perfección. Para cumplir plenamente el precepto es preciso *querer* llegar a ella. Escuchemos a Santo Tomás:

«La perfección de la caridad es doble. Hay una perfección *externa,* que consiste en actos exteriores como signo de las disposiciones interiores, por ejemplo, la virginidad y la pobreza voluntarias, y a esta perfección (que es la materia propia de los *consejos)* no están todos obligados. Pero hay una perfección *interna* de la caridad, que consiste en el amor interior de Dios y del prójimo...; y a esta perfección están todos obligados *a tender* aunque no la posean actualmente todavía. En efecto: *si alguno no quisiese ya amar a Dios más de lo que le ama, de ninguna manera cumpliría el precepto de la caridad»* [72].

3.º ¿Será, pues, obligatorio aspirar siempre a lo más perfecto y practicarlo en realidad? Veamos la respuesta del Angélico Doctor:

«Hay que distinguir. El bien mejor puede considerarse como *materia de acción* o como *objeto de amor.* No estamos obligados al bien mejor en el plano de la acción, pero sí lo estamos en el plano del amor. La razón es muy sencilla. Toda regla de acción quiere una materia *determinada* y *precisa.* Pero si alguien estuviese obligado a *practicar* el bien mejor, estaría obligado a lo indeterminado. Luego en lo que se refiere a los *actos exteriores,* como no podemos estar obligados a lo indeterminado, no lo estamos tam-

[70] Cf. P. Lemonnyer, O.P., en la traducción francesa de la *Suma Teológica,* tomo *La vie humaine* p.550s; y P. I. G. Menéndez-Reigada, O.P., en *De dirección espiritual* p.157s.
[71] II-II,186,2 ad 2.
[72] Cf. S.Thom., *In Epist. ad Hebraeos* 6,1.

poco al bien mejor. Por el contrario, *en el plano del amor* estamos obligados al bien mejor en toda su extensión»[73].

Como se ve, vamos avanzando poco a poco. En la primera cita, Santo Tomás nos advertía que no se puede *despreciar* la perfección; en la segunda, que hay que *desearla*, y en la tercera, que hay que *amar* el bien mejor.

Pero ¿quedará reducido todo a esto? La aspiración a lo más perfecto, ¿se limitará a una simple tendencia afectiva y sentimental, a un puro romanticismo «en el plano del amor», a un «quisiera», sin llegar jamás al «quiero» enérgico y rotundo? Oigamos nuevamente a Santo Tomás:

«No puede llamarse perfecta la voluntad si no es tal que, presentándose la ocasión oportuna, se reduzca al acto. Pero, si no se presenta la ocasión, el defecto de la perfección que provendría del acto exterior es *simpliciter* involuntario, con tal que la voluntad esté firmemente dispuesta a obrar si pudiera»[74].

Este principio luminosísimo de Santo Tomás nos da la clave definitiva para la verdadera solución del problema que hemos planteado. La voluntad interior no es verdadera voluntad si, llegada la ocasión oportuna, no se traduce en obras. Por consiguiente, mal podrá decir uno que ama interiormente el bien mejor o lo más perfecto si, llegado el caso de poderlo oportunamente practicar, se abstiene de hacerlo sin motivo razonable. La razón alegada por Santo Tomás para probar que no nos obliga lo más perfecto *en el plano de la acción* es—como hemos visto—la de que nadie está obligado a lo incierto e indeterminado. ¡Son tantas las cosas que podríamos hacer en cada instante más perfectas de suyo que la que de hecho estamos haciendo! Pues por lo mismo que son tantas, tan inciertas y tan indeterminadas, no pueden obligarnos en la práctica ni hay culpa alguna en omitirlas, empleando ese tiempo en una acción en sí misma menos perfecta. Pero he aquí que, de momento, se nos presenta un bien mejor desprovisto totalmente de su incertidumbre e indeterminación. Habida cuenta de todas las circunstancias de lugar, tiempo, condición del sujeto, obligaciones del propio estado, etc., se nos presenta francamente como hacedero y como lo mejor para nosotros en un momento dado: *hic et nunc*. En este caso ya no se trata de lo más perfecto *objetiva o materialmente*, que es algo indeterminado e incierto, sino de lo más perfecto *subjetiva o formalmente*, que es ya del todo determinado y concreto. Presentándose lo

[73] S.THOM., *In Evang. Matthaei* 19,12.

[74] I-II,20,4: «Non est perfecta voluntas nisi sit talis quae, *opportunitate* data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate exsistente perfecta ut operaretur si posset, defectus perfectionis quae est ex actu exteriori est simpliciter involuntarium».

más perfecto en esta forma determinada y concreta, estamos obligados a practicarlo, so pena de incurrir en una positiva *resistencia a la gracia*. Y el resistir positivamente a la gracia sin motivo racional—y nunca lo habrá si se trata de verdadera inspiración del Espíritu Santo—no puede menos de envolver para un cristiano alguna falta, por lo menos del tipo de *imperfección*, si no queremos admitir ahí un verdadero pecado venial. En la mayoría de los casos se tratará, desde luego, de una negligencia culpable y, por consiguiente, de un verdadero pecado venial. Y en los caoss en que así ocurra está claro que esto basta para justificar la doctrina de la obligatoriedad de lo más perfecto cuando se presenta como viable y conveniente *hic et nunc*, habida cuenta de todas las circunstancias internas y externas del sujeto. De lo contrario, habría que decir que el Espíritu Santo nos autoriza a cometer culpables negligencias.

Esto nos lleva de la mano a examinar brevemente el concepto de «imperfección», con el que terminaremos esta materia de la obligatoriedad de la perfección cristiana.

D) Concepto de imperfección

159. Como es sabido, hay dos opiniones que se disputan el campo entre los teólogos. La primera sentencia afirma que no existen imperfecciones *positivas* distintas del pecado venial, o sea que *todas* las imperfecciones positivas son verdaderos pecados veniales. La segunda afirma que el pecado venial y la imperfección (aun *positiva)* son dos cosas distintas, o sea que hay imperfecciones que no son de suyo pecado venial [75]. Tales serían, principalmente, la omisión de un acto bueno no preceptuado (simple *consejo)* y el modo *remiso*, flojo, de cumplir un precepto (o sea con menos intensidad de fervor de la que se hubiera podido tener).

¿Qué hay que pensar de todo esto? Nos parece que la verdad integral puede lograrse en una síntesis armónica que recoja los elementos válidos de una y otra opinión. Vamos a explicar de qué manera.

En teoría, nos parece que no se puede negar cierta diferencia entre el pecado venial y la imperfección aun *positiva*. Si poseyendo, v.gr., el hábito de la caridad con una intensidad de 30 grados hacemos un acto de sólo 20 grados de intensidad, hemos obrado remisamente, y hemos cometido, por lo mismo, una *imperfección*, pero no es lícito decir que hemos cometido un *pecado venial*. El pecado venial es *malo*, y el acto por nosotros realizado es *bueno*, siquiera lo sea *menos* de lo que hubiera podido ser. Ni

[75] Defienden, entre otros, la primera sentencia Passerini, Billuart, Hugueny, Vermeersch, etcétera; y la segunda, Lugo, Salmanticenses, Garrigou-Lagrange, Cathrein, Richard, etc.

vale decir que estamos obligados a practicar lo que *hic et nunc* aparece ante nosotros como más perfecto, y que, por consiguiente, dejándolo de hacer o practicando lo menos perfecto sin motivo razonable, deja de ser bueno para nosotros. No. En este caso, junto con la imperfección procedente del acto menos perfecto podrá haber un pecado venial de imprudencia, pereza, falta de caridad para consigo mismo, etc., pero el acto *bueno* imperfecto no dejará de ser *bueno*, aunque imperfecto. Cuando rezamos el rosario u otra oración voluntaria, estamos realizando una *buena* acción, aunque acaso vaya acompañada de pecados veniales procedentes de distracciones voluntarias. De lo contrario, habría que decir que el pecado venial sobreveniente corrompe totalmente la obra buena haciéndola *mala;* en cuyo caso sería mejor no rezar (ya que se trata de oraciones voluntarias) que rezar imperfectamente, lo cual parece absurdo. No hay que confundir lo que es *menos bueno en sí* con lo que es *malo en sí*, ni tampoco lo que es *menos bueno* para nosotros *hic et nunc* con lo que es *malo* para nosotros *hic et nunc.* El bien menor no es un mal, como el mal menor no es un bien. No se deben confundir el bien y el mal, ni tampoco los preceptos y consejos [76].

Sin embargo de todo esto, *en la práctica* será muy difícil decir dónde termina la menor generosidad y dónde empieza la negligencia y la pereza. En la mayoría de los casos habrá de hecho verdadera negligencia, verdadera imprudencia, verdadera pereza y verdadera falta de caridad para consigo mismo y, por consiguiente, verdadero pecado venial. Claro que este pecado venial adyacente no comprometerá la bondad (aunque menor) del acto bueno imperfecto, pero es algo que *se le añade inseparablemente,* y, por lo mismo, hay obligación de evitarlo. Pero si, desatendiendo esta obligación, practicamos, no obstante, la obra buena imperfecta, esta obra no dejará de ser buena en cuanto tal, siquiera sea menos buena de lo que pudiera ser y vaya acompañada de ciertos pecados veniales, que proceden no de la misma obra—sería contradictorio—, sino de las malas disposiciones del sujeto. Hay obligación de evitar la imperfección *por estos pecados adjuntos,* pero no por la imperfección misma, que de suyo no es un mal, sino un bien, aunque menor [77].

En resumen, y recogiendo ahora la conclusión que se desprende de todo cuanto acabamos de decir en estas dos últimas cuestiones, nos parece que lo más perfecto *hic et nunc* para nosotros nos obliga tan sólo bajo *imperfección,* pero no bajo *pecado venial,* aunque de suyo esa imperfección vaya o pueda ir acompañada de algunos pecados veniales, procedentes de las malas disposiciones del sujeto, y haya obligación de evitarla por esos

[76] La transgresión de un *precepto grave* es pecado mortal; la de un *precepto leve,* pecado venial, y la de un *simple consejo,* imperfección. Identificar la imperfección con el pecado venial equivaldría a suprimir en el orden práctico toda clase de consejos, que resultarían puras entelequias abstractas.

[77] He aquí cómo distingue el cardenal Mercier el pecado mortal del venial y de la imperfección:

«El pecado mortal es la repudiación del fin. El pecado venial es el desliz de una voluntad que, sin apartarse totalmente del fin, se desvía de él.

La imperfección no se opone al fin, ni tampoco se aparta, sino que solamente es la negación de un progreso en dirección al fin.

El pecado venial deja de hacer un bien que podría y *debería* hacerse; es, pues, la *privación* de un bien, y, por lo mismo, es un mal, ya que el mal, según su definición, es la *privación* de un bien.

La imperfección es la *no-adquisición* de un bien, la simple ausencia de un bien, la negación de un bien; hablando, pues, en rigor, ella *no es un mal.*

Que el hombre no tenga alas no es ningún mal (físico), sino que es simplemente la *ausencia* de un bien. Que el hombre no tenga ojos es la *privación* de un órgano que debería tener, y esto ya es un mal (físico).

Estas mismas nociones se aplican al orden moral» (cf. CARDENAL MERCIER, *La vida interior* p.79, ed. Barcelona 1930).

otros pecados, pero no por sí misma, ya que, en definitiva, la imperfección no es un *mal*, sino un *bien*, aunque menor.

De esta manera, nos parece que pueden armonizarse las dos sentencias, recogiendo lo que cada una tiene de verdadera y rechazando sus extremismos y exageraciones. Nadie está autorizado para cometer imperfecciones; hay que evitarlas a todo trance. Pero no porque la imperfección sea un mal (en teoría no lo es), sino porque casi siempre va acompañada de otros males (pecados veniales adjuntos), que es obligatorio evitar.

4. Los grados de la perfección cristiana

160. Examinadas la naturaleza y obligatoriedad de la perfección cristiana, veamos ahora cuáles son sus grados.

Ante todo hay que tener en cuenta que, no consistiendo formalmente la perfección cristiana en otra cosa que en la perfección de la caridad, los grados de una y otra han de coincidir en lo fundamental. Se hace, pues, preciso examinar cuáles son los grados fundamentales en el desarrollo y expansión de la caridad.

Al plantearse el Doctor Angélico la cuestión de los diferentes grados de la caridad, parte de la división clásica a base de las tres vías o etapas fundamentales de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva. Santo Tomás modifica un poco la terminología, pero es para sustituirla por otra del todo equivalente con el fin de relacionarla más de cerca con la virtud de la caridad. Para él—lo mismo que para San Agustín—, la caridad puede encontrarse en tres grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecto. Vamos a señalar las características de cada uno de ellos, estableciendo previamente nuestra tesis.

Tesis: En el desarrollo de la caridad se distinguen tres grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecto [78].

161. En el argumento *sed contra* cita Santo Tomás el conocido texto de San Agustín: «la caridad, una vez nacida, se *alimenta;* alimentada, se *fortalece;* fortalecida, se *perfecciona*» [79]. Son exactamente los tres grados correspondientes a los principiantes, los aprovechados y los perfectos.

En el cuerpo del artículo, vuelve una vez más el Angélico Doctor a la analogía, para él tan querida, con el orden natural. En el crecimiento y desarrollo físico-psicológico de la vida humana se pueden distinguir tres etapas fundamentales: la infancia, la adolescencia y la madurez, que se caracterizan por

[78] II-II,24,9.

[79] «Caritas cum fuerit nata, *nutritur;* cum fuerit nutrita, *roboratur;* cum fuerit roborata, *perficitur*» (S.August., *In Ep. I Io.* tr.5 n.4: ML 35,2014).

la aparición y ejercicio de nuevas actividades cada vez más perfectas. Pues algo parecido ocurre con el crecimiento de la caridad. Aunque puedan distinguirse en él infinidad de momentos, pueden encuadrarse todos dentro del marco de tres etapas fundamentales, caracterizadas por otras tantas preocupaciones fundamentales de la conciencia. Escuchemos las palabras mismas del Angélico Doctor:

«En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre debe ser la de *apartarse del pecado* y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre ha de preocuparse principalmente de *adelantar en el bien*. Y esto corresponde a los *proficientes*, que han de procurar que la caridad aumente y se fortalezca en su alma.

En el tercer grado, en fin, el hombre ha de procurar *unirse íntimamente a Dios y gozar de El*. Y esto pertenece a los perfectos que «desean morir para estar con Cristo» (cf. Phil 1,23). Como vemos que ocurre en el movimiento corporal, en el que lo primero es abandonar el punto de partida, lo segundo acercarse al término y lo tercero descansar en él» [80].

Esta es la magnífica doctrina del Angélico, admirable de precisión y exactitud. Con todo, no hay que perder nunca de vista que—como advierte muy bien el mismo Santo Tomás [81]—estas etapas no son más que puntos de vista esquemáticos, que se limitan a caracterizar, por las notas más típicas y destacadas, los aspectos infinitamente variados de la vida cristiana. La curva de la vida sobrenatural es muy sinuosa y sus etapas tienen infinidad de matices y transiciones muy variables en cada individuo. No hemos de imaginar nunca que estos tres grados fundamentales son como otros tantos departamentos cerrados a cal y canto, de tal manera que los principiantes no tengan jamás participación alguna, siquiera sea fugaz y transitoria, en las gracias del segundo y aun del tercer grado [82]. Sucede con frecuencia que Dios les da a los mismos principiantes gracias particulares que son como relámpagos de la vía unitiva y arras de la perfección de la caridad. Y de modo semejante, en el camino de los proficientes o aprovechados pueden ocurrir choques y retrocesos provocados por la naturaleza mal inclinada o excursiones más o menos intensas hacia la vida de unión perfecta. En fin, en la misma edad de los perfectos puede ser necesario volver a la lucha contra las malas

[80] II-II,24,9.
[81] II-II,24,9 ad 1, ad 2 et ad 3.
[82] Es muy conocido el famoso texto de Santa Teresa a este respecto: «No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey... Déjela andar por estas moradas arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad... Por eso digo que no consideren pocas piezas, sino un millón» (SANTA TERESA, *Moradas primeras* c.2 n.8 y 12).

inclinaciones y ejercitarse en la práctica de ciertas virtudes que no estaban tan arraigadas como se hubiera podido creer. La psicología humana es demasiado compleja para encasillarla en cuadros demasiado concretos y rígidos.

En la tercera parte de nuestra obra describiremos largamente estas etapas fundamentales y los principales fenómenos que les acompañan.

5. Si la perfección cristiana es posible en esta vida

162. Otra cuestión hay que examinar ahora íntimamente relacionada con las anteriores. La doctrina de que la caridad puede crecer indefinidamente en esta vida es ciertamente sublime y dilata hasta el infinito las aspiraciones del alma generosa y ardiente, pero parece envolver un inconveniente muy grave. Porque si, por mucho que se desarrolle, no encuentra jamás su tope en esta vida, parece que hay que concluir que la perfección cristiana es imposible, ya que no cabe imaginar un grado de caridad tan perfecto que no pueda serlo más.

No escapó a la perspicacia del Doctor Angélico esta objeción. El mismo la plantea y resuelve en dos lugares diferentes de la *Suma Teológica;* en el primero, con relación a la caridad [83], y en el segundo, con relación al hombre [84]. Nosotros vamos a refundir la doctrina de los dos artículos, que es fundamentalmente la misma. Ello nos dará ocasión para redondear la doctrina de los límites de la perfección y precisar hasta qué punto o en qué sentido se puede hablar de perfección acá en la tierra.

Veamos en primer lugar la solución, y después examinaremos las objeciones.

En el argumento *sed contra* del segundo artículo establece Santo Tomás la tesis de la posibilidad de la perfección con una prueba irrefutable de autoridad. La ley divina no puede mandar imposibles; pero Cristo en el Evangelio nos manda ser perfectos como nuestro Padre celestial (Mt 5,48); luego es indiscutible que la perfección puede ser alcanzada en esta vida.

En el cuerpo del artículo, recogiendo y mejorando la doctrina del lugar anterior, resuelve la cuestión a base de unas luminosas distinciones. Escuchemos sus palabras:

«La perfección de la vida cristiana—como ya hemos dicho—consiste en la caridad. Pero la perfección importa y supone cierta universalidad, toda vez que—como dice el Filósofo—es perfecto aquel a quien nada le falta.

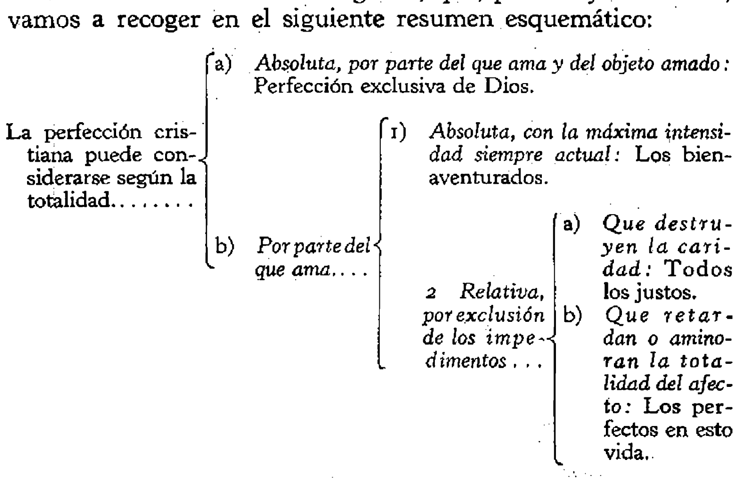
[83] II-II,24,8: «Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta».
[84] II-II,184,2: «Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus».

Ahora bien: de tres maneras podemos considerar la perfección de la caridad. En primer lugar *absolutamente,* lo cual supone la *totalidad* del amor, no sólo por parte del que ama, sino incluso por relación al objeto amado, o sea, que Dios es amado tanto cuanto es amable; y esta perfección de la caridad es imposible a las criaturas, siendo privilegio exclusivo de Dios, en el que se encuentra el bien integral y esencialmente.

En segundo lugar puede haber una perfección de la caridad que responda a la totalidad absoluta tan sólo por parte del que ama, en cuanto que su afecto tiende a Dios siempre en acto y con todas sus fuerzas. Y esta perfección no es posible en esta vida, pero lo será en la patria.

Y hay, finalmente, otra tercera perfección que no responde a la totalidad ni por parte del objeto amado ni por parte del que ama en el sentido que acabamos de explicar (tendencia siempre actual), sino únicamente a la exclusión de todas las cosas que impiden el movimiento del amor divino, según aquello de Agustín: «El veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos». Y ésta es la perfección que se puede alcanzar en esta vida. Y esto de dos modos: excluyendo todo lo que contraría a la caridad, como es el pecado mortal, que es el grado de perfección mínimo para que la caridad pueda subsistir y, por lo mismo, es necesario para la misma salvación, y excluyendo, además, todo aquello que impide a la voluntad dirigirse a Dios *con todas sus fuerzas* («sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis *totaliter dirigatur ad Deum*»). Sin lo cual la caridad no es perfecta, aunque puede existir en los incipientes y proficientes» [85].

Esta es la doctrina del Angélico, que, para mayor claridad, vamos a recoger en el siguiente resumen esquemático:



De modo que, según la doctrina del Angélico Doctor, para ser perfecto en esta vida se requiere la exclusión de todo aquello que impida la *totalidad de la tendencia afectiva hacia Dios:* «omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum». A primera vista pudiera parecer que el Angélico

[85] II-II,184,2.

se contenta con demasiado poco; pero, penetrando bien el sentido de sus palabras, aparece muy claro que se trata de una perfección sublime. Esa *totalidad* de la tendencia afectiva hacia Dios excluye de suyo no solamente el pecado venial, sino incluso las *imperfecciones deliberadas*, o sea, el modo remiso voluntario de obrar. Exige obrar con el alma *en su máxima tensión*. No de una manera constante y siempre actual, que no es posible en esta vida, pero sí por la tendencia habitual a la práctica de *lo más perfecto*, excluyendo—en cuanto la flaqueza humana lo permita—las imperfecciones voluntarias y el *modo remiso* de obrar.

Claro que de aquí no se sigue en modo alguno que «desde el momento en que exista la más leve imperfección voluntaria no puede decirse que hay ausencia de defectos, y, por consiguiente, no podrá decirse tampoco que hay perfección»[86].

Es indudable que no se requiere tanto. Ello haría del todo imposible la perfección cristiana en esta vida, dada la miseria y flaqueza humanas. Aun en las más altas cumbres de la perfección caben desfallecimientos y negligencias voluntarias, como puede comprobarse plenamente en las vidas de los santos. Aun los teólogos que admiten la confirmación en gracia de las almas llegadas a la unión transformativa, suelen hacer la reserva de que esa confirmación se refiere únicamente a los pecados mortales, no a los veniales, ni mucho menos a las imperfecciones voluntarias. «En muchas cosas ofendemos *todos*», nos dice el apóstol Santiago; y San Juan añade: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros»[87]. Y la razón es porque, aun cuando las facultades y potencias del alma transformada estén habitualmente, y en cuanto a su ser, ordenadas a Dios, no pueden estarlo de manera tan perfecta, que no se distraigan ni desvíen jamás hacia los bienes creados, cometiendo con ello imperfecciones y pecados veniales, ya que *sólo la visión beatífica agota totalmente la capacidad del alma*, impidiéndola por lo mismo la más mínima desviación o distracción. Es tan imposible la más mínima imperfección en el cielo, como en la tierra evitarlas todas. Es una consecuencia inevitable de tener o no tener agotada la capacidad del alma por la posesión *inamisible* y perfecta del Bien infinito. Este es precisamente el fundamento de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados[88].

[86] Así habla el P. Crisógono (cf. *Compendio de Ascética y Mística* p.41), quien, al examinar el elemento negativo de la perfección—ausencia de imperfecciones voluntarias—, dice que este elemento «tiene que ser idéntico en todas las almas perfectas. La ausencia de defectos o no existe o, si existe, es fuerza que sea total, absoluta, universal. Si entre dos almas perfectas puede haber diferencia en el grado de caridad sin que ninguna de ellas deje de ser perfecta, en la ausencia de defectos voluntarios no puede existir diferencia alguna: todas las almas perfectas han de estar igualmente exentas de defectos consentidos; *el más mínimo que existiese en una de ellas, destruiría la perfección*, porque ya no habría ausencia de defectos».

No podemos suscribir estas palabras. Mientras estamos en esta vida *es de fe* que no podemos evitar todos los pecados veniales, a no ser por un especialísimo privilegio, como lo tuvo la Santísima Virgen (D 833), ni mucho menos, por consiguiente, todas las *imperfecciones voluntarias*. Y una de dos: o hay que concluir que la perfección no es posible en esta vida (contra la tesis tradicional, que es también la del propio P. Crisógono), o es forzoso admitir que ciertas imperfecciones *voluntarias* (e incluso verdaderos pecados veniales) no son incompatibles con el estado de perfección. De hecho los tuvieron los santos más grandes, con la sola excepción, por especialísimo privilegio, de la Santísima Virgen María, Madre de Dios.

[87] Iac 3,2; 1 Io 1,8.

[88] Cf. I-II,4,4; SUÁREZ, *De beatitudine* d.10 sect.1; BILLUART, *De ultimo fine* d.2 a.4 § 2.

Claro que estas imperfecciones y pecadillos veniales no hacen descender al alma transformada del estado sublime en que se encuentra, porque son actos transitorios que no dejan rastro en el alma, ya que son rápidamente consumidos por el fuego de la caridad en que se abrasan. Son como gotitas de agua que cayeran en un gran fuego, las cuales quedarían consumidas en un instante y darían ocasión de que se avivase más la llama, porque el acto de la caridad, al advertir algo que le es contrario, sale con más ímpetu para destruirlo [89].

Veamos ahora las objeciones que se pone y resuelve Santo Tomás en el artículo referente a la perfección de la caridad [90]. Ello completará esta doctrina con nuevos matices y detalles.

Primera objeción.—Parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida. En efecto: si alguien fue perfecto en el mundo, fueron ciertamente los apóstoles; pero el mismo San Pablo nos dice que todavía no lo era (Phil 3,12-13); luego no es posible en esta vida la perfección de la caridad.

Respuesta.—El Apóstol se refiere a la perfección total y absoluta, que es propia de la patria (ad 1).

Segunda objeción.—En este mundo no podemos vivir sin pecado, como dice el Apóstol (1 Io 1,8); luego no es posible la perfección de la caridad, que es contraria al pecado.

Respuesta.—Esto lo dice el Apóstol de los pecados *veniales*, que no contrarían el hábito de la caridad, sino sólo el *acto;* y así no repugna a la perfección de la vía, sino sólo a la perfección de la patria (ad 2).

De donde se sigue una vez más que, según Santo Tomás, los pecados veniales—y *a fortiori* las imperfecciones voluntarias—no son en absoluto incompatibles con la perfección que es posible alcanzar en esta vida: «et ita *non repugnant perfectioni viae*, sed perfectioni patriae».

Tercera objeción.—Lo que ya es perfecto no puede crecer más; pero la caridad en esta vida puede crecer indefinidamente; luego la caridad no puede llegar a ser perfecta en esta vida.

Respuesta.—La perfección de esta vida no es la perfección absoluta. Por eso puede indefinidamente crecer (ad 3).

La objeción presente—en efecto—parte de un falso supuesto. Ni Santo Tomás ni ningún teólogo han considerado jamás la perfección que puede alcanzarse en esta vida como una perfección *absoluta*, sino tan sólo *relativa*. La primera no es posible en este mundo—y en uno de sus aspectos (por parte del objeto amado) tampoco en el otro, por ser propia y exclusiva de Dios—; pero la *relativa* es posible aun en esta vida, ya que ella no excluye, sino que supone necesariamente la posibilidad de nuevos avances y progresos en el camino de la unión con Dios.

6. La perfección cristiana y la predestinación

163. Vamos a plantear ahora otra grave cuestión íntimamente relacionada con las anteriores.

Hemos visto que la perfección cristiana no puede consistir

[89] Cf. P. I. G. Menéndez-Reigada, *De dirección espiritual* p.78-79.
[90] Cf. II-II,24,8.

en la *perfección absoluta de la caridad* por parte del objeto amado, ya que Dios es infinitamente amable, y nunca podrá ser amado tanto como merece.

Tampoco puede consistir en el *último grado de caridad posible* en esta vida, ya que no existe tal grado, pues, como participación que es de la misma caridad divina, no tiene término posible, pudiendo aumentar indefinidamente, como ya hemos visto.

Ni tampoco puede consistir en un grado que responda a la *capacidad del alma*, ya que, como enseña Santo Tomás [91], cada nuevo aumento de caridad va ensanchando la capacidad del alma, cuya potencia obediencial en manos de Dios es, por otra parte, inagotable.

Luego si el grado de caridad que constituye la perfección no es determinado ni por la naturaleza de la caridad, ni por su relación al objeto, ni por su relación al sujeto, ¿quién es el que determina ese grado para cada alma?

No hay otra respuesta posible que ésta: *la voluntad libérrima de Dios*. Se trata sencillamente de uno de los aspectos más arcanos de la divina predestinación. Dios distribuye sus gracias entre sus criaturas en grados diferentísimos, sin más consejero que su voluntad omnímoda: *prout vult*, dice el apóstol San Pablo [92].

Son misterios insondables que escapan en absoluto a la pobre razón humana [93]. Pero en cuanto nosotros podemos alcanzar estas cosas, la razón más profunda de esta a primera vista desconcertante desigualdad la insinuó San Pablo en su maravillosa visión del Cuerpo místico de Cristo cuando escribía a los fieles de Efeso:

«A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo... El constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores *para la perfección consumada de los santos*, para la obra del ministerio, *para la edificación del cuerpo de Cristo*, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» [94].

No cabe duda. Según el apóstol San Pablo, la desigual distribución de las gracias tiene, ante todo, una finalidad *de con-*

[91] II-II,24,7 ad 2: «Capacitas creaturae rationalis *per caritatem augetur*, quia per ipsam cor dilatatur...; et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum».

[92] I Cor 12,11: «Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno *según quiere*».

Santo Tomás expone la misma doctrina con relación a la caridad: «La cantidad de la caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad natural de la virtud, sino únicamente de la voluntad del Espíritu Santo, que distribuye sus dones *como quiere*» (II-II,24,3; cf. III,7,10).

[93] Cf. Rom 11,33: «O altitudo...!»

[94] Eph 4,7 y 11,13. Texto español de la versión Nácar-Colunga. Cf. todo el c.12 de la epístola I a los Corintios.

junto, está hecha en vistas a la totalidad del Cuerpo místico de Cristo. Tocamos aquí uno de los misterios más insondables de nuestra fe: nuestra predestinación en Cristo. Pudiera decirse que el Dios de la predestinación no ha tenido en cuenta, al realizar la de los hombres, más que una sola realidad inmensa: Cristo en su doble aspecto personal y místico. Todo lo demás desaparece y se esfuma ante la mirada de Dios, si es lícito emplear este lenguaje. Y precisamente porque todo está subordinado y orientado a Cristo es forzoso que haya entre sus miembros un ordenadísimo desorden, una disonancia armoniosísima—si se nos permiten estas paradojas—, con el fin de obtener la belleza suprema, la grandiosa sinfonía del conjunto total [95]. Si a esto añadimos que la formación del Cuerpo de Cristo no es todavía la finalidad última de la creación, sino que el Cristo total—la Cabeza y los miembros—está subordinado y orientado a la gloria de Dios, finalidad suprema, alfa y omega de los planes de Dios en sus operaciones *ad extra* [96], habremos recogido en sus líneas esenciales el maravilloso plan divino de nuestra predestinación en Cristo, único que puede darnos una idea finalista—siquiera sea remota y oscura para nuestra pobre inteligencia—del angustioso problema de la desigualdad con que Dios reparte sus gracias entre los hijos de los hombres. Unicamente cuando contemplemos cara a cara a Dios en la visión beatífica veremos maravillosamente armonizadas en la eminencia de la esencia divina la iniciativa de Dios y la libertad del hombre, los derechos inalienables del Creador y la cooperación meritoria de la criatura.

7. Lo que supone siempre la perfección cristiana

164. Pero ya que tengamos que partir del supuesto de la desigualdad en la distribución de las gracias, ¿podremos de alguna manera averiguar cuál es el grado determinado por Dios para cada alma en particular?

De ninguna manera. Como quiera que no hay por parte de la criatura ni de la misma gracia título alguno que exija un determinado grado de perfección, síguese que es del todo imposible averiguarlo ni siquiera conjeturalmente. Depende única y exclusivamente de la voluntad libérrima de Dios, que no puede sernos conocida más que por divina revelación.

[95] Cf. I,47,1; I-II,112,4.

[96] Léanse seguidos estos dos versículos de San Pablo: «Todo es vuestro; y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios» (1 Cor 3,22-23).—«Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

Sin embargo, dejando intactos estos principios inconmovibles, podemos hacer cuatro afirmaciones muy importantes:

1.ª La perfección cristiana supone siempre un *desarrollo eminente de la gracia.*

2.ª Supone también la *perfección de las virtudes infusas.*

3.ª Requiere siempre *purificaciones pasivas.*

4.ª Implica necesariamente *vida mística* más o menos intensa.

Vamos a demostrar cada una de estas cuatro afirmaciones:

1.ª La perfección cristiana, a la que todos estamos llamados, supone siempre un desarrollo eminente de la gracia.

165. Nos parece que esta primera afirmación puede demostrarse plenamente con los datos mismos de la divina revelación. Aquel «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» del Evangelio [97], supone un ideal altísimo, de suyo inaccesible para el hombre por tratarse de una ejemplaridad rigurosamente infinita. Y este ideal deslumbrador, sin límites ni fronteras posibles, lo presenta el Señor absolutamente *a todos los hombres.* Cristo pronunció esas palabras en el sermón del Monte, dirigiéndose a todos los que habían de creer en El, sin excepción alguna.

Hay otro argumento escriturario sacado todavía del sermón del Monte. Cristo comienza su sermón ofreciendo a todos el ideal altísimo de las «bienaventuranzas» [98], que—según vimos, de acuerdo con Santo Tomás [99]—suponen una perfección *eminente*, como coronamiento y remate que son de todo el edificio de nuestra santificación. Luego la santidad que Cristo nos propone *a todos* como ideal a realizar supone un desarrollo *eminente* de la gracia hasta alcanzar la perfección altísima de las «bienaventuranzas» evangélicas.

Aparte del argumento sacado de la Sagrada Escritura, se ve claro que tiene que ser así por analogía con la vida natural, que exige un desarrollo completo de todas sus virtualidades para que pueda llamarse perfecta. En el orden sobrenatural, lo mismo que en el natural, el raquitismo es lo anormal y defectuoso.

Ahora bien: ¿cómo se compaginan estos datos de la revelación y de la razón natural con aquellos otros que nos da San Pablo acerca de los diferentes grados de perfección a que Dios nos tiene predestinados «en la medida del don de Cristo»? [100] Suponiendo—para sensibilizar las cosas—que

[97] Mt 5,48.
[98] Mt 5,1-10.
[99] Cf. I-II,69.
[100] Eph 4,7.

el desarrollo *eminente* de la gracia inicial recibida en el bautismo se encuentre en el grado 50, los que estén predestinados por Dios «según la medida del don de Cristo» para el grado 20, o el 30, o el 40, ¿habrá que decir que no están *llamados* a la perfección, ya que la perfección se encuentra por hipótesis en el grado 50, y ellos sólo alcanzarán de hecho aquellos 20, 30 ó 40 a que están predestinados en Cristo?

Para resolver esta dificultad es preciso distinguir cuidadosamente entre llamamiento y predestinación. En efecto: no es lo mismo *llamamiento* que *predestinación*, como no lo es tampoco *voluntad antecedente* de Dios y *voluntad consiguiente*. La voluntad *antecedente* corresponde al *llamamiento*, la *voluntad consiguiente* es la que *produce la predestinación*. Y aquí tenemos la clave para la solución del problema, como vamos a ver inmediatamente.

Es un hecho que Dios no nos tiene *predestinados* a todos para un mismo y único grado de perfección, como no nos tiene tampoco predestinados a todos a la gloria. La predestinación es *infrustrable* por parte de la criatura, ya que es una consecuencia de la voluntad *consiguiente* de Dios, a la que nada se resiste; y es *un hecho* de experiencia cotidiana que muchísimos cristianos mueren sin haber llegado a la perfección cristiana, e incluso algunos de ellos mueren impenitentes y con manifiestas señales de reprobación. ¿Quiere esto decir que no estaban *llamados* por Dios a la perfección o a la vida eterna? De ninguna manera; afirmarlo sería un error manifiesto con respecto a la perfección y *próximo a la herejía* con respecto a la vida eterna. El apóstol San Pablo nos dice expresamente que Dios quiere la salvación de todos los hombres: «*omnes homines vult salvos fieri* et ad agnitionem veritatis venire» [101], y esta misma enseñanza ha sido recogida por los concilios [102] y es doctrina unánime de todos los teólogos católicos. En cuanto al llamamiento universal a la perfección, sin estar expresamente definido, consta claramente en las fuentes mismas de la revelación—como hemos visto—y es admitido también unánimemente por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

¿Cómo se explica, pues, el hecho innegable—consta por la experiencia diaria—de que muchos cristianos mueran sin haber alcanzado la perfección, y algunos incluso con señales manifiestas de condenación eterna?

La clave de la solución está en la distinción que hemos dado más arriba entre *llamamiento* y *predestinación* y entre *voluntad antecedente* y *voluntad consiguiente* de Dios.

Prescindiendo del problema de la predestinación a la gloria (que no constituye el objeto de nuestro estudio, y que, por lo demás, se resuelve con los mismos principios que vamos a establecer) y concretándonos al del llamamiento universal a la perfección cristiana, la solución nos parece que es la siguiente:

Es cierto que todos estamos *llamados* a los grados más altos de santidad y perfección de una manera *remota* y *suficiente* por la voluntad *antecedente* de Dios («remote et secundum voluntatem Dei antecedentem», según el lenguaje técnico de las escuelas). Pero de una manera *próxima* y *eficaz*, como efecto de la voluntad *consiguiente* de Dios—a la que corresponde la *predestinación* en concreto, con todas las circunstancias individuales—, cada uno

[101] 1 Tim 2,4.

[102] He aquí, por ejemplo, las palabras del concilio Carisíaco (año 853) contra Gotescalco y predestinacianos: «Dios omnipotente *quiere que todos los hombres sin excepción se salven* (1 Tim 2,4), aunque no todos se salven. Ahora bien, que algunos se salven es don del que salva; pero que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden» (D 318.—Cf. n.794s 1096 1380 1382 etc.). No aparece con toda claridad que los concilios lo hayan definido *expresamente*, pero es doctrina ciertísima y unánime entre los teólogos católicos, y no podría negarse, por lo menos, sin manifiesta *temeridad*, y probablemente sin verdadero *error en la fe*.

de los predestinados tiene señalado por Dios el grado de perfección a que ha de llegar conforme al grado de gloria a que le tiene destinado[103]. De hecho, en la práctica, sólo los predestinados a la cumbre de la perfección alcanzarán infaliblemente ese grado, ya que la voluntad *consiguiente* de Dios es *infrustrable* por la criatura [104]. Los demás—o sean, los no predestinados a la cumbre de la perfección—resistirán *de hecho* a aquel llamamiento *remoto* y *suficiente*, y se irán quedando atrás por el camino. En otros términos más científicos: «de iure, remote, sufficienter et secundum voluntatem Dei antecedentem», todos estamos *llamados* a la perfección cristiana y a todos se nos dan las *gracias suficientísimas* para obtenerla ciertamente si nosotros no ponemos obstáculo a la gracia y cooperamos libremente a la acción divina; pero «de facto, proxime, efficaciter et secundum voluntatem Dei consequentem», no todos estamos *predestinados* a la perfección cristiana. Una cosa es estar *llamado* y otra muy distinta ser de hecho *escogido;* lo dice expresamente el Evangelio [105]. Es el misterio insondable de la divina predestinación y elección que ninguna inteligencia creada podrá descifrar jamás en esta vida [106].

Pero este tremendo misterio en nada compromete nuestras conclusiones: todos estamos llamados a la perfección cristiana, que consiste en un desarrollo *eminente* de la gracia inicial recibida en el bautismo. De hecho, la mayoría de los cristianos—lo estamos viendo todos los días—mueren sin haber alcanzado la perfección cristiana. ¿Quiere esto decir que no estaban *llamados* a ella? De ninguna manera. No lo estaban de una manera *próxima* y *eficaz* según la voluntad *consiguiente* de Dios, porque en este caso la hubieran alcanzado infaliblemente, ya que a la voluntad *consiguiente* de Dios corresponden las gracias actuales *eficaces*, que son infrustrables por las criaturas, aunque sin comprometer su libertad. Pero lo estaban indudablemente con un llamamiento *remoto* y *suficiente* según la voluntad *antecedente* de Dios, como consta clarísimamente por la revelación y el consentimiento unánime de todas las escuelas de espiritualidad cristiana. Según esta voluntad antecedente—que, como explican los teólogos, es una voluntad seria, sincera, aunque por culpa del hombre no llegue a producir su efecto final—, Dios llamaba a esos cristianos que mueren imperfectos a una perfección *eminente* de la gracia y de la caridad, siquiera fuera en grados diferentes. La voluntad *antecedente*—repetimos—es una voluntad seria, «con toda la seriedad que hay en la cara de un Dios crucificado» [107], a la que corresponde un diluvio de gracias actuales *suficientísimas* para alcanzar aquel grado de perfección eminente. Dios no tiene la culpa de que esos cristianos imperfectos hayan *resistido voluntariamente* a esas gracias suficientes y no hayan alcanzado *de facto* el grado *eminente* de perfección cristiana que con ellas hubieran *de iure* podido alcanzar. Sería completamente inmoral el exigir a Dios que nos santifique a todos por las buenas o por las malas, tanto si cooperamos como si no cooperamos a su acción divina. Y dígase lo mismo con respecto al otro problema, más pavoroso todavía, de nuestra salvación eterna. Dios quiere sincerísimamente que todos los hombres se salven, y, en consecuencia, a todos les da las gracias *suficientes* para ello, incluso al más embrutecido salvaje perdido en una selva tropical. Pero Dios no puede ni

[103] Oigamos a Santo Tomás: «Cada una de las criaturas racionales de tal manera es conducida por Dios a la bienaventuranza, que también es conducida por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza. Y, por tanto, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más alto» (I,62,9).

[104] Cf. I,19,6 c. et ad 1.

[105] «Muchos son los llamados y pocos los elegidos» (Mt 20,16 y 22,14.—Cf. Apoc 17,14).

[106] «Por qué a éste le trae y al otro no, no quieras juzgarlo si no quieres errar» (San Agustín, *Super Io.* 6,44 tr.26: ML 35,1607).

[107] Cf. Gar-Mar, *Sugerencias* p.2.ª «Oración pavorosa».

debe salvar—permítasenos esta expresión tan audaz—al que se empeñe tenazmente en resistir a su gracia abusando del privilegio augusto de su libertad. Una salvación universal de todos los hombres sin excepción (buenos y malos) llevaría inevitablemente a una de estas dos terribles consecuencias: o a que la voluntad humana no es libre ni, por consiguiente, responsable, o a que está autorizada para burlarse de Dios [108].

Quede, pues, sentado que todos estamos *llamados* a la perfección cristiana, lo mismo que todos estamos llamados a la salvación eterna. Muchos no llegarán de hecho a la perfección y otros ni siquiera se salvarán; pero la culpa estará únicamente en ellos por haber resistido *voluntariamente* a las gracias *suficientes*, a cuyo buen uso estaban vinculadas las gracias *eficaces*, que les hubieran conducido hasta la cumbre de la perfección o hasta el puerto de salvación [109].

El problema, pues, no se plantea con relación al número mayor o menor de los que alcanzarán *de hecho* la perfección cristiana, sino únicamente a las exigencias *de iure* de la misma gracia. El que muchos no salgan de la infancia, en nada compromete el llamamiento general a la virilidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Y la *virilidad cristiana* (o, lo que es lo mismo, la *perfección cristiana)* supone siempre un desarrollo *eminente* de la gracia santificante con relación al grado inicial que todas recibimos *por igual* en el bautismo, como enseña Santo Tomás [110]. Sin ese grado *eminente* será posible la salvación eterna, pero de ninguna manera la *perfección*, en el sentido que le dan ordinariamente a esa palabra los teólogos y el pueblo cristiano en general.

Veamos ahora brevemente las otras tres afirmaciones.

2.ª La perfección cristiana supone siempre la perfección de las virtudes infusas.

166. Es un corolario obvio de la naturaleza misma de la perfección, que consiste precisamente—como hemos visto más arriba—en el pleno desarrollo de las virtudes infusas, principalmente de la *caridad*, que es la primera y más importante de todas. Luego o no habrá perfección cristiana, o tendrá que ser a base del perfecto desarrollo de las virtudes infusas. Tan claro y evidente es esto, que nos parece ocioso insistir teniendo en cuenta, además, que nadie lo discute.

[108] Cf. SERTILLANGES, O.P., *Catecismo de los incrédulos* l.5 c.3 p.374 (ed. española, 1934).

[109] Son innumerables los lugares de la Sagrada Escritura donde se nos dice que Dios no quiere la perdición de nadie, sino que esto depende únicamente de la voluntad perversa del hombre. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: «Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva» (Ez 13,11); «Porque piadoso y compasivo es el Señor; perdona los pecados y salva en el tiempo de la tribulación» (Eccli 2,13); «Volveos a mí y seréis salvos» (Is 45,22); «El cual (Dios) quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4); «Pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2 Petr 3,9), etc., etc.

[110] III-69,8.—Se trata, naturalmente, del bautismo de los *párvulos* (que lo reciben todos con idénticas disposiciones), no del bautismo de adultos, en el que cabe recibir mayor o menor gracia inicial según las disposiciones del que lo recibe (bajo la influencia de gracias *actuales* más o menos grandes). Acaso sería mejor buscar el punto inicial de referencia en el *grado mínimo de gracia indispensable para la justificación* con el fin de incluir también en él a los que reciben la justificación fuera del bautismo.

3.ª La perfección cristiana requiere siempre purificaciones pasivas.

167. Según San Juan de la Cruz y los hechos de la experiencia diaria en el trato con las almas, «por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite todas estas sus actuaciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él *pasivamente* por medio de la purificación de la dicha *Noche*» [111].

Volveremos ampliamente sobre esto al tratar de la necesidad de las purificaciones pasivas, donde quedará plenamente demostrado.

4.ª La perfección cristiana implica también necesariamente vida mística.

168. Esta proposición no es más que una consecuencia de las dos anteriores. El argumento para probarlo no puede ser más sencillo. Aparte de que las purificaciones pasivas, según el sentir unánime de todas las escuelas, son de *orden místico*, las virtudes infusas, como hemos visto más arriba y veremos todavía más extensamente, no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo actuando al modo divino o sobrehumano. Es así que esta actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano constituye la *esencia misma* de la mística. Luego es imposible la perfección de las virtudes—y, por consiguiente, la perfección cristiana—fuera de la mística.

La prueba de la menor de este silogismo va a constituir por sí sola el siguiente capítulo.

CAPITULO III

Naturaleza de la mística

1. Introducción y cuestiones de método

169. Vamos a abordar ahora una de las cuestiones más fundamentales en la teología de la perfección cristiana, acaso la más importante de todas desde el punto de vista teórico o especulativo. Estamos firmemente persuadidos de que la inmensa mayoría de las controversias místicas que han dividido y tienen todavía divididas a las principales escuelas de espiritualidad cristiana proceden y arrancan, ante todo, de no haberse puesto previamente de acuerdo sobre los términos mismos del

[111] San Juan de la Cruz, *Noche oscura* l.1 c.7 n.5.

problema: qué haya de entenderse por *mística*, en el sentido técnico y riguroso de la palabra. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras de un teólogo contemporáneo:

«Aquí el problema central, iba a decir único, es el entendernos sobre el contenido mismo del problema, sobre el objeto alrededor del cual gira todo él. *¿Qué es la «mística»? ¿En qué consiste, por lo tanto, el «problema místico»?...* Digo que es el único problema porque en realidad todas las cuestiones suscitadas en su torno dependen por completo de la definición que se haga de aquél.

Así, por ejemplo, el problema práctico de si la vida mística es el término normal de la perfección, de si el llamamiento, al menos remoto, a la mística es universal, o, lo que es lo mismo, si el camino de la perfección es ascético y místico a la par, sin que existan dos distintos, uno puramente ascético y otro ascético-místico, este problema práctico se reduce sin más en su solución a este otro más sencillo: *¿Qué se entiende por «mística»?* El resto serán solamente consecuencias»[1].

Estamos completamente de acuerdo, sobre todo si a este enfoque certero del problema corresponde en su desarrollo un método rigurosamente teológico, científico, racional, único que no deja ningún cabo por atar ni escapatoria posible. Se ha abusado muchísimo en estos últimos tiempos del método de *autoridad*—citas de místicos experimentales—, que no ha conducido a ningún resultado práctico ni conducirá jamás por ser completamente inepto para llegar a un principio de solución o de acuerdo. El ilustre teólogo que acabamos de citar escribe estas palabras, que hacemos también completamente nuestras:

«Desde luego, hay que convenir que los problemas místicos han de estudiarse, en cuanto pueden estudiarse—y volvemos a las cuestiones de método—, sobre una base de *principios teológicos casi exclusivamente*[2]. Al menos en muchos extremos podremos precisar *qué no pueden ser esos fenómenos*[3]. Los datos experimentales son tan vagos e imprecisos por lo inefables y lo profundamente psicológicos que se presentan, que apenas pueden suministrarnos una luz elemental e indispensable»[4].

A título de ejemplo, y como prueba evidente de cuanto venimos diciendo, vamos a copiar los siguientes textos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, que han invocado centenares de veces las diferentes escuelas de espiritualidad cristiana para probar con la autoridad de los sublimes reformadores carmelitas afirmaciones completamente contrarias.

Escuchemos a San Juan de la Cruz:

«Porque no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aun a la mitad; el porqué, El lo sabe»[5].

[1] Baldomero Jiménez Duque, *Acerca de la mística*: RET (abril-junio 1947) p.222.
[2] Subrayamos nosotros.
[3] Subraya el autor.
[4] Baldomero Jiménez Duque, *Problemas místicos en torno a la figura de San Juan de la Cruz*: RET vol.1 (1941) p.970.
[5] *Noche oscura* I,9,9 (ed. BAC).

«Y aquí nos conviene notar la causa por qué hay tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión de Dios. En lo cual es de saber que *no es porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos*, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra» [6].

Con Santa Teresa ocurre exactamente lo mismo. Escuchemos sus mismas palabras:

«Así que no porque en esta casa todas traten de oración han de ser todas contemplativas. Es imposible, y será desconsolación para la que no lo es no entender esta verdad, que esto es cosa que lo da Dios; y pues no es necesario para la salvación, ni nos lo pide de apremio, no piense se lo pedirá a nadie; que por eso no dejará de ser muy perfecta si hace lo que queda dicho» [7].

Y un poco más abajo, al final del capítulo 19 del mismísimo *Camino de perfección*, escribe la gran santa de Avila:

«Mirad *que convida el Señor a todos*, pues es la misma verdad no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara no dijera: *Yo os daré de beber*. Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada, y a los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que *todos los que no se quedaren en el camino no les faltará esta agua viva*. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es» [8].

Como se ve, a base de textos de místicos experimentales es imposible llegar a nada sólido y estable. Los textos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa alegados en primer término no pueden ser más claros a favor de la escuela que niega el llamamiento universal a la mística, y los alegados en segundo término no pueden ser más terminantes y decisivos en favor de ese llamamiento universal. Si no tuviéramos otro criterio de investigación que el de los textos de los místicos, ¿a qué carta nos tendríamos que quedar? [9] Si esto ocurre con San Juan de

[6] *Llama de amor viva* canc.2 n.27.

[7] *Camino de perfección* 17,2.

[8] *Camino de perfección* 19,15.

[9] Verdad es que en la misma Santa Teresa y en el mismo San Juan de la Cruz pueden encontrarse elementos de juicio suficientes para fallar el pleito con plena garantía de acierto. La Santa se encarga ella misma de deshacer esa aparente contradicción al comenzar el c.20 del *Camino de perfección*, o sea, *inmediatamente después* del segundo texto que acabamos de citar. Y lo hace de una manera clarísima, transparente; que hace del todo imposible cualquier tergiversación en sentido contrario. He aquí sus mismas palabras: «*Parece que me contradigo* en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque *cuando consolaba a las que no llegan aquí*, dije que tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a El, así como había muchas moradas. Así lo torno ahora a decir, porque como entendió Su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: «Por este camino vengan unos y por éste otros»; antes fue tan grande su misericordia, *que a nadie quitó procurarse venir a esta fuente de vida a beber*» (*Camino de perfección* c.20 n.1).

El pensamiento de Santa Teresa—*precisamente en el momento de deshacer con toda advertencia y cuidado su propia contradicción aparente*—es clarísimo a favor del llamamiento universal a la mística. Y en cuanto a San Juan de la Cruz, cualquiera que lo lea desapasionadamente, puede advertir con toda claridad que la intención del Santo es llevar al alma hasta las cumbres de la unión mística con Dios; y esa unión con Dios—lo dice en cien lugares

la Cruz y Santa Teresa, que son las dos figuras cumbres de la mística experimental y los que con mayor precisión y exactitud se expresan, ¿a qué desbarajuste llegaríamos si empezáramos a citar abundantemente a los demás y quisiéramos construir un sistema teológico doctrinal a base únicamente de esas citas y afirmaciones de místicos experimentales? Frente a una serie abundante y escogida de textos que parecen decisivos en favor de una tesis cualquiera, podría oponerse, sin dificultad y sin esfuerzo, otra serie no menos abundante y escogida para probar precisamente la contraria.

Por eso, nosotros preferimos francamente el método rigurosamente teológico, a base de principios ciertos y de conclusiones lógicamente deducidas. Unicamente de esta forma se puede pisar terreno firme y estable, capaz de resistir cualquier ataque, venga de donde viniere. Los datos de los místicos serán acogidos siempre con gran interés y veneración, pero sólo en cuanto sean compatibles con las verdades *ciertas* deducidas *ciertamente* de principios *ciertos*. Las afirmaciones que se aparten de estas verdades teológicamente demostradas habrá que rechazarlas *a priori* hágalas quien las haga, ya que es imposible que una verdad venga a contradecir a otra, puesto que todas ellas derivan, como de su fuente única, de la primera y eterna Verdad, en la que no cabe contradicción. Y, puestos a escoger entre una conclusión teológicamente *cierta* y una afirmación contraria de un místico experimental, es forzoso quedarse con la primera, ya que el principio teológico del que se deduce aquella conclusión tiene su fundamento último en la divina revelación. Lo contrario sería caer en un inmanentismo místico incontrolable, que nos llevaría por el camino más corto y expedito a toda clase de delirios e ilusiones.

Vamos, pues, siguiendo este criterio, a precisar con toda exactitud y rigor teológico el constitutivo esencial de la mística, que nos dará la clave para la solución de todos los demás problemas planteados, y que no son, en realidad, sino consecuencias y corolarios inevitables de este problema fundamental.

de sus obras—no puede lograrse sino a base de las *purificaciones pasivas*, que son de carácter francamente *místico*, como reconocen todas las escuelas de espiritualidad. Luego para San Juan de la Cruz no es posible la perfección cristiana fuera de la mística.

2. El constitutivo esencial de la mística

A. Estado actual de la cuestión

170. Antes de formular nuestra tesis y pasar a su demostración, vamos a examinar detenidamente el *estado actual de la cuestión.* Vamos a escuchar el parecer de los teólogos más representativos y figuras más destacadas entre los modernos autores de espiritualidad de todas las escuelas y tendencias. Nos limitaremos sólo a los *teólogos* y autores especulativos de mística, prescindiendo de los místicos experimentales—al menos *per se,* ya que muchos lo fueron indudablemente también en el terreno práctico—pertenecientes a nuestro siglo o a la última parte del siglo pasado. Es en estos últimos tiempos cuando se empezó a estudiar a fondo estas cuestiones a base de los modernos métodos de investigación crítica. En este sentido, el parecer de los teólogos modernos tiene un gran valor, muy superior de suyo al de los antiguos teólogos místicos, que no disponían de tantos elementos de juicio ni hablaban con la precisión y rigor crítico que hoy se exige. Muchos de los teólogos que vamos a citar han hecho estudios profundos a todo lo largo de la historia de la Teología mística cristiana, y están, por lo mismo, en condiciones inmejorables para decirnos qué deba entenderse por *mística* en el sentido técnico y riguroso de la palabra.

Como vamos a ver, hay una gran variedad de fórmulas entre los autores. Pero a través de todas ellas—por lo menos de la inmensa mayoría—se puede vislumbrar claramente un fondo común constante, perfectamente definido, sobre la naturaleza o constitutivo esencial de la *mística* cristiana. Discuten largamente los autores si la mística es o no necesaria para la perfección cristiana y otros problemas relacionados con éste; pero acerca de su *naturaleza o constitutivo íntimo,* el acuerdo es casi total, como vamos a ver inmediatamente.

Muchos de los autores que vamos a citar identifican la mística con la contemplación infusa—cosa que no es del todo exacta, como veremos más adelante—y de ella hablan propiamente; pero de todas formas, siendo la contemplación infusa el acto místico por excelencia, sus palabras expresan claramente el concepto que se han formado de la mística, que es lo que, ante todo, nos proponemos investigar aquí.

Vamos a agrupar a los autores por las diferentes órdenes religiosas a que pertenecen—que no coinciden exactamente con las diferentes «escuelas de espiritualidad», ya que hay auto-

res religiosos que se apartan de la corriente general de su orden y otros que no pertenecen a ninguna—, recogiendo al final el testimonio de los representantes del clero secular y demás autores independientes.

171. *Benedictinos:*

DOM VITAL LEHODEY.—Para el insigne abad cisterciense de la Trapa de Bricquebec, «la oración mística es una contemplación pasiva, y mejor aún, una contemplación manifiestamente sobrenatural, infusa y pasiva, donde Dios, *que hace sentir en general su presencia al alma*, es por modo inefable conocido y poseído en una unión amorosa, que comunica al alma el reposo y la paz e influye en los sentidos» [10].

DOM COLUMBA MARMION.—No trata expresamente el célebre abad de Maredsous en ninguna de sus obras de mística propiamente dicha, aunque la haya—y altísima—en todas ellas. Pero sabemos por el testimonio de dom Thibaut, su historiador y confidente íntimo, que dom Marmion veía en la contemplación infusa «el complemento normal—aunque gratuito—de toda la vida espiritual» [11]. He aquí, sin embargo, un precioso fragmento de una carta de dom Marmion, en la que nos dice lo que sentía a este respecto y nos da una definición exacta y precisa de la contemplación mística:

«Podría haber presunción y temeridad en desear por sus propias fuerzas ya una plenitud de unión, que sólo depende de la libre y soberana voluntad de Dios, ya los fenómenos accidentales que a veces acompañan a la contemplación.

Pero si se trata de la sustancia misma de la contemplación, es decir, del *conocimiento purísimo, simplicísimo y perfectísimo que Dios da allí de sí mismo y de sus perfecciones y del amor intenso que resulta para el alma*, entonces aspire con todas sus fuerzas a poseer un tan alto grado de oración y a gozar de la contemplación perfecta. Dios es el principal autor de nuestra santidad, obra poderosamente en sus comunicaciones, y *no aspirar a ella sería no desear amar a Dios con toda nuestra alma, con todo nuestro espíritu, con todas nuestras fuerzas, con todo nuestro corazón*» [12].

DOM J. HUIJBEN.—La esencia de la mística consiste para él en «una como percepción confusa de la realidad misma de Dios. Esta percepción confusa de la realidad divina puede revestir diferentes matices. A veces lo que percibirá o sentirá el alma será la proximidad de Dios, otras su presencia, otras su acción, otras su mismo ser, según que la *experiencia de lo divino* sea más o menos profunda» [13].

DOM ANSELMO STOLZ.—«Es preciso afirmar que existe cierta unanimidad en la definición de lo místico en sus líneas esenciales. Se admite generalmente que *la captación experimental de la presencia de Dios y de su operación en el alma es esencial a la vida mística*».

Más adelante precisa aún más su pensamiento: «*Mística es una experiencia transpsicológica* de la inmersión en la corriente de la vida divina, inmersión que se realiza en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía».

Finalmente, dom Stolz está firmemente persuadido de que la mística entra en el desarrollo normal de la gracia: «La mística, como plenitud del

[10] Cf. *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.4 p.314.

[11] Cf. DOM RAYMOND THIBAUT, O.S.B., *La unión con Dios según las cartas de dirección espiritual de dom Columba Marmion* (Editorial Difusión, Buenos Aires) p.224.

[12] Cf. DOM THIBAUT, o.c., p.225.

[13] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a agosto-septiembre 1930) p.[24].

ser cristiano, no es algo extraordinario ni un segundo camino para la santidad que sólo unos pocos escogidos son capaces de recorrer. Es el camino que todos deben andar. Y si las almas no llegan en esta vida a profundizar en su ser cristiano y en su conocer por fe hasta la experiencia de lo divino, se verán forzadas a despojarse de todos los impedimentos que entonces arrastren en el lugar de purificación de la otra a fin de prepararse para la unión con Dios en la visión beatífica»[14].

DOM CUTHBER BUTLER.—En su hermoso libro *El misticismo de Occidente* (Western Mysticisme) investiga la doctrina mística de la Iglesia primitiva de Occidente, y va extrayendo algunas definiciones de la contemplación y de la mística de los diversos tratadistas místicos y Santos Padres de esa primera época. He aquí algunas de ellas:

«Una intuición intelectual directa y objetiva de la realidad trascendente».

«El establecimiento de relaciones conscientes con el absoluto».

«Unión del alma con el absoluto en cuanto es posible en esta vida».

«Percepción experimental de la presencia y ser de Dios en el alma».

«Unión con Dios no meramente psicológica, sino ontológica, espíritu con Espíritu»[15].

DOM S. LOUISMET.—«En sí, la teología mística es de orden experimental. Es un fenómeno que tiene lugar en toda alma fiel y ferviente. Consiste sencillamente en *la experiencia de un alma peregrina aún sobre la tierra que llega a gustar a Dios y experimentar por sí misma cuán suave es:* «Gustate et videte quoniam suavis est Dominus», como dice el salmista (Ps 33,9)».

Y un poco más abajo añade todavía completando su pensamiento: «La vida mística es la vida cristiana normal, la vida cristiana en su plenitud, la vida cristiana como debería ser vivida por todos los hombres, en todos los países, en medio de las circunstancias más diversas[16].

172. *Dominicos:*

R. P. GARDEIL.—El gran teólogo dominico plantea el problema de la experiencia mística en los siguientes términos: «¿Podemos tocar a Dios en esta vida por un contacto inmediato, tener de Él una experiencia verdaderamente directa y sustancial? Los santos lo afirman, y sus descripciones de la oración de unión, del éxtasis, del «matrimonio espiritual» están del todo llenas de esta suerte de *percepción cuasi-experimental de Dios en nosotros*»[17].

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE.—El antiguo profesor del Angelicum distingue entre *mística doctrinal,* que es aquella «que estudia las leyes y las condiciones del progreso de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo en vistas a la perfección»[18], y *mística experimental,* que es «un conocimiento amoroso y sabroso del todo sobrenatural, *infuso,* que sólo el Espíritu Santo por su unción puede darnos, y que es como el preludio de la visión beatífica»[19].

R. P. JORET.—Para el P. Joret, el elemento esencial del estado místico es el *amor infuso.* Este amor infuso con frecuencia va precedido de una luz infusa pasivamente recibida en el alma, pero no es del todo necesaria. Escuchemos sus palabras:

[14] DOM ANSELMO STOLZ, *Teología de la mística* (Madrid 1951) p.16 294 y 299.

[15] DOM CUTHBER BUTLER, *Western Mysticisme,* cit. por el Rvdmo. P. Albino: «La vida sobrenatural» (julio-agosto 1945) p.252-3.

[16] *La vie mystique* (Tours 1922) pref. p.10, y c.1 p.36.

[17] *La structure de l'âme et l'expérience mystique* t.2 p.235 (2.ª ed. 1927).

[18] *Perfection chrétienne et contemplation* t.1 p.3 (7.ª ed.).

[19] Ibid., p.4.

«Mas si la meditación contemplativa, fruto de las virtudes, tiene su principio en la caridad, la contemplación mística procede de los dones y toma de ellos su origen. En el primer caso se trata de un amor activo, buscado, excitado por nuestro esfuerzo; en el segundo es un amor pasivo que ha brotado como espontáneamente, que parece habérsenos dado *ya hecho*. Se explica teológicamente esta experiencia diciendo que en el primer caso había simplemente una gracia actual *cooperante*, y en el segundo, una gracia *operante*: el alma ha sido movida totalmente por el Espíritu Santo y no ha tenido que hacer otra cosa sino consentir a esta moción.

¿No ha habido antecedentemente una luz infusa pasivamente recibida para dirigir este amor? Sí, parece lo más frecuente; es una intuición mística que nos hace mirar a Dios como nuestro fin último, como nuestro todo. Pero esto no es necesario. Según San Juan de la Cruz, un acto ordinario de nuestra virtud de la fe puede ser suficiente. El alma experimentaría entonces un toque de amor en la voluntad sin haber experimentado el toque de conocimiento en la inteligencia».

Y un poco más abajo añade: «Al menos, *el sentimiento de la realidad divina parece existir siempre en la vida mística*» [20].

R. P. Gerest.—«La vida mística parece caracterizarse por la acción de Dios sobre el alma y sus facultades por la fe, el amor y la oración. De esta suerte, toda la actividad del alma y de sus potencias se emplea en recibir y utilizar esta dominación divina para seguir su dirección y traducirla en todos los actos de la vida hasta el punto de poder decir verdaderamente: Ya no soy quien vivo, sino Dios en mí» [21].

R. P. Arintero.—El gran restaurador de los estudios místicos en España nos dice en sus *Cuestiones místicas* que el constitutivo íntimo de la vida mística «es el predominio de los dones en la psicología sobrenatural, o sea, el proceder las más de las veces bajo la altísima moción y dirección del Espíritu Santo» [22].

Y en su magnífica *Evolución mística* había escrito ya que la mística no es otra cosa que *la vida consciente de la gracia*, o sea, «cierta experiencia íntima de los misteriosos toques e influjos divinos y de la real presencia vivificadora del Espíritu Santo [23].

Rvdmo. P. Albino Menéndez-Reigada.—«Lo místico es la actuación en nosotros de los dones del Espíritu Santo, o la operación del Espíritu Santo en nosotros por medio de sus dones, o la perfecta incorporación con Cristo como miembro de su Cuerpo místico».

Y un poco más adelante añade completando su pensamiento al recoger el elemento *experimental*:

«Podría, pues, acaso definirse así la mística diciendo que es un predominio tal de la gracia en las acciones, *que haga más o menos perceptible en ellas su propio modo sobrenatural y divino*» [24].

R. P. Fr. Ignacio Menéndez-Reigada.—El que fue profesor de Mística en la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca pone la esencia de la mística en la misma vida de la gracia vivida de un modo consciente. Se caracteriza principalmente por la «actuación de los dones de sabiduría y entendimiento, por los cuales el hombre comienza a tener conciencia de que posee a Dios y está unido con El, *experimentando en sí la vida de Dios*» [25].

[20] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a noviembre 1929) p.[99 y 101].
[21] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a abril 1930) p.[41].
[22] *Cuestiones místicas* 6.ª a.1 p.635 (ed. 3.ª).
[23] *Evolución mística* p.1.ª c.1 p.18 (ed. BAC).
[24] Cf. «La vida sobrenatural» (noviembre-diciembre 1944) p.441-2.
[25] Cf. RET (enero-marzo 1946) p.99.

R. P. Sabino Lozano.—«Vida mística y vida predominantemente de los dones del Espíritu Santo son la misma cosa»[26].

R. P. Marceliano Llamera.—Resume su pensamiento en los siguientes puntos, que considera, con razón, «las nociones místicas generales de la teología tomista»:

1. *Vida mística* es la actividad donal de la gracia; es decir, la vida de la gracia bajo el régimen del Espíritu Santo por sus dones. Floración divina del árbol donal.

2. *El constitutivo de la vida mística* es la actuación de los dones.

3. *Acto místico* es todo acto donal.

4. *Estado místico* es la actividad donal permanente o habitual en el alma. O la situación del alma en actividad donal permanente o habitual.

5. *Distintivo* o *característica* de la vida mística es el modo sobrehumano de obrar; y del estado místico, el predominio de este modo sobrehumano.

La sintomatología mística tiene como manifestaciones más generales y apreciables:

a) La *pasividad* del alma actuada por Dios.

b) La *experiencia* muy varia de la vida de Dios en el alma.

6. *Alma mística* lo es radicalmente toda alma cristiana en gracia; y de hecho, la que vive vida donal.

7. *Toda alma es llamada,* por ley general, a la vida mística y puede y debe aspirar a ella.

8. *En particular,* la señal principal de llamada o introducción de un alma en el estado místico, es la incapacitación pasiva para practicar a su modo la vida espiritual.

9. *En la vida habitualmente ascética,* sobre todo si es ferviente, hay frecuentes intervenciones donales, más o menos notables. *En la vida habitualmente mística,* hay intervalos ascéticos, más o menos prolongados. Y, desde luego, se practican en ella todas las virtudes de la vida ascética, con más perfección, sobre todo interior, como dirigidas por el Espíritu Santo.

10. *Contemplación mística* es una intuición amorosa prolongada de Dios infundida por el Espíritu Santo mediante los dones de inteligencia y sabiduría.

11. *Gracias místicas* normales u ordinarias son las que actúan los dones del Espíritu Santo, sin exceder las posibilidades de su actividad. Son *extraordinarias* las que exceden o se reciben al margen de la actividad donal. Estas gracias extraordinarias, aunque innecesarias, en general, no siempre son *gratis dadas* o para bien ajeno, sino santificativas del alma que las recibe, y quizás precisas o al menos convenientes para ella por causas peculiares.

12. *Gracia actual donal.* La fuerza motriz de la vida mística es la gracia actual donal que la actúa y rige[27].

173. *Carmelitas:*

R. P. Gabriel de Santa María Magdalena.—El sabio carmelita belga, profesor que fue del Colegio Internacional de Santa Teresa en Roma, cree que la mística se caracteriza, ante todo, por la contemplación infusa:

«Se está de acuerdo en nuestros días en reconocer que la contemplación infusa, entendida en toda su amplitud, es el hecho saliente y característico del dominio de la mística»[28].

[26] *Vida santa y ciencia sagrada* c.2 p.14 (2.ª ed.).

[27] Cf. *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo:* RET (octubre-diciembre 1947) p.473-5.

[28] Cf. «Études Carmélitaines» (abril 1933) p.1.—En otro artículo de revista, el P. Gabriel repite una vez más su tesis acariciada: «En ella—en la contemplación—no hay otra cosa que una actividad intensa de las virtudes teologales, virtudes preciosas que ponen nues-

El P. Gabriel está convencido de que la mística entra en el desarrollo normal y ordinario de la vida de la gracia; y escribió un notabilísimo artículo en *La vie spirituelle* para demostrar que ése es el pensamiento genuino y auténtico de San Juan de la Cruz [29].

R. P. Jerónimo de la Madre de Dios.—La mística consiste para él en un conocimiento experimental de Dios que se explica por el amor infuso. Pero con ciertas restricciones. He aquí sus palabras:

«Este conocimiento experimental, ¿es el elemento distintivo de todo estado místico? A mi parecer, no. No parece ser la propiedad constitutiva de este estado, sino una de sus propiedades consecutivas, un *proprium* en el sentido filosófico de la palabra. Y digo lo mismo del «sentimiento de la presencia de Dios»; no constituye la nota esencial del estado místico aunque en una forma o en otra acompañe a la contemplación...

Dios es para las almas contemplativas siempre, pero sobre todo durante los ratos en que son elevadas a la contemplación—sea sabrosa o árida—, la *realidad*. He aquí por qué prefiero a la expresión «sentimiento de la presencia de Dios» esta otra: «sentimiento de la *realidad de Dios*» [30].

R. P. Crisógono de Jesús Sacramentado.—No precisa de una manera total y completa el concepto que se había formado de la mística en ninguna parte de sus obras. Pero, reuniendo dos o tres textos, podemos llegar a reconstruir su pensamiento. Helos aquí:

«La mística como práctica es el desarrollo de la gracia realizado por operaciones cuyo modo está fuera de las exigencias de la misma gracia, o sea por medios extraordinarios» [31].

«... la mística es un modo del desarrollo de la gracia y está esencialmente constituida por conocimiento y amor infusos...» [32]

«La contemplación infusa es una intuición afectuosa de las cosas divinas que resulta de una influencia especial de Dios en el alma» [33].

R. P. Claudio de Jesús Crucificado.—«Teología mística experimental es un conocimiento intuitivo y amor de Dios infundidos en negación y oscuridad de toda luz natural del entendimiento, y por los cuales éste percibe un ser y bondad indecible, pero real y presente en el alma, un ser y bondad sobre todo ser y bondad» [34].

R. P. Lucinio del Santísimo Sacramento.—Para el P. Lucinio la experiencia mística es un simple efecto del modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo. He aquí sus propias palabras:

«Que el modo sobrehumano de actuar los dones sea la nota caracterís-

tra alma en contacto con Dios, acompañada de un delicado influjo de los dones del Espíritu Santo». Y añade todavía: «Podemos, pues, concluir diciendo que la vida mística es la vida de amor perfecto que transforma al alma en Dios y que va acompañada connaturalmente con el florecer de la contemplación» (cf. *Che cosa è la vita mistica?*: «Vita cristiana» [enero-febrero 1948] p.10-11 y 16).

[29] Cf. *L'union de transformation dans la doctrine de Saint Jean de la Croix*: «La vie spirituelle» (supl. a marzo de 1925) p.[127-44]. Véase también en la misma revista su artículo *L'union transformante*, aparecido en mayo de 1927, p.223-54. El simple enunciado de los títulos de las tres partes en que divide su precioso artículo sugiere muy bien el pensamiento fundamental del mismo. He aquí esos títulos: 1.° La unión transformante, centro de perspectiva en la doctrina del Santo (San Juan de la Cruz). 2.° La unión transformante, expansionamiento perfecto de la gracia, de las virtudes y de los dones. 3.° La unión transformante, diversamente participada.

[30] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a septiembre de 1929) p.[282].

[31] *Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª preámb. p.155 (1.ª ed.).

[32] Ibid., p.3.ª a.1 p.160.

[33] Ibid., p.3.ª a.2 p.164.

[34] Cf. *Hacia una definición clara y precisa de la Teología mística*: RET vol.1 (1940) p.598.

tica de la mística, no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común» [35].

El Congreso Teresiano de Madrid.—Como representante y portavoz auténtico de la escuela mística carmelitana, se ha invocado siempre la autoridad del famoso Congreso Teresiano, celebrado en Madrid en marzo de 1923. He aquí íntegramente las conclusiones aprobadas del tema 5, en las que se recoge la doctrina de la escuela referente a la contemplación:

1.ª La contemplación infusa es la operación mística por excelencia.

2.ª Esta contemplación es el *conocimiento experimental de las cosas divinas producida por Dios sobrenaturalmente en el alma* y el estado de mayor aproximación y unión entre el alma y Dios que en esta vida puede alcanzarse.

3.ª Consiguientemente es en el orden de los medios *el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo* en las almas llamadas a la unión mística con Dios.

4.ª El estado de la contemplación se caracteriza por el *predominio creciente de los dones del Espíritu Santo y por el modo sobrehumano* con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones.

5.ª Como *las virtudes encuentran su última perfección en los dones* y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que *la contemplación es el camino ordinario de la santidad* y de la virtud habitualmente heroica [36].

[35] Cf. «Revista de Espiritualidad» (1946) p.556.—Nótese la singular importancia de esta declaración. El P. Lucinio afirma que el modo sobrehumano de actuar de los dones del Espíritu Santo es la nota típica y característica de la mística. Y dice que esto no es doctrina únicamente de los doctores carmelitas, sino que es una *tesis común*.

Creemos efectivamente que ésa es la verdad. Y nos parece, además, que esa «tesis común» podría muy bien ser el punto de convergencia y la base fundamental de una «entente» entre las diversas escuelas de espiritualidad cristiana, que tan provechosa resultaría en la práctica para todos. Es una lástima grande que, admitiendo todos una cosa tan básica y fundamental, no acabemos de ponernos de acuerdo en otras muchas cosas que, a nuestro parecer, no son sino corolarios y consecuencias inevitables de esa cuestión capital. Nosotros creemos ver en ese principio admitido por el P. Lucinio y presentado por él como «tesis común», la base teológica fundamental sobre la que descansa y se apoya la escuela mística tomista. Porque si la mística no es otra cosa que la simple actuación de los dones del Espíritu Santo al modo sobrehumano, como quiera que creemos haber demostrado que ese modo sobrehumano es el *único posible* en los dones, todo aquel que posea los dones posee ya los principios de la experiencia mística; y como los dones actuarán normalmente en *todos los cristianos en gracia,* llegará un momento en que todos ellos—si no oponen obstáculo a la gracia—*entrarán normalmente en el estado místico,* que se caracteriza precisamente por la actuación predominante de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. De donde se siguen la «unidad de la vida espiritual» y el «llamamiento universal a la mística», tesis capitales de la escuela mística tomista.

[36] Cf. «El Monte Carmelo» (mayo 1923) p.211. Repetimos aquí lo que acabamos de decir en la nota anterior. No nos explicamos las divergencias irreductibles que subsisten todavía entre las escuelas místicas carmelitana y tomista después de esas conclusiones tan claras y explícitas, *en las que todos estamos de acuerdo.* No sabemos si las anteriores conclusiones recogen o no el auténtico sentir de la escuela carmelitana, aunque hemos de creer que sí cuando ellos mismos lo afirman. Pero sí sabemos *ciertamente* que en ellas está recogido el espíritu auténtico de la escuela tomista en sus tesis fundamentales. Si exceptuamos la restricción insinuada en la conclusión tercera al aludir a «las almas llamadas a la unión mística con Dios» (que parece suponer que no todas lo están), en todo lo demás la escuela tomista está *completamente de acuerdo* con esas conclusiones, hasta el punto de que no sabríamos expresarlas con mayor fuerza ni precisión ninguno de los que nos honramos en pertenecer a ella. Siempre hemos creído firmísimamente que la mística (o, si se quiere, la contemplación, que es su operación «por excelencia», como dice el Congreso Teresiano) es un «*conocimiento experimental de las cosas divinas producido por Dios sobrenaturalmente en el alma;* que ella es *el último ideal y como la última etapa de la vida cristiana en este mundo*»; que «el estado de contemplación *se caracteriza por el predominio creciente de los dones del Espíritu Santo y por el modo sobrehumano* con que por su medio se ejecutan todas las buenas acciones»; y, finalmente, la escuela tomista ha defendido tenazmente la necesidad absoluta de la mística para la perfección cristiana, fundándose precisamente en que «*las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta*»; de donde resulta—como dice admirablemente el Congreso Teresiano—«*que la contemplación es el camino ordinario de la santidad y de la virtud habitualmente heroica*».

Repetimos: no sabemos si en esas conclusiones estará bien recogido el pensamiento de la

174. *Jesuitas:*

R. P. De Maumigny.—Define la contemplación infusa como «una mirada simple y amorosa a Dios con la que el alma, suspensa por la admiración y el amor, *le conoce experimentalmente* y gusta, en medio de una paz profunda, un comienzo de la bienaventuranza eterna» [37].

R. P. Poulain.—«Los estados místicos que tienen a Dios por objeto llaman ante todo la atención por la impresión de recogimiento, de unión que hacen experimentar. De ahí el nombre de unión mística. La verdadera diferencia con los recogimientos de la oración ordinaria es que, en el estado místico, Dios no se contenta con ayudarnos a *pensar* en El y a *recordarnos* su presencia, sino que nos da de esta presencia *un conocimiento intelectual experimental;* en una palabra, *nos hace sentir que entramos realmente en comunicación con él.* Sin embargo, en los grados inferiores (quietud), Dios no lo hace sino de una manera bastante oscura. La manifestación tiene tanto más de nitidez a medida que la unión es de orden más elevado» [38].

R. P. De la Taille.—El P. Mauricio de la Taille pone la esencia de la mística en una experiencia de lo divino. Para él, la contemplación viene del amor: es una mirada amorosa. Pero ¿qué es lo que distingue este amor del amor implícito en todo acto de fe? No es su mayor perfección o intensidad. El amor del contemplativo puede ser menor que el de un simple fiel. Pero este amor contemplativo es un amor «conscientemente infuso... El místico tiene conciencia de recibir de Dios un amor ya *del todo hecho (tout fait)*... El alma se sabe y se siente investida por Dios con este amor. Y por esto... *siente la presencia de Dios en sí misma*... El alma recibe el don *de la mano* misma del Dador, que está allí presente, por lo mismo, de una manera que el alma *experimenta*» [39].

R. P. Kleutgen.—Cree hallar la esencia de la mística en una misteriosa unión con Dios, en la que el alma es elevada, por un efecto extraordinario de la gracia, a una contemplación más alta de Dios y de las cosas divinas, a las que viene a conocer no sólo por fe, sino *experimentalmente* [40].

R. P. Bainvel.—«El estado místico está constituido por *la conciencia de lo sobrenatural en nosotros*» [41].

R. P. Maréchal.—«Fundándonos en las declaraciones unánimes de los contemplativos—únicos testigos de sus experiencias internas—, creemos que la alta contemplación implica un elemento nuevo, cualitativamente distinto de las actividades psicológicas normales y de la gracia ordinaria; queremos decir la presentación activa, no simbólica, de Dios en el alma con su correlativo psicológico: *la intuición inmediata de Dios por el alma*» [42].

R. P. De Guibert.—Según el antiguo profesor de la Gregoriana, en la contemplación mística «el alma *experimenta* la presencia de Dios en sí misma. La inhabitación y acción de Dios la conocía antes indirectamente por el testimonio de la fe; ahora *experimenta* que se da verdaderamente... Esta directa y experimental percepción de Dios presente es *general, confusa,* no

escuela mística carmelitana, pero es indudable que recogen admirablemente el de la escuela tomista. ¡Lástima grande que, admitiendo todos estos puntos fundamentales, nos empeñemos todavía en mantener nuestras discrepancias inexplicables!

[37] *La práctica de la oración mental* tr.2 p.1.ª c.10 (2.ª ed. p.332).
[38] *Des grâces d'oraison* c.5 n.3.
[39] Citado por Bainvel en su «Introducción» a la 10.ª ed. de la obra del P. Poulain *Des grâces d'oraison* n.25 p.56.
[40] Citado por el P. Claudio, carmelita, en RET vol.1 (1940) p.591-2.
[41] Cf. «Revue Ascétique et Mystique» (enero 1923) p.45.
[42] *Études sur la Psychologie des Mystiques* t.1 p.253.

aporta conceptos nuevos, no enseña cosas nuevas, sino que se constituye por una profunda e intensa intuición a la vez *simple* y riquísima; la voluntad es atraída no con varios afectos distintos, sino que es arrebatada y como paralizada en un solo acto simple, por el que se adhiere toda a Dios.

Todo esto lo recibe el alma pasivamente; con ningún esfuerzo podría obtener este don, ni prever de ningún modo cuándo habrá de recibirlo, ni retenerlo cuando se desvanece, ni volver a producirlo cuando ya lo gozó...»[43]

R. P. DE GRANDMAISON.—«El hombre tiene el sentimiento o sensación de entrar, no por un esfuerzo, sino por un llamamiento, en contacto inmediato, sin imagen, sin discurso, aunque no sin luz, con una Bondad infinita»[44].

R. P. VALENSIN.—Según el profesor de la Facultad de Teología de Lyón, la mística, «desde el punto de vista psicológico, lleva consigo, junto con un *sentimiento inefable de la presencia de Dios*, un recogimiento en Dios que puede llegar hasta la absorción de las potencias del alma, emigrando, por decirlo así, de la región de las sombras y de las imágenes hacia las realidades divinas».

Y añade a renglón seguido estas luminosas palabras:

«Para definir teológicamente la característica esencial es preciso remontarse de los efectos a la causa y aclarar la naturaleza misma de esta causa no ya con las solas luces de la experiencia, sino también con las de la doctrina.

Desde este punto de vista teológico, la oración de que hablamos será llamada *mística*, en el sentido de que el alma penetra con ella en lo que hay de más profundo y misterioso en el trato íntimo del Hijo de Dios con la Trinidad adorable, que le ayuda a orar *en* el Espíritu Santo, en *nombre* de Jesús, *al* Padre y a esbozar desde aquí abajo la unión que causará su beatitud. Así, la *teología mística*, definida por su objeto formal, se presentará como la ciencia del ser divino viviendo por su gracia en el cristiano y elevándole, con las colaboraciones humanas que él suscita, hasta su perfección, mientras que habrá que reservar el nombre de *teología ascética* a la ciencia de esas colaboraciones sobrenaturalizadas por las iniciativas del Espíritu de Dios.

Y puesto que el problema de las esencias es metafísico, diremos, pues, de la *mística*—entendida como acabamos de hacerlo—que es la *ontología* de la vida espiritual. Y añadiremos—para mejor trazar las fronteras—que la *ascesis* será la *lógica*, y el *ascetismo* la *metodología*»[45].

R. P. PACHEU.—«Es una *posesión experimental de Dios*, una comunicación que Dios hace de sí mismo a sus almas privilegiadas, y en la que el alma recibe este puro favor divino, gratuito, sin poderse elevar por sí misma cualquiera que sea su aplicación o esfuerzo personal».

En este estado, el alma es llamada «pasiva», no porque esté ociosa, privada de conocimiento, anonadada; al contrario, se encuentra en un acrecentamiento prodigioso de vida, sus actos de conocimiento y de amor sobrepasan los actos ordinarios de sus facultades. Pero «recibe, no toma nada por su cuenta; no entra, sino que es introducida; no obra, sino que es puesta en acción, *non agit sed agitur*»[46].

[43] *Theologia spiritualis ascetica et mystica* q.7 sect.1.ª n.382.
[44] *Religion personnelle* (París 1927) c.5 § 2 p.159.
[45] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a marzo 1930) p.[139-40].
[46] *Psychologie des Mystiques* (París 1901) p.41. Las últimas palabras las toma el P. Pacheu del P. Bonniot.

175. *Autores independientes:*

R. P. SCHRIJVERS, C.SS.R.—«La contemplación es esencialmente un conocimiento y un amor producidos directamente por Dios, gracias a los dones del Espíritu Santo, en las facultades de la inteligencia y de la voluntad. Toda contemplación verdadera es, pues, necesariamente *infusa*».

Y un poco más abajo, al precisar la naturaleza de las gracias místicas en general, escribe el docto redentorista belga:

«El más frecuente de estos signos parece ser la suavidad experimentada al contacto con Dios. Son raras, creo, las almas contemplativas que no hayan gustado a Dios de esta manera al menos algunas veces. Esta *experiencia íntima de Dios* es tan característica, que el alma que ha sido favorecida con ella, aunque sólo sea transitoriamente, la distingue fácilmente de las consolaciones ordinarias y conserva de ella una profunda impresión» [47].

R. P. IVO DE MOHON, O.M.C.—«La teología mística es un conocimiento infuso experimental y amoroso de Dios producido en nosotros por los dones intelectuales del Espíritu Santo, muy particularmente por el don de sabiduría» [48].

R. P. TEÓTIMO DE SAN JUSTO, O.M.C.—«En mi humilde sentir, el estado místico está constituido esencialmente por el conocimiento amoroso infuso, es decir, por una alta idea de Dios, habitualmente general y confusa, con el amor pasivo y persistente».

Y un poco más abajo añade:

«¿De dónde proviene en el alma el estado místico? De la plena expansión de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de sabiduría» [49].

R. P. CAYRÉ, A.A.—El ilustre agustino asuncionista, autor de la famosa *Patrología*, cree que la esencia de la mística importa los siguientes elementos:

a) «Un cierto *sentido de Dios* producido en el alma por Dios mismo. San Agustín nos ofrece la fórmula: *sentire Deum*, tener el sentimiento de Dios.

b) Un tal sentimiento supone la presencia de Aquel que se manifiesta de alguna manera, no solamente como ser perfecto, sino como huésped del alma. Aunque la gracia no es percibida en sí misma, Dios es aprehendido *(saisi)* en cuanto inhabitante en el alma: *capitur habitans*, dice todavía magníficamente San Agustín. Un tal don no puede venir más que de Dios; el sentido místico de Dios es evidentemente sobrenatural...

c) El sentido místico de Dios es también completamente distinto de las consolaciones sensibles, que suponen la gracia como todo verdadero movimiento de piedad, pero que son también, en gran parte, efecto de la actividad humana, según la doctrina de Santa Teresa» [50].

R. P. LAMBALLE (eudista).—Hace suya la siguiente definición de San Francisco de Sales:

«La contemplación no es otra cosa que una amorosa, simple y permanente atención del espíritu a las cosas divinas» [51].

R. P. LUCAS (eudista).—«Todo el mundo está de acuerdo con Santo Tomás en enseñar que la contemplación infusa es un efecto de los dones del Espíritu Santo».

[47] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a septiembre de 1929) p.[284].—Véase también su obra *Los principios de la vida espiritual*, donde expone con mayor amplitud esas mismas ideas.
[48] *Le don de sagesse* (París 1928) p.19.
[49] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a diciembre 1929) p.[152-3].
[50] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a junio 1930) p.[132-3].
[51] *La contemplation* (París 1912) p.48.—Cf. SAN FRANCISCO DE SALES, *Amor de Dios* .6 c.3.

En cuanto a los *estados místicos* en general, dice que «son aquellos en los que predominan los dones del Espíritu Santo, y en los que el alma tiene conciencia de recibir un amor «ya del todo hecho», según la expresión del P. De la Taille» [52].

R. P. BOULEXTEIX.—La mística consiste en «un conocimiento y un amor misterioso que nos hacen percibir a Dios de una manera verdaderamente inefable» [53].

R. P. NAVAL, C.M.F.—«Mística propiamente dicha en el terreno experimental es el conocimiento intuitivo, junto con el amor intensísimo de Dios, obtenidos por infusión divina, o sea por medios extraordinarios de la divina Providencia» [54].

R. P. AUGUSTO A. ORTEGA, C.M.F.—«Parece ser que la mística, entre otras notas que pueden asignársele, es ir tomando conciencia de la presencia de Dios en el alma de una manera sobrenatural hasta llegar al pleno conocimiento y goce de Dios por amor, que se cumple en la otra vida».

Y unas líneas más abajo añade: «La vida mística, tal como aparece desarrollada en los místicos experimentales, se nos muestra como el desenvolvimiento natural y lógico de la gracia santificadora» [55].

MONSEÑOR RIBET.—«La teología mística, desde el punto de vista subjetivo y experimental, nos parece que puede ser definida: una atracción sobrenatural y pasiva del alma hacia Dios que proviene de una iluminación y de un incendio *(embrasement)* interiores, que previenen a la reflexión, sobrepasan el esfuerzo humano y pueden tener sobre el cuerpo una repercusión maravillosa e irresistible» [56].

MONSEÑOR SAUDREAU.—«Hay en el estado místico y en todo estado místico este doble elemento: conocimiento superior de Dios, que, aunque general y confuso, da una muy alta idea de sus incomprensibles grandezas; y amor no razonado, pero intenso, que Dios mismo comunica, y al cual el alma, a pesar de todos sus esfuerzos, no podría elevarse jamás» [57].

MONSEÑOR PAULOT.—« ¿Qué es la contemplación? Un conocimiento de amor, oscuro, infuso, simple, debido sea a la connaturalidad del alma con Dios, fruto del ejercicio predominante del don de sabiduría, sea a la gracia actual operante, correspondiente a este don» [58].

MONSEÑOR FARGES.—Es uno de los autores que más ha fluctuado en sus opiniones, hasta cambiar completamente de pensar con motivo de una controversia con el P. Garrigou-Lagrange, en la que Mons. Farges reconoció noblemente que llevaba la razón el sabio dominico [59]. Su última palabra parece ser ésta:

«Hay estados contemplativos caracterizados por el predominio, en grados diversos, de los dones del Espíritu Santo, y en los que el alma es más pasiva que activa, y *que son requeridos para la más eminente santidad. En esto estamos todos de acuerdo*» [60].

[52] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a diciembre 1930) p.[157-9].
[53] *La définition de la mystique:* «Revue Augustinienne» (15 noviembre 1906). (Citado por ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.2 p.657 3.ª ed.)
[54] *Curso de Teología ascética y mística* n.3 (85 en la 8.ª ed.).
[55] P. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística* p.76 (Editora Nacional, 1944).
[56] *La mystique divine* t.1 p.26 (ed. 1895).
[57] *L'état mystique* c.8 n.60 p.111 (ed. 1903).
[58] «La vie spirituelle» (supl. a octubre 1929) p.[30-31].
[59] Cf. P. GARRIGOU, *Perfection chrétienne et contemplation* ap.1 p.[1 a 51].
[60] *Autour de notre livre* p.96.

AD. TANQUEREY.—No habla con precisión, pero podemos reconstruir su pensamiento en los dos siguientes textos:

«La mística es la parte de la ciencia espiritual que tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la *vida contemplativa* desde la primera *noche* de los sentidos y la *quietud* hasta el *matrimonio espiritual*» [61].

«La contemplación (es) una visión simple, afectuosa y prolongada de Dios y de las cosas divinas, efecto de los dones del Espíritu Santo y de una gracia actual especial que se apodera de nosotros y nos hace habernos más pasiva que activamente» [62].

D. BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE.—El ilustre publicista español precisa su pensamiento en la siguiente forma:

«¿Qué es la mística? *Esencialmente* y *primariamente*, la obra divinizadora de Dios en nosotros cuando ha llegado a ese estadio intenso que se caracteriza por el predominio y la invasión desbordante de la acción de los dones.

Pero demos un paso más. Todos los autores especulativos y no especulativos hablan de la *experiencia de Dios*. Y en seguida la tentación del problema psicológico puro, descriptivo, empírico, experimental... llama a las puertas: «los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros (De Grandmaison). Hasta ahora nos hemos movido en la región de los principios. Un poco de metafísica teológica o de teología metafísica y nada más. ¿Nada hay que añadir acerca del problema místico? Sí, la mística es eso y un poco más que eso, pero solamente un poco más que eso. La mística es *esencialmente* también, pero *secundariamente*, una experiencia de Dios» [63].

MONSEÑOR LEJEUNE.—«El elemento constitutivo de la vida mística es *el sentimiento que el alma experimenta de la presencia de Dios en ella*, la experimentación de Dios presente en el alma, una suerte de tocamiento de Dios en lo más íntimo del alma. La vida mística es, pues, una experimentación, una percepción de Dios presente en el alma... Pues lo que en esta contemplación percibimos y en nuestro interior palpamos es Dios mismo y no ya su imagen» [64].

MONSEÑOR WAFFELAERT (obispo que fue de Bruges).—«La mística es una vida de unión íntima, constante y consciente con Dios» [65].

A. FONCK.—«Nosotros consideramos como místico todo hecho *psicológico* en el cual el hombre piensa tocar directa e inmediatamente a Dios; en una palabra, «experimentar» a Dios, ya sea por un esfuerzo personal de inteligencia o de amor que nos elevará hasta El, permitiéndonos «encontrarle», abrazarle de alguna manera, o ya sea—por el contrario—por una condescendencia de Dios, que se abaja hacia nosotros, nos «toca», nos hace sentir su presencia y su acción y nos inunda de consolaciones o de luces.

De esta forma llegamos a distinguir dos suertes de misticismo, que se podrían llamar el misticismo activo y el misticismo pasivo. No habrá ningún inconveniente en reservar el nombre de místicos propamente dichos o *propriissimo modo*, a los hechos místicos de la segunda categoría» [66].

F. X. MAQUART.—El ilustre filósofo Mons. Maquart, profesor del seminario mayor de Reims, cree que la definición que haya de darse de la

[61] *Teología ascética y mística* n.11.
[62] Ibid., n.1386 B.
[63] *Acerca de la mística:* RET (abril-junio 1947) p.236.
[64] *Introduction a la vie mystique.* (Citado por ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.2 p.651 3.ª ed.)
[65] *La mystique et la perfection chrétienne.* (Citado por DOM LOUISMET, O.S.B., en su libro *La vie mystique* c.1 p.29.)
[66] A. FONCK: DTC art. *Mystique (Théologie)* t.10 (p.2.ª) col.2600.

teología mística depende del concepto que se tenga acerca de la eficacia de la gracia, toda vez que esa teología no es más que el estudio de la vida de la gracia en las almas. He aquí sus palabras:

«Si se admite, con la escuela tomista, la eficacia *intrínseca* de la gracia actual, la naturaleza de la vida mística es fácil de explicar. Como los teólogos están unánimes en reconocer la vida mística en una cierta pasividad vital del alma, los tomistas, buscando la causa de esta pasividad, la encontrarán en el interior mismo del desenvolvimiento de la gracia. Su doctrina sobre la eficacia de la gracia actual les da derecho a ello. Si la gracia es eficaz por naturaleza, se requiere para todo acto de la vida de la gracia. Como quiera que la gracia santificante y los hábitos que la acompañan (virtudes y dones) dan solamente el *poder* de obrar sobrenaturalmente, la voluntad necesita ser movida *in actu secundo* por una gracia actual eficaz.

Al contrario, los partidarios de la gracia eficaz *ab extrinseco*, esto es, por la acción de la voluntad, enseñan, conforme a su doctrina, que la gracia habitual y las virtudes bastan. ¿Cómo sería de otra manera? Si la gracia eficaz no es otra cosa que la gracia actual *suficiente* que da el *posse agere*, al que se añade la cooperación de la voluntad, cualquiera que posea un hábito infuso que le da ese *posse agere* no necesita absolutamente otra cosa para obrar que la intervención de la voluntad. Por otra parte, como en la teoría molinista la eficacia de la gracia proviene de la voluntad, no puede haber en la economía normal de la vida de la gracia un estado en el que el alma obrando vitalmente sea pasiva; la vida mística se encuentra excluida» [67].

HENRI JOLY.—«El misticismo es el amor de Dios».

Y precisando un poco más su pensamiento, añade unas líneas más abajo: «Todo cristiano en estado de gracia ama a Dios y, en una medida más o menos grande, es un místico. Pero «el místico» por excelencia, lo mismo que el que llamaremos en adelante «el santo», es un hombre en el que su vida toda entera está envuelta y penetrada por el amor de Dios» [68].

JACQUES MARITAIN.—Para el profesor del Instituto Católico de París, el estado místico se constituye por el predominio de la acción de los dones. He aquí sus palabras:

«El estado místico no se injerta en el alma en gracia como una rama extraña, sino que es la floración de la gracia santificante; ni se caracteriza por la *presencia de los dones*, que son inseparables de la caridad, sino sólo por el *predominio del ejercicio de los dones* sobre el de las virtudes (morales infusas). El *momento preciso* en que comienza el estado místico no cae debajo de observación.

Todo cristiano que vaya creciendo en gracia y tienda a la perfección, si vive espacio suficiente, llegará al orden místico y a la vida del predominio habitual de los dones» [69].

[67] Cf. «La vie spirituelle» (supl. a enero 1930) p.[37-8].—Aunque haya mucho de verdad en todo esto, nos parece que la conclusión final a que llega Mons. Maquart es excesiva; y, desde luego, los teólogos partidarios de la teoría de la gracia eficaz *ab extrinseco* protestarían airadamente si se les tachara de antimísticos. Es verdad que, según esa teoría, la voluntad humana es la encargada de transformar la gracia «suficiente» en gracia «eficaz», y esto acentúa fuertemente la acción del hombre (ascética), relegando a segundo término la acción de Dios (mística); pero también exige un concurso de Dios a todo lo largo de la acción de la criatura, y esto basta para que no se pueda hablar de exclusión de la mística a base de esa teoría. Lo que sí es cierto es que la teoría tomista de la gracia eficaz *ab intrinseco* lleva con mucha mayor lógica y como espontáneamente a la necesidad y normalidad de la mística para todos los cristianos en gracia.

[68] *Psychologie des Saints* c.1 p.40 y 43 (6.ª ed. 1900).

[69] Cf. «La vie spirituelle» (marzo 1923, p.642).—Jacques Maritain ha sido uno de los que con mayor acierto ha precisado la distinción entre «mística» y «contemplación infusa», como veremos en su lugar correspondiente.

Basta ya. Confesamos que el recorrido ha sido largo, pero hemos de felicitarnos por los resultados obtenidos.

En efecto. A través de esa multitud tan variada de fórmulas y de opiniones, una cosa se destaca muy claramente: la mística *como hecho psicológico* es, ante todo, *una experiencia de lo divino.* En esto coinciden la casi totalidad de las opiniones, a pesar de haber sido formuladas por autores de escuelas completamente distintas y hasta antagónicas en puntos fundamentales. Es una experiencia *pasiva,* no activa; puesto que—y en esto hay también uniformidad absoluta de pareceres—*sólo el Espíritu Santo puede producirla en nosotros mediante el influjo y actuación de sus dones.*

No es poco para intentar una síntesis completa y total, psicológico-teológica, acerca de la esencia o naturaleza íntima de la mística. A nosotros nos parece que esa síntesis puede concretarse con toda precisión y rigor teológico en la siguiente forma:

B. Síntesis teológica

Tesis: El constitutivo esencial de la mística que la separa y distingue de todo lo que no lo es, consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano, que produce ordinariamente una experiencia pasiva de Dios o de su acción divina en el alma.

176. Vamos a examinar despacio cada uno de los términos de esta tesis o definición esencial de la mística.

«El constitutivo esencial...»—No nos referimos a una característica exterior o señal psicológica para distinguirla de lo no místico, sino a su nota típica, *esencial,* que la constituye intrínsecamente en su propia razón específica.

«... consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano».—Que la experiencia mística sea efecto de la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano, es una conclusión *ciertísima* que ha sido admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana sin excepción [70].

[70] Recuerde el lector las palabras del P. Lucinio, C.D., que hemos citado más arriba: «Que el modo sobrehumano de actuar los dones sea *la nota característica de la mística,* no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común» («Revista de Espiritualidad» [1946] p.556).

El mismo P. Crisógono, que, sin duda alguna, es el autor que ocupa el lugar más extremista en la negación del llamamiento universal a la mística, lo afirma terminantemente: «Esa operación de los dones, que se realiza de un modo sobrehumano, es el acto mismo de la contemplación infusa» (*Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª c.1 a.2; cf. *La escuela mística carmelitana* p.356-7 y otros muchos lugares de sus obras).

Sobre este punto—del que nosotros sacaremos en otro lugar consecuencias importantísimas—no hay discusión entre las escuelas. Es tesis común, como dice muy bien el P. Lucinio.

Esa actuación de los dones constituye la *esencia misma* de la mística. Cada vez que actúa un don, se produce un *acto místico* más o menos intenso según la intensidad con que haya actuado el don. Y cuando la actuación de los dones es tan frecuente y repetida que empieza a *predominar* sobre el ejercicio al modo humano de las virtudes infusas (característico de la ascética), el alma ha entrado en pleno *estado místico;* siempre relativo, indudablemente, ya que los dones nunca actúan—ni aun en los grandes místicos—de una manera absolutamente continua e ininterrumpida.

La actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino: he ahí el elemento primario y *esencial*, el constitutivo íntimo de la mística, que, por lo mismo, no falta nunca en ninguno de los estados o momentos místicos. La *experiencia de lo divino*—que vamos a examinar en seguida—es una de las más frecuentes y ordinarias manifestaciones de la actuación de los dones, pero *no es absolutamente esencial*, puesto que puede fallar, y falla de hecho, en estados indiscutiblemente místicos, como son las *noches* del alma y otras pruebas purificadoras pasivas [71]. Lo que no falla nunca es la *manera sobrehumana* con que el alma practica las virtudes como efecto natural de haber actuado sobre ellas los dones del Espíritu Santo. En esta manera sobrehumana de obrar caben evidentemente muchos grados, que dependen del grado de perfección en que el alma se encuentra y de la mayor o menor intensidad con que haya actuado el don; pero siempre se da cuando el alma está efectivamente bajo la acción de los dones. Y el director espiritual prudente y experimentado que se fije en la forma de reaccionar del alma podrá descubrir sin esfuerzo el régimen de los dones aun en aquellas situaciones—tales como las *noches*, sobre todo las del espíritu—en las que a la pobre alma le parece que está lejísimos de Dios y aun de su amistad y gracia.

«... que produce ordinariamente...»—La *experiencia de lo divino*, que vamos a examinar inmediatamente, es, ya lo hemos dicho, una de las más frecuentes y ordinarias manifestaciones de la actuación sobrehumana de los dones, hasta el

[71] Decir, como el P. De Guibert, que *esas noches* pertenecen a la mística «*reductive tantum*, ut eius praeparationem, vel quatenus in eis sicut in illa anima passive se habet» (*Theologia spiritualis* n.403) es una salida fácil para salvar la *experiencia* como elemento esencial de la mística, pero es manifiestamente contraria al sentir de San Juan de la Cruz y de toda la tradición posterior, que ha visto siempre en las *noches* del alma fenómenos de orden esencialmente místico.

Ni nos parece admisible tampoco la opinión de D. Baldomero Jiménez, que considera esa experiencia como elemento *secundario*, pero *esencial*, al estado místico (RET [1947] p.236). Lo esencial, aunque sea *secundariamente*, no falla nunca; y la experiencia de lo divino falla por lo menos en las *noches* del alma, que son esencialmente *místicas*, como admite el Sr. Jiménez Duque de acuerdo con nosotros y toda la tradición.

punto de que apenas se substraen a ella otros estados místicos que los de las *noches* del alma. Pero es suficiente que éstos escapen a esa experiencia—a pesar de ser místicos en toda la extensión de la palabra—para que ya no se la pueda colocar como nota típica y esencial de la mística. Lo ordinario, lo normal, lo más frecuente en los estados místicos es esa experiencia de lo divino; pero pueden darse, y se dan de hecho, estados místicos en los que esa experiencia está muy lejos de producirse. Durante las terribles *noches* y purificaciones pasivas—sobre todo en la llamada *noche del espíritu*—, el alma relaciona su estado interior de terrible oscuridad con cualquier causa que se le quiera señalar *a excepción de Dios*. No solamente no le siente a El ni su divina acción, sino que le parece claro que está *lejísimos* de El y, a veces, hasta *reprobada de Dios*, según expresiones de Santa Teresa [72] confirmadas por San Juan de la Cruz. Escuchemos al Místico Doctor describiendo las horrendas torturas de la *noche del espíritu*:

«Pero lo que esta doliente alma aquí más siente es *parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas;* que para ella es grave y lastimera pena *creer que la ha dejado Dios*... Porque verdaderamente, *cuando esta contemplación purgativa aprieta* [73], sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que *consiste en sentirse sin Dios*, y castigada y arrojada, e indigna de El, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que *le parece que ya es para siempre*» [74].

El alma, pues, bajo estos estados místicos está muy lejos de sentir una experiencia de Dios o de su divina acción en ella. Y no se diga que, aunque el alma no lo sienta ni perciba, está de hecho bajo la acción divina, que le produce esas angustias y torturas. Ciertísimo: pero el alma de hecho *no la siente, no tiene experiencia de ello*, sino precisamente de todo lo contrario: le parece que está lejísimos de Dios y abandonada de El para siempre. Si a esto se le quiere llamar *experiencia de Dios*, confesemos que hemos de variar el sentido obvio de las palabras para darles otro completamente distinto del que tienen [75].

En cambio, el alma, en medio de esas espantosas torturas que le causa el sentimiento de la *total ausencia de Dios*, sigue practicando las virtudes en grado heroico, en forma más *sobrehumana* que nunca. Su fe es vivísima; su esperanza, superior

[72] Cf. *Vida* 20,9; *Moradas sextas* 1,9.

[73] Fíjese bien el lector: se trata de un estado *contemplativo, místico* en toda la extensión de la palabra.

[74] *Noche obscura* 2,6,2.

[75] Es preciso notar, sin embargo, que también en el período de las «noches» cabe la experiencia de Dios, porque en ellas hay paréntesis de *conciencia sobrenatural*, es decir, ocasiones en que se percibe la influencia divina, ya luminosa y deleitable, ya purificadora y dolorosa. Tiene efectivamente, a veces, el alma clara conciencia de que es Dios quien la aflige, aunque en largos períodos purificatorios esté lejísimos de poder relacionar con Dios lo que le ocurre, convencida de que es su culpa y miseria la sola explicación.

a toda esperanza (puesto que la mantiene en pie a pesar de que le parece ver claro que ha perdido a Dios para siempre), y su caridad es superior a toda ponderación; llegan incluso a resignarse a ir al infierno con tal de que en él puedan seguir amando y glorificando a Dios.

Por donde se ve que el único elemento místico que no falla nunca—ni siquiera en estas terribles *noches*—es la actuación sobrehumana de los dones, precisamente intensísima en estos estados purificativos. En cambio, falta en absoluto el sentimiento o experiencia de lo divino, que es sustituido por un estado psicológico diametralmente contrario.

De todas formas, es cierto—y lo admitimos de muy buena gana—que, si excluimos estas *noches* y algún otro fenómeno purificativo aislado, la experiencia de lo divino es el efecto *más ordinario y frecuente* de la actuación sobrehumana de los dones. Vamos a examinar la naturaleza de esta experiencia, y en seguida precisaremos por qué unas veces se produce y otras no a pesar de actuar en uno y otro caso los dones del Espíritu Santo con su modalidad divina o sobrehumana.

«... una experiencia...»—Esta es una de las diferencias más radicales entre el estado místico y el ascético. El asceta vive la vida cristiana de una manera puramente *humana,* sin tener más conciencia de ella que la que le da la reflexión y el discurso. El místico, en cambio, *experimenta en sí mismo*—fuera de las excepciones señaladas—la realidad inefable de esa vida de la gracia. «Los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros» (De Grandmaison). ¡Qué hermosamente y con qué admirable precisión lo dice Santa Teresa! Hablando en las *Séptimas moradas* de la altísima comunicación de la Santísima Trinidad al alma transformada, escribe la insigne reformadora del Carmelo:

«De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, *por vista,* aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Io 14,23). ¡Oh, válame Dios! ¡Cuán diferente cosa es *oír* estas palabras y *creerlas,* a *entender por esta manera cuán verdaderas son!* Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, *siente en sí esta divina compañía*» [76].

[76] *Moradas séptimas* 1,6-7.

Es verdad que no siempre las comunicaciones místi tan altas como ésta, pero siempre producen—fuera de l ficaciones pasivas o *noches* del alma—un sentimiento *mental* de la vida de la gracia. *Oír* y *creer*: he ahí lo propio y característico del asceta. *Entender de una manera inefable, experimental*: he ahí el privilegio del místico. Recuerde el lector el caso admirable de sor Isabel de la Trinidad, que llegó a *experimentar* la inhabitación de Dios en el alma antes de haber oído hablar jamás de ella [77].

«... pasiva...»—Es otra nota típica de la experiencia mística. El místico tiene conciencia clara de que la experiencia que está gozando *no ha sido producida por él*. Se limita a *recibir* una impresión producida por un agente totalmente extraño a él. Está bajo la influencia *pasiva* de una experiencia que no ha sido producida por él [78], ni podrá retenerla un segundo más de lo que quiera el misterioso agente que la está produciendo [79].

«En efecto—escribe a este propósito el P. Joret—, leed atentamente las descripciones que nos han dejado las personas favorecidas del cielo, y llegaréis muy pronto a descubrir, entre tantos elementos variables, este fondo constante de su contemplación. Esta aparece siempre y ante todo cómo una *experiencia* sentida a través de una especie de *pasividad psicológica* del amor que domina y entraña toda su vida. Los místicos tienen la impresión, más o menos sensible, de una intervención en cierto modo *extraña a ellos*, y que se levanta, no obstante, de las profundidades de su ser para unificarlos en una tendencia a Dios y en una cierta fruición de El, que establece la paz en su alma» [80].

Este es un hecho psicológico admitido por todas las escuelas como nota típica de la experiencia mística: la *pasividad* del alma. Ya en el más remoto tratado de mística propiamente dicha que poseemos, el clásico *De divinis nominibus*, del Pseudo Areopagita, se encuentra la famosa expresión *patiens divina*, que repetirán después todos los teólogos y maestros de la vida espiritual como nota típica y característica de los estados místicos [81].

Claro que se trata de una pasividad *relativa*, o sea, únicamente por relación a la causa agente principal, que es el Es-

[77] Cf. P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.1 n.8 y c.3 n.1.

[78] «Sólo *consiente* la voluntad en aquellas mercedes que goza» (SANTA TERESA, *Vida* 17,1).

[79] «No osa bullirse ni menearse, que de entre las manos le parece que se le ha de ir aquel bien; ni resolgar algunas veces no quería. No entiende la pobrecita que, pues *ella por sí no pudo nada para atraer a sí a aquel bien*, que *menos podrá detenerle más de lo que el Señor quisiere*» (SANTA TERESA, *Vida* 15,1).

[80] *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin* (Desclée, Lille-Bruges 1927). p.103.

[81] Cf. *De divinis nominibus* c.2: MG 3,648. En la traducción latina se lee el siguiente texto:

«... partim etiam diviniore quadam inspiratione hausit ista non discendo tantum, verum etiam *divina patiendo* assecutus, necnon eorum (si dictu fas sit) *compassione*, ad illam quae doceri nequit fidem mysticam atque unionem informatus» (col.647).

píritu Santo; pero no de una *pura pasividad*, ya que el alma reacciona *vitalmente* bajo la moción del Espíritu Santo—«*consiente* la voluntad», dice Santa Teresa en el texto que acabamos de citar—, cooperando a su divina acción de una manera completamente *libre y voluntaria*. De esta manera se salva la libertad y el mérito bajo la acción de los dones.

«... de Dios o de su acción divina en el alma...»—Unas veces el alma siente *al mismo Dios* inhabitando dentro de sí de una manera clarísima e inequívoca, como en el texto de Santa Teresa citado más arriba. Otras es *su divina acción* [82], que la va hermoseando y perfeccionando con maravillosos primores. Diríase que siente en lo más hondo de su espíritu el contacto del dedo del divino Artista, que va dibujando en él los rasgos de la fisonomía de Cristo. El alma se acuerda sin esfuerzo de aquella estrofa del *Veni Creator Spiritus* en que se habla del dedo de la diestra del Padre—*digitus paternae dexterae* [83]—, que es el Espíritu Santo, que está trazando en ella los rasgos divinos de la silueta adorable de Cristo.

Veamos ahora cuál es la razón de que los dones del Espíritu Santo produzcan de suyo esa *experiencia pasiva de lo divino* y por qué dejan de producirla en las pruebas pasivas o *noches* del alma.

La razón de lo primero es muy sencilla. La experiencia mística es producida por los dones *a causa de su modalidad divina o sobrehumana*. Y precisamente porque las virtudes infusas, aun las teologales, actúan en el estado ascético *bajo el régimen de la razón*, o sea al *modo humano*, es imposible que puedan producir bajo ese régimen la experiencia de lo divino.

Expliquemos un poco estas ideas.

Es doctrina constante de Santo Tomás—seguido en esto por todas las escuelas—que la unión del alma con Dios, iniciada en lo esencial por la gracia santificante, se activa y perfecciona por actos de conocimiento y amor sobrenaturales, o sea por el ejercicio de las virtudes infusas, principalmente de la fe y de la caridad [84].

Ahora bien: las virtudes infusas, como es sabido, aunque son estrictamente sobrenaturales en cuanto a su *esencia*, no lo son en cuanto al *modo de obrar*. No porque de suyo no exijan

[82] En definitiva, Dios mismo también. Ya que, como es sabido, en Dios no se distinguen realmente el ser y el obrar (cf., v.gr., I-II,3,2 ad 4.)

[83] En la liturgia dominicana se lee *dextrae Dei tu digitus*.

[84] «Unio nostra ad Deum est per operationem; inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus...» (III,6,6 ad 1).

«Gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus» (*De caritate* 2 ad 7).

y reclamen una modalidad *divina*, que es la única proporcionada y conveniente a su naturaleza estrictamente sobrenatural, sino por la imperfecta participación con que las posee el alma en gracia, como explica Santo Tomás [85] y dejamos ya expuesto en su lugar correspondiente. Esta participación imperfecta procede de la *regla humana*, a que las virtudes infusas, abandonadas a sí mismas, se ven obligadas a someterse.

Las virtudes infusas—en efecto—, abandonadas a sí mismas, o sea desligadas de la influencia de los dones, se ven obligadas a actuar al *modo humano*, siguiendo la regla de la razón, que es quien las gobierna y maneja, aunque siempre, desde luego, bajo la influencia de una gracia actual que Dios a nadie niega [86]. De ahí que esté en nuestro mano—con ayuda de esa gracia actual—poner en ejercicio estas virtudes y realizar cuando nos plazca actos de fe, esperanza, caridad o de cualquier otra de las virtudes infusas. Estos actos, aunque sobrenaturales o divinos en su esencia, se producen a nuestro modo connatural *humano*, y por eso no nos dan ni nos pueden dar una *experiencia pasiva de lo divino*. El alma no tiene más conciencia de esos actos que la que resulta de la reflexión y el discurso después de realizados o la simple advertencia psicológica actual mientras los está realizando. La experiencia mística escapa en absoluto a sus posibilidades.

Muy otra es la naturaleza y funcionamiento de los dones. Como ya vimos al estudiarlos en sí mismos, los dones son sobrenaturales no sólo en cuanto a su *esencia (quoad substantiam)*, sino también en cuanto al *modo de obrar (quoad modum operandi)*, ya que no están sujetos a la moción de la razón humana—como las virtudes infusas—, sino que los mueve directa e inmediatamente el Espíritu Santo mismo. Y si en cuanto a su esencia son inferiores a las virtudes teologales—aunque son superiores, aun en este sentido, a las virtudes morales [87]—, en cuanto al *modo de obrar* son superiores a todas las virtudes infusas, ya que el modo propio y característico de los dones—el único que cabe en ellos, como ya dejamos ampliamente demostrado en su lugar—es el *divino o sobrehumano*.

Ahora bien: este modo divino es un elemento completamente *extraño* a nuestra psicología humana. No es un modo *connatural* a nuestra manera de ser y de obrar, sino del todo

[85] I-II,68,2.

[86] La gracia actual, como vimos en su lugar, es un don de Dios que, en cuanto *eficaz*, nadie puede estrictamente merecer. Pero la misericordia de Dios nos la ofrece «para ayudarnos en el cumplimiento del deber de cada momento, algo así como el aire entra incesantemente en nuestros pulmones para permitirnos reparar la sangre» (P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades* t.1 p.104).

[87] I-II,68,8; cf. a.4 ad 3.

distinto y trascendente. Y por eso, al producirse un acto de los dones[88] el alma *percibe ese elemento extraño* como algo del todo ajeno a ella, esto es, como algo que ella no ha producido por sí misma ni tiene facultad de retenerlo un segundo más de lo que quiera el agente misterioso que lo ha producido. Y esto es cabalmente la *experiencia pasiva de lo divino* que veníamos buscando.

La intensidad de esta experiencia depende siempre de la intensidad con que haya actuado el don. Por eso—como veremos más adelante—, los actos místicos imperfectos que comienzan a darse en el estado ascético no suelen producir otra cosa que una «rafaguilla o gustillo»—como ha dicho alguien con mucho acierto—, que apenas puede calificarse de verdadera experiencia mística. La explicación es clara: el don ha actuado, pero imperfectamente, con poca intensidad, por no permitir otra cosa la disposición imperfecta del sujeto. De suyo ha producido una *experiencia de lo divino*, pero tan débil e imperfecta, que el alma apenas repara en ella. Si se trata de uno de los dones intelectivos, habrá un acto transitorio de contemplación infusa, pero en grado muy incipiente y, por lo mismo, casi imperceptible. Oigamos a San Juan de la Cruz explicando hermosamente esto:

> «Aunque verdad es que a los principios que comienza este estado *casi no se echa de ver esta noticia amorosa*, y es por dos causas: la una, porque a los principios suele ser esta noticia amorosa *muy sutil y delicada y casi insensible;* y la otra, porque, habiendo estado habituada el alma al otro ejercicio de la meditación, que es totalmente sensible, *no echa de ver ni casi siente* estotra novedad insensible que es ya pura de espíritu, mayormente cuando, por no lo entender ella, no se deja sosegar en ello, procurando lo otro más sensible; con lo cual, aunque más abundante sea la paz interior amorosa, no se da lugar a sentirla y gozarla. Pero cuanto más se fuere habituando el alma en dejarse sosegar, *irá siempre creciendo en ella y sintiéndose más* aquella amorosa noticia general de Dios, de que gusta ella más que de todas las cosas, porque le causa paz, descanso, sabor y deleite sin trabajo»[89].

Tal es, en efecto, la naturaleza de la experiencia mística. Al principio, sutil y delicada, casi insensible, por efecto de la actuación imperfecta de los dones del Espíritu Santo; después, poco a poco, esa actuación se va intensificando en grado y multiplicándose en número, hasta que acaba por imponerse y *predominar* en la vida del alma. Es entonces cuando el alma

[88] Es preciso que los dones *actúen* para poderlos percibir. No basta poseerlos *en cuanto hábitos*. Las realidades entitativas no se perciben, sino sólo las dinámicas. Por eso nuestra alma no percibe su propia esencia sino a través de los actos del entendimiento, ni los hábitos que modifican sus potencias sino por sus propios actos (cf. 1,87-1-2). Y ésta es la razón por que no percibimos la gracia santificante, aunque es divinísima en sí misma, por ser una realidad *entitativa;* ni las virtudes infusas, porque actúan a nuestro *modo humano*, desligadas de la influencia de los dones.

[89] *Subida* II,13,7.

ha entrado en pleno *estado místico*, cuya característica esencial es precisamente el predominio de los actos de los dones al *modo divino* sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al *modo humano*, que era la nota típica y característica del estado ascético [90].

De suyo, pues, los dones del Espíritu Santo, *si no hay ninguna razón en contra por parte de Dios o de las disposiciones del alma*, tienden a producir una experiencia de lo divino en virtud de esa su modalidad divina extraña a nuestra psicología humana. Pero caben excepciones, tanto por parte de la moción divina como de las disposiciones del alma, y esto es cabalmente lo que ocurre en las purificaciones pasivas o *noches* del sentido y del espíritu. La moción divina de los dones tiene por finalidad en estas *noches* purificar el alma de todos sus apegos sensibles (en la del sentido) e incluso de los deleites espirituales que produce la contemplación (en la del espíritu). Se impone, pues, un tipo de moción que no solamente deje de proporcionarle la experiencia de Dios (siempre llena de suavidad y deleite), sino que le dé el sentimiento contrario, o sea de *ausencia y abandono de Dios*, que le producirá una tortura de gran valor purificativo. En estos casos, el don se limitará a producir su efecto esencial y primario, que es disponer al alma para el ejercicio *sobrehumano* de las virtudes, dejando de producir su segundo efecto, accidental y secundario—que es la *experiencia de lo divino*—, por una lógica y natural exigencia de la purificación que Dios intenta hacer en el alma. El Espíritu Santo es dueño de sus dones y puede hacer con ellos lo que quiera. Y unas veces los actúa en toda su plenitud (por decirlo así), produciendo sus dos efectos, el esencial (modalidad divina o sobrehumana) y el accidental (experiencia sentida de Dios), y otras veces se limita a ejercitarlos únicamente en su aspecto esencial, dejando por completo en suspenso el accidental y hasta produciendo en el alma un efecto diametralmente contrario.

Si a esta diferencia por parte de la divina moción añadimos las disposiciones del alma en el período de las *noches* pasivas, quedará del todo en claro por qué *no percibe* en esos estados la

[90] Estamos completamente de acuerdo con las siguientes palabras del P. Lucinio, C.D., que ya hemos citado en parte: «Que el modo sobrehumano de actuar los dones del Espíritu Santo sea la nota característica de la mística, no lo dicen solamente los doctores carmelitas. Es tesis común. En realidad, por dicha sobrenaturalidad *experimenta* el místico las realidades divinas que pasivamente y sin industria de parte suya Dios le da a gustar, mientras que antes, como sucede a la mayor parte de los cristianos, no era posible tener experiencia de las mismas cosas divinas por la connaturalidad en que estaban mezcladas con su actividad normal. Por eso, el místico tiene una perspectiva de la predestinación muy distinta (puede verse en San Juan de la Cruz) de la que tenemos todos nosotros, que, si sintiéramos los dones, sentiríamos la gracia» («Revista de Espiritualidad» [1940] p.556).

divina moción de los dones. Porque—como explica admirablemente San Juan de la Cruz en el texto que hemos citado últimamente—, al comenzar las primeras luces de la contemplación *(noche del sentido)*, el alma no está acostumbrada a aquella luz «muy sutil y delicada y casi insensible» que se le comunica en puro espíritu; y como, por otra parte, se encuentra imposibilitada para el ejercicio discursivo de la meditación a la que estaba acostumbrada, se queda aparentemente sin lo uno y sin lo otro, o sea completamente a oscuras; hasta que, dejándose sosegar y limitándose a mantener su espíritu en una *sencilla mirada amorosa*, vaya percibiendo, cada vez con más fuerza, la moción divina de los dones, que le proporcionarán, finalmente, al salir por completo de la noche del sentido, una franca e inequívoca *experiencia de lo divino*.

En la *noche del espíritu* ocurre algo parecido. Dios se propone llevar la purificación del alma hasta sus últimas consecuencias antes de admitirla a la unión transformativa o matrimonio espiritual. Y para ello aumenta extraordinariamente la potencia de la luz infusa. La pobre alma, cegada por tanta luz, no acierta a ver más que el cúmulo de miserias e imperfecciones de que está completamente llena, y que antes de recibir esa luz extraordinaria era incapaz de percibir; bien así «como el agua que está en un vaso, que, si no le da el sol, está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas», según el bello símil de Santa Teresa [91]. El contraste entre la santidad y grandeza de Dios y su miseria y pequeñez es tan grande, que le parece claramente que nunca será posible llegar a unirse la luz con las tinieblas, la santidad con el pecado, el todo con la nada, el Creador con la pobre criatura. Esto le causa una tortura espantosa, que constituye el fondo sustancial de la *noche del espíritu* [92]. No advierte la pobre alma que es precisamente la intensidad de luz contemplativa quien le produce aquel estado. Ella no ve más que grandezas inefables por un lado y miseria y corrupción por otro. Se cree irremisiblemente perdida y apartada de Dios. Y, sin embargo, sigue practicando en grado heroico, de una manera más sobrehumana que nunca, las virtudes infusas, sobre todo las teologales, de las que vive sustancialmente. Los dones están actuando en su alma intensísimamente, produciendo su efecto *esencial*, que es esa modalidad divina o sobrehumana con que el alma ejercita las virtudes; pero dejando de producir, por una consecuencia lógica de la purificación y de las disposiciones del alma, su

[91] *Vida* 20,28.
[92] San Juan de la Cruz, *Noche*, II,5,5.

efecto accidental y secundario, que no es otro que la experiencia sentida de Dios.

De suyo, pues, los dones del Espíritu Santo tienden a producir, *si no hay nada que lo impida por parte de Dios o del alma*, una experiencia pasiva de lo divino: es su efecto accidental o secundario. Pero puede haber por alguna de esas partes, o por ambas a la vez, razones u obstáculos que les impidan ese efecto accidental, manteniendo intacto su efecto primario y esencial, que es la modalidad divina o sobrehumana con que por su medio se vive la vida cristiana.

3. Cuestiones complementarias

De todo cuanto acabamos de decir se desprenden algunas consecuencias importantes, que es menester recoger aquí para acabar de comprender la verdadera naturaleza de la mística. He aquí las principales brevemente expuestas:

1.ª No es lo mismo «acto místico» que «estado místico».

177. En efecto: la experiencia mística—como acabamos de ver—es producida por la actuación de los dones del Espíritu Santo a causa de su *modalidad divina*, que es completamente *extraña* a nuestra psicología humana. Por consiguiente, hay *acto místico*—más o menos intenso o manifiesto—siempre que actúa en el alma un don cualquiera del Espíritu Santo. Porque la actuación de ese don al *modo divino*—que es el único posible, como ya vimos en su lugar correspondiente—dará al alma, si no hay nada que lo impida, de una manera más o menos intensa, pero realísima, la *experiencia pasiva de lo divino*, que es lo que constituye, desde el punto de vista psicológico, el fenómeno más frecuente y ordinario de la mística.

Pero es evidente que no basta alguna que otra actuación *aislada* de los dones para constituir el alma en el *estado místico*. Un estado es de suyo algo fijo, estable, permanente, habitual, que no puede compadecerse con sólo algunos actos débiles, transitorios y pasajeros. No hay *estado místico* hasta que la actuación de los dones sea tan *intensa* y *frecuente*, que empiece a predominar sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al modo humano.

Claro que la expresión *estado místico* es menester entenderla rectamente, porque en algún sentido podría ser falsa. Precisamente por tratarse de un simple *predominio* del régimen de los dones, esa expresión no puede entenderse nunca de una manera *absoluta*, sino únicamente *relativa*. No se trata de una situación psicológica propiamente *habitual*, sino tan sólo de un modo *predominante* de obrar. El *estado místico* entendido de un modo permanente y habitual, sin ningún género de intermitencias, no se da jamás. Los dones del Espíritu Santo no están actuando *continua e ininterrumpidamente* en ningún místico por muy elevado que esté. Los dones actúan en el alma del místico de una manera cada vez más intensa y frecuente, pero nunca de un modo permanente e ininterrumpido. La razón es clara: para que actúen se necesita en cada caso una moción especial del Espíritu Santo—sólo El puede moverlos directa e inmediatamente—equivalente a la moción de las *gracias actuales*, que son de suyo transitorias y pasajeras.

Por eso, cuando los teólogos y místicos experimentales hablan del *estado místico*, entienden la palabra *estado* en un sentido amplio, haciéndola

equivalente a un *estado habitual de simple predominio* de los dones. Quiere decirse con esto que *de ordinario*, habitualmente, *predominan* en el alma del místico los actos de los dones por encima de su iniciativa privada, que pondría en ejercicio—con ayuda de la gracia—las virtudes infusas al modo humano. Entendida en este sentido, esa expresión es exacta y verdadera, y tiene la ventaja de sugerirnos inmediatamente la idea de un alma que vive ya, las más de las veces, bajo la regla y moción de los dones del Espíritu Santo.

De manera que, reduciendo a fórmulas precisas y breves la distinción entre *acto* y *estado místico*, podríamos dar las siguientes definiciones:

a) Llamamos *acto místico* a la *simple actuación*, más o menos intensa, de un don del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano.

b) Entendemos por *estado místico* el manifiesto *predominio* de la actuación de los dones al modo divino sobre el simple ejercicio de las virtudes infusas al modo humano.

El olvido de esta distinción tan sencilla ha dado origen a la mayor parte de los errores en que han incurrido muchos autores de espiritualidad sobre todo en estos últimos tiempos.

2.ª No es lo mismo «mística» que «contemplación infusa».

178. Son muchos los autores que hablan indistintamente de ambas cosas como si se tratara de una sola y misma realidad; pero, hablando con precisión, son dos cosas distintas y hasta *separables* en cierto sentido. No puede haber contemplación infusa sin *mística*, ya que es ella—la contemplación—el acto místico por excelencia; pero puede haber *mística* sin contemplación infusa.

La razón de esta aparente antinomia es muy sencilla. Todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que la contemplación infusa es producida por los dones *intelectivos*—sobre todo los de sabiduría y entendimiento—, no por los dones *afectivos*. Esto es doctrina común y admitida por todos [93].

Ahora bien: en la práctica puede darse perfectamente el caso de que actúe en el alma alguno de los dones *afectivos* (el de piedad por ejemplo) y producir en ella un *acto místico*, sin que produzca la *contemplación infusa*, ya que ésta procede únicamente de los dones *intelectivos*. Y no hay inconveniente en que estos actos de los dones *afectivos* se multipliquen e intensifiquen hasta el punto de introducir al alma en el «estado místico», sin que en ella se produzca—al menos de una manera clara y manifiesta—el régimen habitual de la oración contemplativa [94]. Tal es, nos parece, el caso de la

[93] Véase, por ejemplo, repetir esta doctrina al mismo P. Crisógono. Hablando de la gracia actual que pone en movimiento los dones intelectivos para producir la contemplación, escribe: «Esta gracia actual es recibida en los hábitos de los dones de *entendimiento, ciencia y sabiduría*, que al recibirla se actúan según su operación extraordinaria, como corresponde a esa gracia e influencia divina que reciben. Esa operación de los dones, que se realiza de un modo sobrehumano, es el acto mismo de contemplación infusa» (*Compendio de Ascética y Mística* p.165).

[94] Véase sobre esto mismo el notable artículo de M. Jacques Maritain *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, publicado en «La vie spirituelle» (marzo 1923), p.636-50, y las sabias advertencias puestas a continuación por el P. Garrigou-Lagrange. He aquí un párrafo de ese artículo, en el que el profesor del Instituto Católico de París resumía admirablemente la misma doctrina que acabamos de exponer:

«La notion de vie ou d'ordre *mystique* a une extension plus grande que celle de *contemplation*, du moins s'il s'agit de la contemplation proprement dite, fruit du don de Sagesse. Car si tous les dons du Saint-Esprit son connexes entre eux et grandissent avec la charité (elle-même supérieure aux Dons), cependant l'exercice de tel don peut briller davantage chez l'un ou chez l'autre, et une âme en qui apparaissent avant tout les Dons qui se rapportent à l'action (Conseil, Force, Crainte...) sera entrée dans l'ordre *mystique* sans être parvenue pour cela à la *contemplation proprement* dite, qui dépend principalement des Dons d'Intelligence et de Sagesse» (p.639-40).

Estamos completamente de acuerdo.

angelical Santa Teresita de Lisieux, que era perfectamente *mística*, pues estaba plenamente poseída por el Espíritu Santo a pesar de no gozar habitualmente de las dulzuras de la contemplación. En ella destacó de una manera extraordinaria—como todo el mundo sabe—el don de piedad, que es precisamente uno de los dones afectivos, no intelectivos, y es incapaz, por lo mismo, de producir la contemplación.

Sin embargo, es preciso advertir que no es esto lo ordinario en las vidas de los santos. Regularmente no suelen entrar en el estado místico—al menos de una manera plena y perfecta—sin que reciban de hecho la contemplación infusa. La razón es porque los dones del Espíritu Santo—como ya vimos, de acuerdo con Santo Tomás—están en conexión íntima con la caridad, y juntamente con ella crecen todos a la vez como los dedos de una mano [95]. Por consiguiente, aunque pueden darse perfectamente *actos místicos no contemplativos* por la actuación de alguno de los dones afectivos, es muy difícil, y aun podríamos decir *moralmente imposible*, que el alma entre en pleno *estado místico* sin que actúen alguna vez los dones intelectivos, produciendo la contemplación infusa. De lo contrario, parece que esos dones intelectivos no tendrían razón de ser ni finalidad alguna en esas almas si hubieran de permanecer siempre ociosos y sin actuar jamás. Y así vemos cómo efectivamente de hecho, en la práctica, aun en aquellos santos en los que han predominado claramente los dones afectivos, se ha producido con frecuencia la contemplación infusa. La misma Santa Teresita de Lisieux—para no salir del caso citado—confesó a su hermana mayor, sor Inés de Jesús, que había gozado varias veces de oración de *quietud*—segundo grado de contemplación infusa, según Santa Teresa de Jesús [96]—y que sabía *por experiencia* lo que es el «vuelo del espíritu», fenómeno contemplativo elevadísimo, de orden extático, como explica la insigne Doctora Mística [97].

3.ª La ascética y la mística se compenetran mutuamente, de tal manera que no se da nunca puro estado ascético o puro estado místico. El asceta procede a veces místicamente, y el místico, ascéticamente. Llamamos, sin embargo, estado ascético a aquel en el que predominan los actos ascéticos, y estado místico a aquel en el que predominan los actos místicos.

179. Es otra consecuencia clara de la doctrina expuesta más arriba. Los dones del Espíritu Santo pueden actuar, y actúan de hecho, en pleno estado ascético, produciendo transitoriamente un *acto místico*, aunque acaso débilmente y de una manera casi insensible, sobre todo en los comienzos de la vida espiritual, por no permitir otra cosa la disposición imperfecta del alma que lo recibe [98]. Y al contrario: las almas místicas, aun las que han lle-

[95] I-II,68,5; cf. 66,2.

[96] Cf. Santa Teresa, *Relación al P. Rodrigo Alvarez* n.4.

[97] Cf. *Moradas sextas* c.5, y *Relación al P. Rodrigo* n.11.—He aquí los textos referentes a Santa Teresita, según pueden verse en la *Novissima verba*, anotación perteneciente al 11 de julio; p.409 de las *Obras completas* (3.ª ed. Burgos 1950): «Me recordó—habla sor Inés de Jesús—algunos de sus pasos de oración mental las noches de verano durante el silencio riguroso, y me dijo haber comprendido *por experiencia* lo que es «vuelo de espíritu». Aún me habló de otra gracia similar recibida en la ermita de Santa Magdalena, en el huerto del monasterio, por julio de 1889, *que fue seguida de muchos días de quietud*». Nótese que en julio de 1869 se encontraba todavía la Santa en pleno año de noviciado.

[98] Veamos cómo expone esta doctrina el P. Garrigou-Lagrange. Después de haber explicado por qué los dones del Espíritu Santo intervienen en la vida ascética por lo general de un modo *latente* y poco intenso (a saber, por los pecados veniales, que ponen obstáculo a la acción del Espíritu Santo; por falta de recogimiento, etc.), escribe el célebre profesor del Angelicum: «Sin embargo, a veces *en la vida ascética y en los principiantes* la inspiración del Espíritu Santo y el modo de obrar sobrehumano se manifiestan suficientemente, sea que se trate de los dones inferiores, por ejemplo, el don de temor o de ciencia, para hacernos ver la gravedad del pecado, sea que se trate de iluminaciones pasajeras del don de enten-

gado a las más altas cumbres de la unión transformativa, necesitan a veces proceder a la manera de ascetas por no experimentar en algún momento dado la influencia sobrenatural del Espíritu Santo. Santa Teresa habla hermosamente de esto último cuando dice que «no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar al principio» [99], y cuando advierte a sus monjas que, aun a las almas llegadas a las sublimes alturas de las *Séptimas Moradas* de su *Castillo interior*, «algunas veces las deja Nuestro Señor en su natural» [100].

Oigamos al P. Arintero exponer esta misma doctrina:

> «En resumen, conforme dijimos ya en la *Evolución mística*, lo que en realidad constituye el *estado místico* es el predominio de los dones del Espíritu Santo (y sus consecuencias: los frutos ya maduros y sazonados de las bienaventuranzas) sobre la simple fe viva ordinaria, con sus correspondientes obras de esperanza y caridad, mientras que el de éstas sobre aquéllos caracteriza el estado ascético. Pero a veces el buen «asceta», movido del divino Espíritu, puede proceder místicamente aunque él no lo advierta; así como, por el contrario, los místicos, por muy elevados que se hallen, cuando por algún tiempo se les retira el Espíritu—aunque les deja ricos de grandes afectos y frutos, que dan a todos sus actos más intensidad y valor—deben proceder y proceden a manera de ascetas...
>
> Así, el alma que marcha todavía por las sendas más *ordinarias* produce, a veces, verdaderos *actos místicos*, como un místico en muchas ocasiones los produce ascéticos; y esos actos se le acrecientan hasta que poco a poco, purificada e iluminada ella, vienen a convertírsele como en habituales. Y cuando esto suceda, cuando *habitualmente* produzca actos de virtud y, negada ya a sí misma, casi de ordinario se deje mover sin resistencia de los toques y soplos del Espíritu santificador, que, como a un instrumento músico muy afinado, a su gusto la maneja, arrancando de ella divinas melodías, entonces podremos decir que se halla ya en pleno *estado místico*, aunque a ratos o a temporadas tenga aún que descender al *ascético*» [101].

dimiento o de sabiduría, para manifestarnos la grandeza de Dios o de sus mandamientos. Entonces hay allí *actos místicos aislados y de breve duración* que no constituyen un estado; de este modo hay actos de contemplación infusa en aquello que muchos llamaron contemplación adquirida.

Mas por lo regular en la vida ascética la *inspiración* del Espíritu Santo y el *modo sobrehumano* de obrar permanecen latentes. Sin embargo, no hay que decir que los dones no obran entonces al «modo suprahumano»; *este modo existe*, pero permanece escondido. Hemos dicho que es como cuando una brisa ligera acompaña el trabajo de los remadores: se tiene más conciencia de obrar que de ser movido» (*Perfection chrétienne et contemplation* p.770-1).

[99] SANTA TERESA, *Vida* 13,15.

[100] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 4,1.

[101] P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 6.ª a.3 p.663,4 (3.ª ed.).—He aquí cómo expone esta doctrina el sabio P. JORET, O.P.: «Un ser en el que todos sus movimientos fuesen únicamente pasivos, no ha existido jamás, fuera de la imaginación de los quietistas. Las mociones divinas a las cuales el alma presta su docilidad caracterizan cuando predominan el *estado místico*, como el predominio de las acciones virtuosas producidas por la propia iniciativa humana constituyen el *estado ascético*. Pero el alma que se encuentra en el estado ascético obra a veces místicamente, y, al contrario, el alma mística no cesa jamás completamente de obrar a la simple manera ascética» (*La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin* p.103).

Esto nos lleva como de la mano a la cuarta consecuencia.

4.ª La mística está tan lejos de ser una gracia anormal o extraordinaria—como las gracias «gratis dadas»—, que comienza, por el contrario, en pleno estado ascético, y todos los cristianos participan más o menos de ella aun cuando se encuentren en los albores mismos de la vida espiritual.

180. Esta consecuencia, en realidad, no es más que un corolario y confirmación de la anterior. Si en el simple asceta se producen a veces *actos místicos* y el místico más encumbrado tiene que descender a veces a los actos ascéticos, síguese que entre la ascética y la mística no hay una barrera infranqueable para nadie. Sino que el paso de la una a la otra se hace de una manera completamente normal e insensible, puesto que la mística no se diferencia de la ascética más que por el *predominio* de ciertos actos que ya empiezan a producirse, aunque sea raramente y con poca intensidad, en los comienzos mismos de la vida cristiana. He aquí un texto del P. Arintero exponiendo esta doctrina:

> «Puesto que los dones, en mayor o menor grado, son infundidos—según ya vimos—con la misma gracia santificante y crecen con la caridad, todos cuantos viven en ésta pueden, mediante ellos, obrar, a veces, heroica y *místicamente*. Y así, aunque en estado muy remiso, *en los mismos albores de la vida espiritual se inicia la mística*, y ésta, en realidad, comprende, en cierta manera, *todo el desarrollo de la vida cristiana* y todo el camino de la perfección evangélica, por más que sus manifestaciones principalísimas (que son las que suelen llamar la atención y, por lo mismo, tomarse como típicas) se reserven casi todas para la *vía unitiva*, en la que el alma tiene ya como el *hábito del heroísmo* y de lo *divino*, y en la que ejercitándose con perfección en las más dificultosas prácticas de la virtud, ya claramente obra *supra modum humanum*» [102].

Esta doctrina, llena de luz y de armonía, devuelve a la vida cristiana toda la grandeza y sublimidad que admiramos en la época de la Iglesia primitiva, donde el espíritu cristiano alcanzó indudablemente su máximo florecimiento y esplendor. En la época de los apóstoles y de los primeros siglos del cristianismo, lo «sobrenatural»—entendido en el sentido más impresionante, como sinónimo de heroico o sobrehumano—era la asmósfera normal que se respiraba en la Iglesia de Jesucristo. Fue después cuando se fueron introduciendo complicaciones y divisiones en lo que de suyo era fácil y sencillo. Se alteraron y complicaron los caminos del Señor y empezaron a escasear los santos. Desde el punto de vista de la doctrina ascético-mística, la época de mayor confusión y desbarajuste comienza en los primeros años del siglo XVII y se extiende casi hasta principios de nuestro siglo, en los que comenzó la reacción de retorno a los grandes principios de la verdadera mística tradicional. Hoy en día, la verdad se ha abierto paso de tal manera, que son ya poquísimos los autores espirituales de alguna autoridad y representación que se empeñan todavía en presentar a la mística como un fenómeno del todo anormal y extraordinario, reservado por una providencia arcana de Dios para un pequeño grupo de aristócratas del espíritu. La inmensa mayoría de los autores afirma, por el contrario, que entre la ascética y la mística no hay una barrera infranqueable para nadie. No son dos caminos independientes que conduzcan cada uno a su manera hasta la cumbre de la perfección cristiana, sino únicamente dos etapas de

[102] *Cuestiones místicas* 6.ª a.3 p.663 (3.ª ed.).

un solo camino de perfección, que todos deben recorrer por grados cada vez más intensos hasta llegar a la santidad. La mística comienza, en cierto modo, en los comienzos de la vida cristiana, ya que en lo que tiene de esencial coincide con la simple actuación de los dones del Espíritu Santo, que todos los cristianos hemos recibido en el bautismo y permanecen habitualmente en todas las almas en gracia.

He aquí lo que vamos a ver un poco más extensamente en el capítulo siguiente.

CAPITULO IV

Relaciones entre la perfección cristiana y la mística

1. Planteamiento e importancia de la cuestión

181. Una de las cuestiones actualmente más controvertidas entre las diversas escuelas de espiritualidad cristiana es, sin duda, la relativa a las relaciones entre la mística y la perfección cristiana.

Dos son las principales sentencias que tienen divididos a los teólogos en esta importantísima cuestión. La primera propugna la *unidad de vía* a todo lo largo de la vida espiritual, considerando la ascética y la mística como dos etapas de un solo y mismo camino que todos deben recorrer para alcanzar la perfección; de tal suerte que la etapa ascética sirve como de base y preparación a la mística, en la que únicamente puede lograrse la plena perfección de la vida cristiana.

La segunda sentencia, por el contrario, afirma la *dualidad de vías*—la de la ascética y la de la mística—, por cualquiera de las cuales se puede llegar indistintamente hasta las más altas cumbres de la perfección cristiana; pero de tal manera, que la vía ascética es la normal y común según la providencia ordinaria de Dios, y, por lo mismo, es la que todos deben seguir y practicar, a menos de ser llevados por El—en virtud de un arcano de su providencia extraordinaria—por los senderos de la mística, que viene a constituir así un camino del todo anormal y extraordinario.

A nadie puede ocultársele la importancia excepcional de esta cuestión, no sólo en el orden teórico y de las ideas, sino hasta en el práctico y de los hechos, puesto que de la solución que se dé a este problema en el orden especulativo depende en buena parte—si queremos ser lógicos—la dirección y encauce que haya de darse a las almas en su marcha hacia la santidad [1].

[1] Sin embargo, no deben llevarse jamás al campo de la dirección espiritual estas disputas

2. Sentido de la cuestión

182. Ante todo es preciso que señalemos bien el verdadero sentido de la cuestión, pues no todos la entienden de la misma manera [2].

a) Hay quien cree que lo que se trata de averiguar es si hay una o varias especies de santidad, determinadas por la evolución de una o varias especies de gracia santificante. No es ésta la cuestión. La gracia santificante es una, tanto para los que afirman como para los que niegan la unidad de la vida espiritual, puesto que no hay ni puede haber otro modo de participación de la naturaleza divina que, siendo una verdadera participación formal bajo el concepto de naturaleza, sea más perfecto sin dejar de ser accidental.

No se trata, pues, de saber si existe en la vía mística una gracia santificante específicamente distinta de la que corresponde a la vía ascética. En este sentido, todos los teólogos, cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan, admiten la unidad de la vida espiritual, puesto que una es la gracia, una la fe y una la caridad, que constituyen esa vida desde el principio hasta el fin.

b) Tampoco se trata de saber si existe en la vía mística, y sólo en ella, un llamamiento a la perfección desconocido en la vía ascética. O más claramente todavía: no se trata de saber si todas las almas—sean o no místicas—están llamadas a la perfección cristiana. Todas las escuelas de espiritualidad contestan afirmativamente a esta pregunta y en esto están todas de acuerdo. Lo que se discute es si esta perfección cae exclusivamente bajo el dominio de la mística o si puede alcanzarse también sin salir de las fronteras de la vía ascética.

c) Finalmente, no tratamos de averiguar la cuestión *de facto*—si son muchos o pocos los que de hecho caminan por las vías místicas—, sino únicamente la cuestión *de iure*, o sea, si los estados místicos entran de suyo en el desenvolvimiento normal de la gracia santificante o si son efecto—por el contrario—de una providencia anormal y extraordinaria, fuera en absoluto de las vías comunes abiertas a todos los cristianos en gracia.

Descartados los falsos planteamientos de la cuestión, expongamos ahora el verdadero enfoque del problema. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras del pa-

y controversias, limitándose el director a la aplicación de los grandes principios comunes a todas las escuelas (cf. n.687).

[2] Cf. P. Crisógono, *La perfection et la mystique selon les principes de Saint-Thomas* (Bruges 1932).

dre Crisógono, a pesar de que nuestras conclusiones van a ser del todo opuestas a las suyas:

«Todos estamos llamados a la perfección cristiana. La perfección, o sea el desenvolvimiento de la gracia y de las virtudes en el alma, es el término de la vida espiritual. Para llegar a esta perfección, ¿es necesario que el alma experimente los fenómenos místicos o puede conseguirla sin haber experimentado ninguno? En otros términos: la ascética y la mística, ¿son dos partes de un mismo y único camino que lleva al término de la vida espiritual—la perfección de la caridad—o son dos caminos diferentes que conducen al mismo término?

Como se ve, la cuestión no se pone con relación al principio o al término de la vida espiritual. Ni en el uno ni en el otro puede existir diferencia específica, puesto que la gracia y la caridad no pueden ser sino esencialmente unas. La discusión se refiere a los medios necesarios a emplear para que el principio de la vida espiritual que es la gracia llegue al término de este camino, a su perfecto desenvolvimiento: la perfección de la caridad.

Por esto mismo la expresión empleada para designar la cuestión que nos ocupa nos parece impropia. Sería más exacto decir que se trata de la *unidad de la* VÍA *espiritual* más que de la *unidad de la* VIDA *espiritual*» [3].

3. Conclusiones

Teniendo en cuenta los principios que hemos ido sentando en las páginas precedentes, nos parece que las relaciones principales entre la perfección cristiana y la mística pueden sintetizarse en las siguientes conclusiones:

1.ª La mística entra en el desarrollo normal de la gracia.

2.ª La plena perfección cristiana se encuentra únicamente en la vida mística.

3.ª Todos estamos llamados, al menos remota y suficientemente, a la vida mística.

Vamos a examinarlas cada una en particular.

Conclusión 1.ª: La mística entra en el desarrollo normal de la gracia santificante.

183. Teniendo en cuenta los principios establecidos anteriormente, esta conclusión se impone por sí misma con evidencia palmaria. Basta recordar en qué forma recibimos la gracia santificante, qué se entiende por desarrollo normal de la misma y en qué consiste la mística.

1.º Como es sabido, la gracia santificante se nos da en forma de *semilla*, de *germen sobrenatural*, que pide y exige, por su misma naturaleza, crecimiento y desarrollo. Esto es tan claro y evidente, que es tesis indiscutida y unánime en las diferentes escuelas de espiritualidad cristiana. Si la gracia se nos infundiera en el alma ya perfectamente desarrollada, sería inútil y absurda la obligación que todos tenemos de *tender* a la per-

[3] Cf. P. CRISÓGONO, *o.c.*, p.7-8.

fección. De donde se seguiría que la ascética y la mística en cuanto ciencias no existirían ni tendrían razón de ser.

2.° Sabemos también—lo hemos visto ampliamente—en qué consiste la *mística*. Es sencillamente la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano que produce ordinariamente una experiencia pasiva de lo divino.

También este punto es universalmente admitido por todos, salvo algunas diferencias de matices que no afectan al fondo substancial de las cosas. Los que niegan el llamamiento universal a la mística alegarán la posibilidad de una *modalidad humana* en los dones u otro subterfugio cualquiera, pero todos admiten substancialmente—lo hemos visto con toda claridad en el largo recorrido del capítulo anterior—que la mística es producida por la modalidad divina o sobrehumana de los dones.

3.° Hay también perfecto acuerdo entre todas las escuelas acerca de lo que debe entenderse por *desarrollo normal* de la gracia santificante. Todo lo que esté *dentro de las exigencias de la gracia* entra evidentemente en el desarrollo normal y ordinario de la misma. Y todo lo que esté *fuera y al margen de las exigencias de la gracia* será algo anormal y extraordinario en el desarrollo de la misma. Sobre esto estamos todos de acuerdo [4].

Ahora bien: ¿quién puede negar que la *simple actuación* de los dones del Espíritu Santo está perfectamente *dentro de las exigencias de la gracia?* ¿Quién osará decir que la *simple* actuación de un don del Espíritu Santo es un fenómeno «anormal» y «extraordinario» en la vida de la gracia? ¿Valdría la pena tomar en serio y pararse a refutar semejante afirmación?

De hecho, nadie hasta ahora se ha atrevido a decir semejante cosa. Todas las escuelas de espiritualidad cristiana reconocen y proclaman que la *simple actuación* de un don del Espíritu Santo no puede catalogarse entre los fenómenos *extraordinarios*—como se catalogan, por ejemplo, las gracias *gratis dadas*—, sino que es algo perfectamente *normal* y *ordinario* en la vida de la gracia [5]. Y precisamente porque se dan cuenta de las consecuencias inevitables que se siguen de ese hecho tan claro y evidente, los que niegan el llamamiento universal a la mística se apresuran a decir que los dones pueden actuar de dos maneras: una al *modo humano*—que no rebasa ni trasciende las fronteras de la ascética—y otra al *modo divino*, que es el propio y característico de la mística. Por consiguiente—concluyen—, del hecho, admitido por todos, de que la actuación de los dones del Espíritu Santo entre en el desarrollo normal y

4 Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.1.ª c.2 a.2.

5 ¿Cómo podría ser de otra manera, teniendo en cuenta que, como enseña Santo Tomás, una participación más o menos intensa de los dones es necesaria incluso para la salvación? (cf. I-II,68,2).—El mismo P. Poulain—adversario decidido del llamamiento universal a la mística—admite la perfecta normalidad de la actuación de los dones en toda alma en gracia, y cita a Suárez (*De gratia* l.6 c.10 n.4) y a Billot (*De virtutibus infusis* a.63 p.160-70), que enseñan que los dones deben actuar y actúan *a todo lo largo de la vida cristiana* (cf. *Des grâces d'oraison* VI,19 bis). Por eso, los teólogos que niegan el llamamiento universal a la mística se apresuran a explicar la intervención de los dones en la vida ascética por su actuación al *modo humano*, y de esta manera tratan de soslayar la tremenda dificultad que se les venía encima, y que echaría por tierra su tesis fundamental.

ordinario de la gracia no se puede concluir que la mística entre también—al menos de una manera *necesaria*—en ese desarrollo normal, porque puede tratarse de una actuación de los dones al *modo humano*, que puede darse y se da de hecho en pleno estado ascético.

Esta explicación—nos complacemos en reconocerlo—sería irreprochable si fuera verdadera, pero ya sabe el lector que a nosotros nos parece completamente *falsa y errónea* en toda la extensión de la palabra.

Efectivamente. Como ya dejamos demostrado en su lugar correspondiente (cf. n.130), los dones del Espíritu Santo no tienen ni pueden tener una operación al *modo humano*. No es que no la tengan de hecho; es que *no la pueden tener* de ninguna manera por ser incompatible con la naturaleza misma de los dones. Ya vimos ampliamente que esa actuación de los dones al *modo humano*, además de ser *inútil* y *superflua* (dado que fuera posible), es *filosóficamente imposible* (destruiría la naturaleza misma de los *hábitos)* y *teológicamente absurda* (destruiría la naturaleza misma de los *dones)*. Por consiguiente, o los dones *no actúan*—y entonces estamos fuera de la cuestión—o actúan forzosamente al *modo divino*, y entonces estamos dentro de la cuestión *y dentro de la mística*, porque esa actuación al modo divino producirá forzosamente un *acto místico*—es su misma definición—aunque pueda ser muy varia su intensidad y duración. En el estado ascético, los dones actúan raras veces, imperfectamente y con poca intensidad por no permitir otra cosa la disposición imperfecta de las almas que en él se encuentran. El modo sobrehumano de los dones ciertamente se produce aun en este caso, pero de una manera débil, imperfecta, *latente*, como gusta decir el P. Garrigou-Lagrange [6]. Todo se reduce a que el alma, con ayuda de la gracia, vaya disponiéndose cada vez mejor para que los dones *intensifiquen* y *multipliquen* su actuación. No tienen que cambiar de especie, no necesitan ningún otro elemento sobreañadido a su naturaleza íntima. Basta solamente que ese ejercicio, latente e imperfecto en el estado ascético, se *intensifique* y *multiplique* para que el alma entre insensible y gradualmente en pleno *estado místico*, cuya característica esencial consiste precisamente en el simple *predominio* de la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino sobre el simple ejercicio o predominio de las virtudes infusas al *modo humano*, que es lo típico y característico de la ascética.

[6] Véase n.179, nota 98.

Esta explicación, exigida por la naturaleza misma de las cosas, nos parece que no tiene vuelta de hoja. Mientras no se nos demuestre que la *simple actuación* de los dones del Espíritu Santo es un fenómeno «anormal» y «extraordinario» en la vida de la gracia—y estamos bien seguros de que nadie lo podrá hacer jamás—, descansaremos tranquilos en nuestra conclusión como en una fortaleza inexpugnable.

Conclusión 2.ª: La plena perfección cristiana se encuentra únicamente en la vida mística.

184. He aquí otra conclusión que se deduce a modo de corolario de los principios teológicos que hemos establecido más arriba. Recordemos algunas ideas fundamentales:

1.ª La perfección cristiana, según todas las escuelas de espiritualidad, consiste en el pleno desarrollo de la gracia santificante recibida en el bautismo en forma de semilla o germen.

2.ª Este desarrollo se verifica por el crecimiento de las virtudes infusas, teologales y morales, principalmente de la *caridad*, que es la virtud por excelencia, y cuya perfección coincide con la perfección misma de la vida cristiana.

3.ª El estado místico se caracteriza por la actuación *predominante* de los dones del Espíritu Santo al *modo divino o sobrehumano* sobre el ejercicio predominante de las virtudes infusas al *modo humano*, que es lo que caracteriza al estado ascético.

4.ª Las virtudes infusas, tanto teologales como morales, no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, ya que sin ellos no podrán salir de la *modalidad humana* a que se ven obligadas a someterse en el estado ascético a causa del régimen y gobierno de la razón humana, que las domina y controla en ese estado. Solamente la *modalidad divina* de los dones proporciona a las virtudes infusas la atmósfera propicia que reclaman y exigen por su propia excelencia y perfección, sobre todo las *teologales*, que son virtudes de suyo *divinas*, que se ahogan y asfixian en esa atmósfera humana tan desproporcionada a su naturaleza.

Todo esto lo hemos estudiado y demostrado largamente en sus lugares correspondientes. Ahora bien: esto supuesto, la conclusión se impone con la fuerza lógica de un silogismo. Helo aquí formulado a la manera escolástica con toda precisión:

Las virtudes infusas no pueden alcanzar su perfección sino bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo actuando sobre ellas al modo divino o sobrehumano. Es así que esa actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano constituye precisamente la esencia misma de la mística. Luego las virtudes infusas no pueden alcanzar su perfección fuera de la vida mística.

Ahora bien: como la perfección cristiana coincide con la perfección de las virtudes infusas, sobre todo de la *caridad*, si

estas virtudes no pueden alcanzar su perfección sino en la vida mística, síguese inevitablemente que la perfección cristiana es imposible fuera de esa vida mística. Y esto es cabalmente lo que queríamos demostrar.

Esta segunda conclusión, oscurecida y olvidada durante los tres últimos siglos de decadencia de la mística, se ha abierto paso otra vez con fuerza arrolladora entre los autores de espiritualidad cristiana de nuestros días. Como ya hemos dicho, son muy pocos los de alguna representación y autoridad que siguen manteniendo las doctrinas de la decadencia, y, desde luego, ninguno de ellos acierta a oponer un solo argumento serio a la magnífica construcción teológica del Angélico Doctor, que coincide totalmente con la de los grandes místicos experimentales. Veámoslo brevemente con respecto a las tres grandes lumbreras de la mística experimental: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales, cuyas doctrinas coinciden totalmente con los principios del Angélico Doctor, como han demostrado, entre otros, los PP. Garrigou-Lagrange [7] y Lamballe [8].

185. **San Juan de la Cruz.**—El pensamiento de San Juan de la Cruz no puede ponerse en duda, si—como es elemental en sana crítica—se atiende al conjunto y totalidad de su sistema, francamente orientado hacia la mística como término normal e indispensable para llegar a la perfección cristiana. Fijarse en un texto aislado, desentendiéndose del conjunto de su sistema y poniéndose frente a él, podrá ser muy cómodo para defender cualquier tesis preconcebida, pero no es serio, ni siquiera respetuoso, para el genuino y auténtico pensamiento del gran místico fontivereño. Para todo el que lea sin prejuicios ni apasionamientos las obras del Místico Doctor es cosa evidente que, según él, nadie puede llegar a la perfección cristiana, «por mucho que lo procure», sino a base de las *purificaciones pasivas*, que son de orden francamente místico según todas las escuelas. Queremos transcribir aquí dos textos del Místico Doctor que se comentan por sí solos:

> «Porque *por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite* en todas estas sus acciones y pasiones, *nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él* PASIVAMENTE *por medio de la purgación de la dicha noche*» [9].
>
> «Pero de estas imperfecciones tampoco, como de las demás, se puede el alma purificar cumplidamente *hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación* de aquella obscura noche que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por purgarse y perfeccionarse, *porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura*, donde sana el alma de todo lo que ella *no alcanzaba a remediarse*. Porque *por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en* LA MENOR PARTE *para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano*

[7] Cf. *Perfection chrétienne et contemplation* passim.
[8] Cf. *La contemplation* c.2.
[9] *Noche obscura* I,7,5.

y la purga en aquel fuego obscuro para ella como y de la manera que habemos de decir» [10].

Como se ve, el pensamiento de San Juan de la Cruz es clarísimo para todo el que sepa leer. No puede expresarse con más fuerza la necesidad de las purificaciones místicas para alcanzar la perfección. San Juan de la Cruz parte del supuesto de un alma que trabaja y se esfuerza seriamente por purificarse de sus imperfecciones, esto es, de un alma que ha llegado a la cumbre del ascetismo; y de esa alma generosa que hace todo cuanto puede, de ésa precisamente dice el Santo que no puede disponerse *en la menor parte* para la divina unión de perfección de amor—y esto «por más que el alma se ayude»—hasta que Dios lo hace *pasivamente* en ella mediante las purificaciones místicas. Querer soslayar la dificultad diciendo que el Santo dice eso «solamente de los que se han de santificar por la vía mística», eso sí que es «retorcer y dar tormento a las palabras del Místico Doctor» [11]. Para San Juan de la Cruz, la perfección cristiana es absolutamente imposible fuera de los estados místicos [12].

186. Santa Teresa.—Otro tanto hay que decir de la Mística Doctora, tan de acuerdo siempre con San Juan de la Cruz. A Santa Teresa le parecían «pajitas» y «consideracioncillas» todo lo que nosotros podemos hacer por vía ascética en los caminos de Dios [13]. Y que la mística sea el término normal de la vida cristiana, y, por lo mismo, no esté reservada para unos cuantos aristócratas del espíritu, sino abierta plenamente a todas las almas en gracia, no sólo lo dice equivalentemente en cien lugares de sus obras [14], sino que ella misma se encarga de advertir expresamente a todos que la finalidad que persigue al escribir sus libros—aparte de la razón de obedecer—no es otra que la de «engolosinar a las almas en un bien tan alto» [15].

En cuanto a ciertas contradicciones aparentes en que incurre la gran Santa al afirmar en algún pasaje lo que al parecer había negado en otros, la misma Santa Teresa explica con toda claridad y precisión el verdadero alcance y sentido de sus palabras. He aquí el pasaje donde *ella misma explica su propio pensamiento* y aparentes contradicciones:

> «Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque cuando consolaba a las que no llegaban aquí dije que

[10] *Noche obscura* I,3,3.

[11] Cf. P. Crisógono, *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria* t.1 p.222-26.

[12] Ni vale oponer—como se ha hecho muchas veces—el famoso texto de la *Noche obscura* (I,9,9): «porque no a todos los que se ejercitan de propósito...», donde el Santo parece negar el llamamiento universal a la mística. No vale ese texto, porque la interpretación que se le ha de dar nos la da el mismísimo San Juan de la Cruz en *La llama de amor viva* (canc.2 n.27) cuando afirma que la causa de que sean tan pocos los contemplativos es únicamente la falta de generosidad de las almas, no la voluntad de Dios, que *antes querría que todos lo fuesen* (cf. ambos textos en el n.169 de esta obra). Nótese, además, que la redacción de la *Llama de amor viva* es *posterior* a la de la *Noche obscura*. La *Noche* la tenía terminada el Santo en 1583, y la *Llama* la redactó durante su primer vicariato provincial (1585-87), residiendo en Granada (cf. *Vida y obras de San Juan de la Cruz* [BAC, 2.ª ed.] p.537 y 1158). Es, pues, en la *Llama* y no en la *Noche* donde hay que buscar el pensamiento definitivo del Santo.

[13] «Mas hacen aquí al caso unas *pajitas* puestas con humildad (*y menos serán que pajus si las ponemos nosotros*)...» (cf. *Vida* 15,7).—«... el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras *consideracioncillas, que no son nada* en comparación de una verdadera humildad con luz que enseña aquí el Señor, que hace una confusión que hace deshacer» (*Vida* 15,14; cf. 31,23).

[14] He aquí uno de los más egregios de esos lugares:

«*Mirad que convida el Señor a* TODOS: pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no *fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos*, y aunque los llamara, no dijera: «Yo os daré de beber». Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, A TODOS, *tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino no les faltará este agua viva*» (*Camino de perfección* 19,15).

[15] «Que sabe Su Majestad que después de obedecer *es mi intención engolosinar las almas* de un bien tan alto» (*Vida* 18,8).

tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a El, así como había muchas moradas. Así lo torno a decir ahora, porque, como entendió Su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: Por este camino vengan unos y por éste otros: antes fue tan grande su misericordia, que *a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber*. ¡Bendita sea por siempre y con cuánta razón me lo quitara a mí!» [16]

Nótese la singular importancia de ese pasaje para comprender el auténtico y genuino sentir de Santa Teresa. Es la Santa misma quien, dándose perfecta cuenta de que lo que acaba de afirmar en el párrafo anterior (que es el más claro y expresivo del llamamiento universal a la mística, simbolizada en el «agua» de la contemplación), parecía envolver contradicción con lo que antes había dicho *«consolando a las que no llegaban aquí»*, se propone aclarar y precisar su pensamiento, dándonos *la interpretación auténtica* que haya de darse a sus palabras. Y puesta a ello y expresándose con todo cuidado y exactitud, perfectamente *a sabiendas* de lo que va a decir, nos dice que el Señor nos convida *a todos* a beber el agua limpia y cristalina de la mística contemplación: «... no dijo: Por este camino vengan unos y por éste otros; antes fue tan grande su misericordia, que *a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber*». El más exaltado defensor del llamamiento universal a la mística no acertaría a expresarse con mayor energía y precisión. A menos de ponerse arbitrariamente contra la evidencia misma, no puede negarse que Santa Teresa es decididamente partidaria del llamamiento universal a la mística.

187. **San Francisco de Sales.**—En cuanto a San Francisco de Sales, véase la hermosa demostración hecha por el P. Lamballe en su obra ya citada [17], donde el santo Obispo de Ginebra nos dice con su lenguaje encantador que «la oración se llama meditación hasta que produce la miel de la devoción; después de esto, se convierte en contemplación... La meditación es madre del amor, pero la contemplación es su hija... La santa contemplación es el fin y término *(la fin et le but)* al que tienden todos esos ejercicios y todos se reducen a ella» [18].

Esta sublime doctrina de Santo Tomás, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales es también la de San Buenaventura—como ha demostrado recientemente un ilustre franciscano [19]—, la de Santa Catalina de Siena, del maestro Eckart, de Taulero, de Susón, de Ruysbroeck, de Blosio, del Beato Juan de Avila, del P. Lapuente y, en general, la de todos los teólogos místicos anteriores al siglo XVII, época en que empezó la desorientación y decadencia. En nuestros días, repetimos, han vuelto a abrirse paso las doctrinas genuinas de la verdadera mística tradicional, y ya vuelven a difundirlas por el mundo las figuras más prestigiosas de la espiritualidad contemporánea de todas las órdenes religiosas y escuelas teológi-

[16] *Camino de perfección* 20,1.

[17] *La contemplation.*—Cf. c.2 § 5: «Sentiment de Saint François de Sales: la contemplation est la terme auquel tendent tous les exercices de la vie spirituelle».

[18] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* 1.6 c.3 y 6.

[19] El P. IGNACIO OMAECHEVARRÍA, O.F.M., *Teología mística de San Buenaventura*, estudio publicado como introducción general al t.4 de las *Obras de San Buenaventura*, de la edición BAC (1947).

cas. Para no recoger aquí sino algunos de los nombres más conocidos y de verdadero prestigio internacional, podemos citar a los benedictinos dom Columba Marmion, dom Vital Lehodey, dom Louismet y don Stolz; los dominicos PP. Gardeil, Garrigou-Lagrange, Arintero, Joret y Philipon; los franciscanos De Besse y Peralta; los carmelitas Gabriel de Santa María Magdalena, Jerónimo de la Madre de Dios y Bruno de Jesús María [20]; los jesuitas Peeters, Gárate, De la Taille y Jaegher; el redentorista Schrijvers; el agustino Cayré; el cardenal Mercier y Mons. Saudreau e incluso seglares como Maritain. En una palabra: casi todas las grandes figuras de la espiritualidad cristiana de nuestros días han vuelto los ojos otra vez, después de un paréntesis de tres siglos, a las sublimes concepciones de los grandes místicos del catolicismo, que pusieron siempre a disposición de todas las almas fervientes los caminos que conducen a la unión mística con Dios.

Y vamos a ver, finalmente, la tercera conclusión, que parece casi superflua después de cuanto acabamos de decir.

Conclusión 3.ª: Todos estamos llamados, al menos remota y suficientemente, a los estados místicos.

188. Para negar el llamamiento universal a la mística sería menester negar antes el llamamiento universal a la perfección. Si Dios no quiere que todos seamos perfectos, entonces es evidente que tampoco quiere que todos seamos místicos. Pero si el llamamiento a la perfección es absolutamente universal—y esto es tan claro que lo proclaman todas las escuelas sin excepción y, sobre todo, la misma Iglesia oficialmente [21]—, hay que decir que el llamamiento a la mística es también universal. Creemos haber demostrado plenamente a la luz de los principios del Angélico Doctor que la perfección cristiana es completamente imposible fuera de los estados místicos.

Sin embargo, a pesar de que la cuestión *de iure* nos parece fuera de toda duda, no tenemos ningún inconveniente en hacer algunas restricciones prácticas. Aquí, como en todas partes, si se quiere permanecer en la zona templada de la verdad y evitar las estridencias extremistas, que nacen casi siempre de una consideración demasiado ideal de las cosas, que las aleja un poco de la triste y pobre realidad, no hay más remedio que

[20] Advierta el lector que las figuras actualmente más sobresalientes de la Orden carmelitana están al lado de las tesis tomistas, que son también indudablemente las genuinas y auténticas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Ello quiere decir que la verdad se va abriendo paso y que acaso no esté lejano el día en que la deseada unidad doctrinal entre todos los místicos católicos sea un hecho plenamente conseguido.

[21] Véanse los textos de Pío XI y del concilio Vaticano II, que hemos citado en el número 156 de esta obra.

hacer una distinción entre el orden *jurídico* y el orden de los *hechos*. Casi nunca coinciden del todo las cuestiones *de iure* con las *de facto*, sobre todo en estas materias, en las que juegan tan gran papel la miseria y limitaciones humanas.

Nos parece que la doctrina más serena, la más equilibrada, la más ajustada a la realidad de las cosas que se ha propuesto hasta hoy en este punto concreto del llamamiento universal a la mística es la del que fue insigne profesor del Angélicum R. P. Garrigou-Lagrange. Creemos que el magnífico capítulo, modelo de serenidad y de equilibrio, que dedica el P. Garrigou a resolver esta cuestión en su obra *Perfection chrétienne et contemplation* [22] podría ser aceptado—con un poco de buena voluntad y sincero amor a la verdad por parte de todos—como punto de convergencia y de mutua comprensión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Un breve resumen de la doctrina de aquel capítulo es lo que vamos a ofrecer al lector a continuación.

Comienza el P. Garrigou precisando los diversos sentidos que se le pueden dar a la palabra «llamamiento».

Por de pronto, no es lo mismo ser «llamado» a la vida mística que ser «elevado», conducido, elegido, predestinado a ella. El llamamiento es *universal*, como lo es el llamamiento a la perfección, que no puede conseguirse fuera de la mística. Pero como este llamamiento a la perfección corresponde —como ya vimos ampliamente en su lugar—a la voluntad de Dios *antecedente*, que se frustra muchas veces por culpa del hombre, síguese que no todos los llamados llegan *de facto* a la vida mística, sino únicamente aquellos que, además de ser llamados, han correspondido fielmente a las inspiraciones de la gracia y han sido conducidos a ella por la infalible *gracia eficaz*, que es efecto infrustrable de la voluntad *consiguiente* de Dios. La fórmula del Evangelio: «muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 20,16), vale tanto para el llamamiento a la vida eterna como para el llamamiento a la perfección. Todos estamos llamados a la una y a la otra según la voluntad *antecedente* de Dios, y a todos se nos dan las gracias *suficientes* para conseguir ambas cosas si nosotros queremos; pero Dios no tiene obligación de darnos, ni nos da de hecho a todos, las gracias *infrustrables*, que nos llevarían de hecho infaliblemente a la salvación eterna y a las cumbres mismas de la perfección cristiana. Ya dijimos en su lugar correspondiente que Dios *no puede ni debe* (si es lícito hablar así) salvarnos a todos, ni mucho menos está obligado a elevarnos hasta la cumbre de la perfección, por el absurdo inevitable y la gran inmoralidad que de ahí se seguiría. Porque si correspondiendo a la gracia lo mismo que no correspondiendo, si viviendo castamente lo mismo que revolcándose en toda clase de inmundicias, si cumpliendo exactamente la ley de Dios lo mismo que quebrantando sus mandamientos, etc., Dios estuviera obligado a darnos *a todos* las gracias eficaces para levantarnos de nuestros pecados *voluntariamente cometidos* y alcanzar de hecho infaliblemente la salvación eterna y hasta un puesto eminente en el cielo por haber alcanzado también la perfección cristiana,

[22] Cf. el c.5: *L'appel à la contemplation ou à la vie mystique*, sobre todo los tres primeros artículos (p.419-76 en la 7.ª ed. francesa).

se seguiría de una manera terriblemente lógica que el hombre estaría autorizado para burlarse de Dios. Ya puede pecar impunemente, entregarse tranquilo a toda clase de desórdenes y quebrantar a su gusto todos los preceptos del decálogo; llegará un día en que Dios *tendrá que darle las gracias eficaces* para arrepentirse, se arrepentirá de hecho, se salvará eternamente, y después de haberse reído de Dios ocupará tranquilamente un puesto cerca del trono de su infinita majestad. ¿Quién no ve que esto es absurdo e inmoral y que Dios *no puede* hacer eso sin dejar de ser infinitamente justo e infinitamente santo? Evidentemente, Dios no puede ni debe salvarnos a todos, ni mucho menos hacernos santos a todos. Dios exige—tiene que exigir forzosamente—que el hombre corresponda *libremente a la gracia,* haga de su parte *todo lo que pueda* para—al menos—no poner ningún obstáculo a la acción divina, que quiere salvarle o santificarle. Si así lo hace, obtendrá *infaliblemente* esas cosas—está expresa en la Sagrada Escritura la promesa divina—; pero si se empeña en resistir a la gracia y en sembrarle el camino de obstáculos o, al menos, en andar con flojedad y tibieza en los caminos de Dios, ¿podrá maravillarse nadie de que Dios, en justo y razonable castigo, le prive de las gracias *eficaces* en vista del mal uso de las gracias *suficientes* que tan pródiga y abundantemente había derramado sobre él?

Y no se diga que Dios de hecho ha derribado del caballo a alguno de sus perseguidores precisamente en el momento en que le perseguía. Dios puede hacer—si quiere libremente hacerlo—un alarde de misericordia sobre tal o cual alma en particular a pesar de la ausencia y aun contrariedad de disposiciones por parte de ella. Pero no tiene obligación de hacerlo con nadie en particular, ni siquiera es conveniente que lo haga con muchos, por el grave riesgo a que expondría el cumplimiento de sus mandamientos si esas gracias *tumbativas* fuesen demasiado frecuentes y ordinarias. Dios puede, si quiere, disponer interiormente a un pecador para que se arrepienta y deje de serlo, pero no tiene obligación ni es conveniente siquiera que lo haga con todos o con muchos. ¿Que por qué—puesto a hacerlo con sólo unos pocos—escoge a éste con preferencia a aquél? A San Pablo se le ocurrió esa misma pregunta, y él mismo, bajo la luz divina de la inspiración profética, nos dio la espléndida respuesta: «¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» [23] Y antes que San Pablo nos había dicho Cristo en la parábola del Evangelio: «¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes?» [24] Es el arcano indescifrable de la divina predestinación, que, según la fórmula de Santo Tomás, depende únicamente de la voluntad omnímoda de Dios [25].

Todo esto supuesto, en el llamamiento a la vida mística, lo mismo que en la vocación a la vida cristiana, cabe distinguir un llamamiento *exterior* (por el Evangelio, la predicación, la dirección espiritual, la lectura, etc.) y un llamamiento *interior* (por una gracia de iluminación y de atracción) [26].

El llamamiento exterior será *general* si se dirige a todos indistintamente, y *particular* o *individual* si se dirige a una persona determinada. Este segundo es posterior y más concreto que el primero, a quien viene precisamente a completar. Así, por ejemplo, todos los paganos están llamados de una manera general a la vida cristiana por el Evangelio antes que tal o cual sea llamado en particular o individualmente (v.gr., por el misionero de Cristo).

La vocación puede ser *especial,* que es aquella que se dirige únicamente

23 Rom 9,20.
24 Mt 20,15.
25 «... non habet rationem nisi divinam voluntatem»... «dependet ex simplici divina voluntate» (I,23,5 ad 3).
26 Cf. S.Thom., *I Sent.* d.41 q.1 a.2 ad 3; y en *Epist. ad Rom.* c.8 lect.6.

a un grupo reducido de hombres (v.gr., la vocación al sacerdocio); *especialísima*, si se dirige a muy contadas almas y para obras muy concretas (verbigracia, para fundar una orden religiosa), y *única* (como la vocación de María a la maternidad divina o la de San José para padre adoptivo de Jesús y esposo virginal de María).

La vocación interior puede ser *remota* o *próxima*, y esta última puede ser *suficiente* y *eficaz*. Si las virtudes y los dones no pueden alcanzar su pleno desarrollo sino en la vida mística, estarán llamados a ella, al menos con llamamiento *remoto*, todos los que posean aquellas virtudes y dones, esto es, todas las almas en gracia. El llamamiento *próximo* lo tendrán únicamente cuando se reúnan en ellas las tres señales clásicas de que habla San Juan de la Cruz tomándolas de Taulero [27]. Este llamamiento próximo será *suficiente* si el alma de hecho resiste a él, y será *eficaz* si hace entrar al alma de hecho en la vida mística [28].

La vocación próxima puede subdividirse en *temprana* (como «a su hora» correspondiente) o *tardía* (como la de los trabajadores de la viña llamados a última hora) [29].

En fin, una vocación *próxima y eficaz* a la vida mística puede subdividirse todavía según se refiera a *los grados más altos* de la misma o tan sólo a sus *grados inferiores*, lo cual depende en cada caso de la divina predestinación.

Para mayor claridad vamos a recoger todas estas divisiones y subdivisiones en el siguiente cuadro sinóptico, que hay que leer de abajo hacia arriba para seguir el progreso ascensional:

El llamamiento a la vida mística puede ser:

- *Interior* .....
  - *Próximo* (las tres señales de Taulero y San Juan de la Cruz) ....
    - *Eficaz* (temprano o tardío) ..
      - A los grados superiores.
      - A los grados inferiores.
    - *Suficiente*: al cual muchos resisten. «Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 20,16).
  - *Remoto*: por el simple estado de gracia (la gracia es el germen de la mística, como lo es de la gloria).
- *Exterior* ....
  - *Individual* (v.gr., por el director espiritual).
  - *General* (v.gr., por la Sagrada Escritura).

Estas distinciones elementales arrojan mucha luz para resolver acertadamente el problema que nos ocupa. Muchas veces, por ejemplo, se interpreta erróneamente el pensamiento de San Juan de la Cruz, que parece negar en un pasaje famoso el llamamiento universal a la mística. Atendiendo al contexto y a los principios de su sistema, aparece muy claro que

[27] Cf. n.212; véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo* II,13; y *Noche obscura* I,9.—En cuanto a TAULERO, véase el libro que resume su doctrina: *Las instituciones divinas* c.35 (p.214 en la ed. del P. GETINO, Madrid 1922).

[28] Nótese que esta doctrina es válida tanto si se toman las expresiones de *suficiente* y *eficaz* en sentido tomista como en sentido molinista. En el sentido molinista, la eficacia de la gracia provendrá exclusivamente de la criatura *(ab extrinseco)*; en el tomista, lo habrá sido *por sí misma (ab intrinseco)*. Pero en uno y otro caso, el alma habrá entrado de hecho en la vida mística.

Ocioso nos parece advertir que nosotros las empleamos en el más puro sentido tomista.

[29] Cf. Mt 20,6-7.

niega tan sólo el llamamiento *próximo* y *eficaz*, pero de ninguna manera el llamamiento *remoto*, ni siquiera el *próximo suficiente*. El que *de hecho* esas almas así llamadas «no pasen adelante», se debe únicamente a su falta de generosidad y de fidelidad a la gracia, como explica muy bien el mismo San Juan de la Cruz en otro pasaje no menos famoso que el anterior [30].

Todo esto supuesto, nos parece que en la práctica, *de hecho*, la verdadera solución del problema que nos hemos planteado se encuentra recogida en las siguientes conclusiones:

1.ª Todos estamos llamados a la mística, como a la normal expansión de la gracia santificante, con un llamamiento *remoto* y *suficiente* por el mero hecho de estar en gracia de Dios.

Razón: El niño está llamado a la virilidad por el mero hecho de nacer. La gracia es el germen de la mística.

2.ª Si el alma es fiel y no pone obstáculos a los planes de Dios, llegará un momento en que ese llamamiento *remoto* se convertirá en *próximo suficiente* por la presencia de las tres famosas señales enseñadas por Taulero y San Juan de la Cruz (cf. n.554).

Razón: Los dones del Espíritu Santo, convenientemente desarrollados como hábitos, están reclamando su actuación de una manera cada vez más apremiante.

3.ª Ese llamamiento *próximo suficiente* se convertirá en *próximo eficaz* si el alma al recibir el primero corresponde fielmente a él y no pone ningún obstáculo a la acción divina.

Razón: Dios da siempre la gracia *eficaz* a quien no resiste a la *suficiente*.

4.ª La mayor o menor altura que el alma deberá alcanzar dentro de la vida mística dependerá conjuntamente del grado de fidelidad o de correspondencia por parte del alma y de la libre determinación de Dios según el grado de santidad a que la tenga predestinada.

Razón: El grado de gracia y de gloria lo ha determinado Dios para cada uno por la divina predestinación.

Nos parece que estas conclusiones no pueden ser rechazadas razonablemente por nadie. En ellas está recogido con toda fidelidad el pensamiento de Santo Tomás, que coincide plenamente con el de las más grandes figuras de la mística cristiana experimental.

[30] Véanse en el n.169 los dos famosos textos, de los cuales el segundo—escrito en fecha posterior—es la explicación auténtica del primero, hecha por el propio San Juan de la Cruz.

Advertencia importante.—En las ediciones anteriores de esta obra añadíamos a continuación una serie de objeciones contra la doctrina que acabamos de exponer y su correspondiente refutación. En adelante preferimos omitir esas objeciones, ya que la doctrina que hemos expuesto—de acuerdo con la verdadera teología mística tradicional—se ha impuesto de tal modo en las escuelas católicas que han desaparecido prácticamente todos sus antiguos impugnadores.

TERCERA PARTE

El desarrollo normal de la vida cristiana

INTRODUCCION

189. Examinados ya los *grandes principios* de la vida cristiana, se impone ahora la consideración del proceso de su desarrollo, o sea, la *práctica* de la misma. He ahí el objeto de esta tercera parte de nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA.

El enfoque de esta parte, de amplitud vastísima, es muy vario entre los autores. Algunos dividen la materia a base de las tres vías tradicionales: *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, y en torno a ellas van describiendo el estado y principales características de las almas a medida que las van atravesando [1]. Otros consideran estos tres períodos primero en la ascética y después en la mística, haciendo de cada una de ellas un camino distinto, que conduce igualmente—dicen—a la cumbre de la perfección [2]. Otros describen todo el proceso de la vida espiritual en torno a la vida de oración [3]. Otros, finalmente, prescinden más o menos del orden cronológico en que pueden producirse los fenómenos, para agrupar en secciones homogéneas los principales medios de santificación [4].

Todos estos procedimientos—si prescindimos del segundo, que nos parece del todo inadmisible—tienen sus ventajas e inconvenientes. La ventaja principal de los que siguen el proceso de las *tres vías* tradicionales es que se acercan más a los *hechos*, tal como suelen producirse en la realidad. Pero tiene el serio inconveniente de aislar demasiado esos tres aspectos de la vida espiritual, que en la práctica nunca forman departamentos estancos e irreductibles, sino que se compenetran y complementan de tal suerte que en cualquier momento o etapa de la vida espiritual se encuentran aspectos de purifica-

[1] Por ejemplo, SAUDREAU en *Los grados de la vida espiritual* y TANQUEREY en su *Teología ascética y mística.*

[2] El P. CRISÓGONO en su *Compendio de Ascética y Mística.* El P. NAVAL habla de las tres vías únicamente en la parte ascética, y ya no vuelven a aparecer en la mística (cf. *Curso de Ascética y Mística).*

[3] Así el P. ARINTERO en sus *Grados de oración.*

[4] Así lo hacen, aunque con distintos métodos y orientaciones, el P. GARRIGOU-LAGRANGE en *Perfection et contemplation* y en *Las tres edades de la vida espiritual;* el P. DE GUIBERT en *Theologia spiritualis ascetica et mystica,* y el P. SCHRIJVERS en *Los principios de la vida espiritual.*

ción, iluminación y unión. De ahí las repeticiones inevitables y toques continuos de atención sobre puntos ya tratados a que se ven obligados esos autores.

Los que hacen girar todo el proceso de la vida espiritual en torno a los grados de oración se apoyan en la experiencia—que así lo confirma—y en un texto de San Pío X en el que expresamente se declara que hay una relación íntima entre los grados progresivos de oración que señala Santa Treesa y el crecimiento en toda la vida espiritual [5]. Pero tiene el inconveniente de dejar sin resolver muchos problemas concomitantes que van surgiendo a derecha e izquierda o de perder de vista los grados de oración si se quieren llenar esas lagunas.

Los que prefieren agrupar los asuntos por secciones homogéneas proceden con mucha claridad y evitan enojosas repeticiones. Pero se ven precisados a estudiar por separado cosas que en la vida real van íntimamente unidas.

En resumen: que no hay ni nos parece que pueda haber un método que reúna todas las ventajas y evite todos los inconvenientes. La vida espiritual es muy misteriosa y compleja, y ofrece en su desarrollo tan variados matices al combinarse la acción divina con la especial psicología de una determinada alma, que es empresa poco menos que imposible tratar de reducirla a esquemas y categorías humanas. El Espíritu Santo sopla donde quiere (Io 3,8) y lleva a cada alma por caminos muy distintos hasta la cumbre de la perfección. En realidad puede decirse que cada alma tiene su propio camino, que nunca se repite del todo en ningún caso.

De todas formas, algún método hay que seguir para proceder con cierto orden y sobre todo con la máxima claridad posible en estas intrincadas cuestiones. Por eso, aun reconociendo sus inconvenientes y lamentando tener que incurrir en ellos por ser absolutamente inevitables, vamos a seguir el procedimiento de estudiar los asuntos por secciones homogéneas. Teniendo en cuenta la índole de nuestra obra y su finalidad *pedagógica*, nos parece que este procedimiento es el más adecuado para poner orden y claridad en estas difíciles materias.

He aquí nuestro plan: después de una ojeada rápida y esquemática a todo el proceso de la vida espiritual, dividiremos esta tercera parte de nuestra obra en tres grandes libros:

1.º Aspecto negativo de la vida cristiana.
2.º Aspecto positivo.
3.º La perfección cristiana en los diversos estados de vida.

[5] He aquí las palabras de SAN PÍO X: «Docet enim (S. Theresia): gradus orationis quot numerantur, *veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse*» (en carta al General de los Carmelitas Descalzos del 7 de marzo de 1914; véase en DE GUIBERT, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.636).

Idea general del desarrollo de la vida cristiana

190. Cada alma—lo acabamos de recordar—sigue su propio camino hacia la santidad bajo la dirección e impulso supremo del Espíritu Santo. No hay dos fisonomías enteramente iguales en el cuerpo ni en el alma. Con todo, los maestros de la vida espiritual han intentado diversas clasificaciones atendiendo a las disposiciones *predominantes* de las almas, que no dejan de tener su utilidad al menos como punto de referencia para precisar el grado aproximado de vida espiritual en que se encuentra una determinada alma. Este conocimiento tiene mucha importancia en la práctica, ya que la dirección que hay que dar a un alma que camina por los primeros grados de la vida espiritual es muy distinta de la que conviene a almas más adelantadas y perfectas.

Tres son, nos parece, las principales clasificaciones que se han propuesto a todo lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana: la clásica de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva; la del Doctor Angélico, a base de los tres grados de principiantes, aprovechados y perfectos [6], y la de Santa Teresa de Jesús en su genial *Castillo interior* o libro de las *Moradas*.

Reuniendo en una sola estas tres clasificaciones, nos parece que se puede proponer el siguiente cuadro esquemático de toda la vida cristiana [7]:

En la ronda del castillo [8]

a) *Ausencia total de vida cristiana*

191. Son las almas de los pecadores endurecidos, que viven habitualmente en pecado, sin preocuparse de salir de él. La mayoría de ellos pecan por *ignorancia* o *fragilidad*, pero no faltan quienes se entregan al pecado por *fría indiferencia* y hasta por *obstinada y satánica malicia.* En algunos casos, ausencia total de remordimientos y voluntaria supresión de toda oración o recurso a Dios.

[6] Cf. II-II,24,9.

[7] Nos inspiramos principalmente en Santo Tomás de Aquino, en Santa Teresa de Jesús, en la excelente obra de Saudreau *Los grados de la vida espiritual* y en el esquema de Dom Chautard en su célebre obrita *El alma de todo apostolado* p.4 § f.

[8] Alude a un conocido texto de Santa Teresa en su *Castillo interior:* «Hay muchas almas que se están en la ronda del castillo..., que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar...» *(Moradas primeras* 1,5).

b) *Barniz cristiano*

Pecado mortal.—Considerado como de poca importancia o fácilmente perdonable, se ponen imprudentemente en toda clase de ocasiones peligrosas y sucumben a cualquier tentación con la mayor facilidad.

Prácticas de piedad.—Misa dominical, omitida frecuentemente con pretextos fútiles; confesión anual—omitida a veces—hecha rutinariamente, sin espíritu interior, sin ánimo de salir definitivamente del pecado. A veces, algunas oraciones vocales sin atención, sin verdadera piedad y pidiendo siempre cosas temporales: salud, riquezas, bienestar...

Vía purgativa: caridad incipiente

192. Cuando el alma comienza a desear con toda sinceridad vivir cristianamente, entra en la *vía purgativa* o primer grado de caridad. Sus disposiciones fundamentales las describe Santo Tomás con las siguientes palabras: «En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa» [9].

Veamos ahora los grados en que puede subdividirse.

1. *Las almas creyentes (primeras moradas de Santa Teresa)*

Pecado mortal.—Débilmente combatido, pero sincero arrepentimiento y verdaderas confesiones. Con frecuencia, ocasiones peligrosas voluntariamente buscadas.

Pecado venial.—Ningún esfuerzo para evitarlo. Se le concede muy poca importancia.

Prácticas de piedad.—Las preceptuadas por la Iglesia. Algunas omisiones. A veces, algunas prácticas de supererogación.

Oración.—Puramente *vocal*, pocas veces y con muchas distracciones. Peticiones humanas, de intereses temporales, rara vez de tipo espiritual.

2. *Las almas buenas (segundas moradas)*

Pecado mortal.—Sinceramente combatido. A veces, sin embargo, ocasiones peligrosas, seguidas de alguna caída. Sincero arrepentimiento y pronta confesión.

[9] He aquí el texto latino: «Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad *recedendum a peccato* et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. *Et hoc pertinet ad incipientes*, in quibus *caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur*» (II-II,24,9).

Pecado venial.—A veces, plenamente deliberado. Lucha débil, arrepentimiento superficial, recaídas constantes en la murmuración, etc.

Prácticas de piedad.—Frecuencia de sacramentos (primeros viernes, fiestas principales, etc.). A veces, misa diaria, pero con poca preparación. Rosario familiar, omitido con facilidad.

Oración.—Por lo general, oraciones *vocales.* A veces, algún rato de meditación, pero con poca fidelidad y muchas distracciones voluntarias.

3. *Las almas piadosas (terceras moradas)*

Pecado mortal.—Rarísima vez. Vivo arrepentimiento, confesión inmediata, precauciones para evitar las recaídas.

Pecado venial.—Sinceramente combatido. Examen particular, pero con poca constancia y escaso fruto.

Prácticas de piedad.—Misa y comunión diarias, pero con cierto espíritu de rutina. Confesión semanal, con escasa enmienda de los defectos. Rosario en familia. Visita al Santísimo. Vía crucis semanal, etc.

Oración.—Meditación diaria, pero sin gran empeño en hacerla bien. Muchas distracciones. Omisión fácil, sobre todo cuando surgen sequedades u ocupaciones, que se hubieran podido evitar sin faltar a los deberes del propio estado. Con frecuencia, *oración afectiva*, que tiende a simplificarse cada vez más. Comienza la *noche del sentido*, como tránsito a la vía iluminativa.

Vía iluminativa: caridad proficiente

193. Cuando el alma se ha decidido a emprender una vida sólidamente piadosa y adelantar en el camino de la virtud, ha entrado en la *vía iluminativa*. Su principal preocupación, según Santo Tomás, es crecer y adelantar en la vida cristiana, aumentando y corroborando la caridad [10].

He aquí los grados en que se subdivide.

4. *Las almas fervientes (cuartas moradas)*

Pecado mortal.—Nunca. A lo sumo, algunas sorpresas violentas e imprevistas. En estos casos, pecado mortal dudoso, seguido de un vivísimo arrepentimiento, confesión inmediata y penitencias reparadoras.

[10] «Secundum autem studium succedit, *ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat.* Et hoc studium *pertinet ad proficientes,* qui ad hoc principaliter intendunt ut *in eis caritas per augmentum roboretur*» (II-II,24,9).

Pecado venial.—Seria vigilancia para evitarlo. Rara vez deliberado. Examen particular dirigido seriamente a combatirlo.

Imperfecciones.—El alma evita examinarse demasiado sobre esto para no verse obligada a combatirlas. Ama la abnegación y la renuncia de sí mismo, pero hasta cierto punto y sin grandes esfuerzos.

Prácticas de piedad.—Misa y comunión diarias con fervorosa preparación y acción de gracias. Confesión semanal diligentemente practicada. Dirección espiritual encaminada a adelantar en la virtud. Tierna devoción a María.

Oración.—Fidelidad a ella a pesar de las arideces y sequedades de la *noche del sentido*. Oración de *simple mirada*, como transición a las oraciones contemplativas. En momentos de particular intensidad, oración de *recogimiento infuso* y de *quietud*.

5. *Las almas relativamente perfectas (quintas moradas)*

Pecado venial.—Deliberadamente, nunca. Alguna vez por sorpresa o con poca advertencia. Vivamente llorado y seriamente reparado.

Imperfecciones.—Reprobadas seriamente, combatidas de corazón para agradar a Dios. Alguna vez deliberadas, pero rápidamente deploradas. Actos frecuentes de abnegación y de renuncia. Examen particular encaminado al perfeccionamiento de una determinada virtud.

Prácticas de piedad.—Cada vez más simples y menos numerosas, pero practicadas con ardiente amor. La caridad va teniendo una influencia cada vez más intensa y actual en todo lo que hace. Amor a la soledad, espíritu de desasimiento, ansias de amor a Dios, deseo del cielo, amor a la cruz, celo desinteresado, hambre y sed de la comunión.

Oración.—Vida habitual de oración, que viene a constituir como la respiración del alma. Oración contemplativa de *unión*. Con frecuencia, purificaciones pasivas y epifenómenos místicos.

Vía unitiva: caridad perfecta

194. Cuando la vida de oración constituye como el fondo y la respiración habitual de un alma, aun en medio de sus ocupaciones y deberes del propio estado, que cumple fidelísimamente; cuando la íntima unión con Dios y el llegar a la cumbre de la perfección cristiana constituye la ilusión suprema de su vida, ha entrado en la *vía unitiva*. Su preocupación fundamental, según Santo Tomás de Aquino, es unirse a Dios y gozar de El [11].

He aquí los dos principales grados que la constituyen:

11 «Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut *Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo* (II-II,24,9).

6. *Las almas heroicas (sextas moradas)*

Imperfecciones.—Deliberadas, nunca. A veces, impulsos semiadvertidos, pero rápidamente rechazados.

Prácticas de piedad.—Cumplen con fidelidad exquisita todas las que lleva consigo su estado y condición de vida, pero no se preocupan sino de unirse cada vez más íntimamente con Dios. Desprecio de sí mismo hasta el olvido; sed de sufrimientos y tribulaciones («o padecer o morir»): penitencias durísimas y ansias de total inmolación por la conversión de los pecadores. Ofrecimiento como víctimas.

Oración.—Dones sobrenaturales de contemplación casi habitual. Oración de *unión* muy perfecta, con frecuencia *extática*. Purificaciones pasivas, *noche del espíritu*. Desposorio espiritual. Fenómenos concomitantes y gracias *gratis dadas*.

7. *Los grandes santos (séptimas moradas)*

Imperfecciones.—Apenas aparentes.

Prácticas de piedad.—En realidad se reducen al ejercicio del amor: «Que ya sólo en amar es mi ejercicio» (San Juan de la Cruz). Su amor es de una intensidad increíble, pero tranquilo y sosegado; no chisporrotea ya la llama, porque se ha convertido en brasa. Paz y serenidad inalterables, humildad profundísima, unidad de miras y simplicidad de intención: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

Oración.—Visión intelectual—«por cierta manera de representación de la verdad» (Santa Teresa)—de la Santísima Trinidad en el alma. Unión transformante. Matrimonio espiritual. A veces, confirmación en gracia.

* * *

195 El P. Garrigou-Lagrange [12] propone el siguiente esquema del desarrollo de la vida espiritual a base de los tres grados fundamentales de *principiantes, proficientes y perfectos*:

Principiantes

(Vía purgativa, vida ascética)

Virtudes iniciales. Primer grado de la caridad, templanza, castidad, paciencia; primer grado de humildad.

Dones del Espíritu Santo. Más bien latentes. Inspiraciones a raros intervalos. Poca atención aún a aprovecharse, poca do-

[12] Cf. *Perfection et contemplation* p.VIII.

cilidad. El alma tiene conciencia, sobre todo, de su propia actividad.

Purificación activa del sentido y del espíritu, o sea, mortificaciones externas e internas.

Oración adquirida: oración vocal, oración discursiva, oración afectiva, que se simplifica cada vez más, llamada oración adquirida de recogimiento.

Moradas de Santa Teresa. Primeras y segundas.

Proficientes

(Vía iluminativa, umbral de la vida mística)

Virtudes sólidas. Segundo grado de la caridad, obediencia, humildad más profunda; espíritu de consejo.

Dones del Espíritu Santo. Comienzan a manifestarse, sobre todo, los tres dones inferiores de *temor, ciencia* y *piedad.* El alma, más dócil, aprovecha más las inspiraciones e iluminaciones internas.

Purificación pasiva del sentido, bajo el influjo especiálmente de los dones de temor y de ciencia. Pruebas concomitantes.

Oración infusa inicial. Actos aislados de contemplación infusa en el curso de la oración adquirida de recogimiento. Después, oración de *recogimiento sobrenatural* y de *quietud.* Influencia manifiesta del don de piedad.

Moradas de Santa Teresa. Terceras y cuartas.

Perfectos

(Vía unitiva, vida mística)

Virtudes eminentes y heroicas. Tercer grado de la caridad, perfecta humildad, gran espíritu de fe, abandono, paciencia casi inalterable.

Dones del Espíritu Santo. Los dones superiores se manifiestan más visible y frecuentemente. El alma está como *dominada* por el Espíritu Santo. Gran pasividad, que no excluye la actividad de la virtud.

Purificación pasiva del espíritu, bajo la influencia especialmente del don de entendimiento. Pruebas concomitantes en las que se manifiestan los dones de fortaleza y de consejo.

Oración infusa de unión simple, de unión completa (a veces extática) y de unión transformante, bajo el influjo cada vez más intenso del don de sabiduría. Gracias concomitantes.

Moradas de Santa Teresa. Quintas, sextas y séptimas.

* * *

Tal es, en sus líneas fundamentales, el camino que suelen recorrer las almas en su ascensión a la santidad. Dentro de él caben infinidad de matices—no hay dos almas que se parezcan enteramente—, pero el director experto que se fije cuidadosamente en las características generales que acabamos de describir podrá averiguar con mucha aproximación el grado de vida espiritual alcanzado por una determinada alma.

Vamos a examinar ahora con todo detalle los dos aspectos fundamentales de la vida cristiana: el *negativo*, o sea, lo que hay que evitar o combatir, y el *positivo*, o sea, lo que hay que practicar o fomentar. Ya hemos dicho que ambos aspectos van juntos en la práctica y resultan de hecho inseparables; pero por necesidades pedagógicas y en aras, sobre todo, de la claridad y precisión, vamos a examinarlos por separado en los dos libros que constituyen esta tercera parte de nuestra TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN.

LIBRO PRIMERO

Aspecto negativo de la vida cristiana

196. El aspecto negativo de la vida cristiana consiste en luchar y desembarazarse de todo cuanto pueda constituir un estorbo en el camino de nuestra santificación. Hay que recoger también en él las pruebas de Dios o purificaciones pasivas (noches del sentido y del espíritu), que tienen por objeto completar la purificación del alma que ella por sí sola no podría conseguir del todo.

Teniendo en cuenta estos principios, vamos a dividir este primer libro en seis capítulos, subdivididos cada uno de ellos en sus artículos correspondientes. He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer:

Capítulo I.—Lucha contra el pecado (mortal y venial) y contra las imperfecciones.

Capítulo II.—Lucha contra el mundo.

Capítulo III.—Lucha contra el demonio .... { Tentaciones. / Obsesión. / Posesión. }

Capítulo IV.—Lucha contra la propia carne.

Capítulo V.—Purificación activa de las potencias:

- I.—De los sentidos .... { Externos. / Internos. }
- II.—De las pasiones.
- III.—De las potencias del alma .... { Entendimiento. / Voluntad. }

Capítulo VI.—Las purificaciones pasivas .... { Noche del sentido. / Noche del espíritu. }

CAPITULO I

La lucha contra el pecado

197 S. TH., I-II,71-89; VALLGORNERA, *Mystica Theologia* q.2 d.1 a.3-4; ALVAREZ DE PAZ *De abiectione peccatorum*; ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO, *Directorium Mysticum* d.1 sect.3; MONSEÑOR D'HULST, *Carême 1892*; P. JANVIER, *Carême 1907*, 1.ª conf.; *Carême 1908*, entera; SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* prel. c.1.

198. El pecado es el «enemigo número uno» de nuestra santificación y en realidad el enemigo *único*, ya que todos los demás en tanto lo son en cuanto provienen del pecado o conducen a él.

El pecado, como es sabido, es «una transgresión voluntaria de la ley de Dios». Supone siempre tres elementos esenciales: *materia prohibida* (o al menos estimada como tal), *advertencia* por parte del entendimiento y *consentimiento* o aceptación por parte de la voluntad. Si la materia es grave y la advertencia y el consentimiento son plenos, se comete un pecado *mortal*; si la materia es leve o la advertencia y el consentimiento han sido imperfectos, el pecado es *venial*. Dentro de cada una de estas dos categoría hay infinidad de grados.

El estudio detallado de todo esto corresponde a la Teología moral. Aquí vamos a recoger únicamente lo que se relaciona más de cerca con la empresa de nuestra propia santificación. Examinaremos principalmente la manera de combatir el pecado mortal, el venial y las imperfecciones voluntarias.

ARTICULO 1

EL PECADO MORTAL

199. 1. **Los pecadores.**—Son legión, por desgracia, los hombres que viven *habitualmente* en pecado mortal. Absorbidos casi por entero por las preocupaciones de la vida, metidos en los negocios profesionales, devorados por una sed insaciable de placeres y diversiones y sumidos en una ignorancia religiosa que llega muchas veces a extremos increíbles, no se plantean siquiera el problema del más allá. Algunos, sobre todo si han recibido en su infancia cierta educación cristiana y conservan todavía algún resto de fe, suelen reaccionar ante la muerte próxima y reciben con dudosas disposiciones los últimos sacramentos antes de comparecer ante Dios; pero otros muchos descienden al sepulcro tranquilamente, sin plantearse otro problema ni dolerse de otro mal que el de tener que abandonar para siempre este mundo, en el que tienen hondamente arraigado el corazón.

Estos desgraciados son «almas tullidas—dice Santa Teresa—que, si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como al que hacía treinta años que estaba en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro» [1].

En gran peligro están—en efecto—de eterna condenación. Si la muerte les sorprende en ese estado, su suerte será espantosa para toda la eternidad. El pecado mortal habitual tiene ennegrecidas sus almas de tal manera, que «no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más» [2]. Afirma Santa Teresa que, si entendiesen los pecadores cómo queda un alma cuando peca mortalmente, «no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones» [3].

Sin embargo, no todos los que viven habitualmente en pecado han contraído la misma responsabilidad ante Dios. Podemos distinguir cuatro clases de pecados, que señalan otras tantas categorías de pecadores, de menor a mayor.

a) Los pecados de ignorancia.—No nos referimos a una ignorancia total e invencible—que eximiría enteramente del pecado—, sino al resultado de una educación antirreligiosa o del todo indiferente, junto con una inteligencia de muy cortos alcances y un ambiente hostil o alejado de toda influencia religiosa. Los que viven en tales situaciones suelen tener, no obstante, algún conocimiento de la malicia del pecado. Se dan perfecta cuenta de que ciertas acciones que cometen con facilidad no son rectas moralmente. Acaso sienten, de vez en cuando, las punzadas del remordimiento. Tienen, por lo mismo, suficiente capacidad para cometer a sabiendas un verdadero pecado mortal que los aparte del camino de su salvación.

Pero al lado de todo esto es preciso reconocer que su responsabilidad está muy atenuada delante de Dios. Si han conservado el horror a lo que les parecía más injusto o pecaminoso; si el fondo de su corazón, a pesar de las flaquezas exteriores, se ha mantenido recto en lo fundamental; si han practicado, siquiera sea rudimentariamente, alguna devoción a la Virgen aprendida en los días de su infancia; si se han abstenido de atacar a la religión y sus ministros, y sobre todo, si a la hora de la muerte aciertan a levantar el corazón a Dios llenos de arrepentimiento y confianza en su misericordia, no cabe duda que serán juzgados con particular benignidad en el tribunal divino. Si Cristo nos advirtió que se le pedirá mucho a quien mucho se le dio (Lc 12,48), es justo pensar que poco se le pedirá a quien poco recibió.

Estos tales suelen volverse a Dios con relativa facilidad si se les presenta ocasión oportuna para ello. Como su vida descuidada no proviene de verdadera maldad, sino de una ignorancia profundísima, cualquier situación que impresione fuertemente su alma y les haga entrar dentro de sí puede ser suficiente para volverlos a Dios. La muerte de un familiar, unos sermones misionales, el ingreso en un ambiente religioso, etc., bastan de ordinario para llevarles al buen camino. De todas formas, suelen continuar toda su vida tibios e ignorantes, y el sacerdote encargado de velar por ellos deberá volver una y otra vez a la carga para completar su formación y evitar al menos que vuelvan a su primitivo estado.

[1] *Moradas primeras* 1,8.
[2] Ibid., II,1.
[3] Ibid., II,2.

b) Los pecados de fragilidad.—Son legión las personas suficientemente instruidas en religión para que no se puedan achacar sus desórdenes a simple ignorancia o desconocimiento de sus deberes. Con todo, no pecan tampoco por maldad calculada y fría. Son débiles, de muy poca energía y fuerza de voluntad, fuertemente inclinados a los placeres sensuales, irreflexivos y atolondrados, llenos de flojedad y cobardía. Lamentan sus caídas, admiran a los buenos, «quisieran» ser uno de ellos, pero les falta el coraje y la energía para serlo en realidad. Estas disposiciones no les excusan del pecado; al contrario, son más culpables que los del capítulo anterior, puesto que pecan con mayor conocimiento de causa. Pero en el fondo son más débiles que malos. El encargado de velar por ellos ha de preocuparse, ante todo, de robustecerlos en sus buenos propósitos, llevándolos a la frecuencia de sacramentos, a la reflexión, huida de las ocasiones, etc., para sacarlos definitivamente de su triste situación y orientarlos por los caminos del bien.

c) Los pecados de frialdad e indiferencia.—Hay otra tercera categoría de pecadores habituales que no pecan por ignorancia, como los del primer grupo, ni les duele ni apena su conducta, como a los del segundo. Pecan a sabiendas de que pecan, no precisamente porque quieran el mal por el mal—o sea, en cuanto ofensa de Dios—, sino porque no quieren renunciar a sus placeres y no les preocupa ni poco ni mucho que su conducta pueda ser pecaminosa delante de Dios. Pecan con frialdad, con indiferencia, sin remordimientos de conciencia o acallando los débiles restos de la misma para continuar sin molestias su vida de pecado.

La conversión de estos tales se hace muy difícil. La continua infidelidad a las inspiraciones de la gracia, la fría indiferencia con que se encogen de hombros ante los postulados de la razón y de la más elemental moralidad, el desprecio sistemático de los buenos consejos que acaso reciben de los que les quieren bien, etc., etc., van endureciendo su corazón y encalleciendo su alma, y sería menester un verdadero milagro de la gracia para volverlos al buen camino. Si la muerte les sorprende en ese estado, su suerte eterna será deplorable.

El medio quizá más eficaz para volverlos a Dios sería conseguir de ellos que practiquen una tanda de *ejercicios espirituales internos* o los admirables *cursillos de cristiandad* con un grupo de personas afines (de la misma profesión, situación social, etc.). Aunque parezca extraño, no es raro entre esta clase de hombres la aceptación «para ver qué es eso» de una de esas tandas de ejercicios o cursillos, sobre todo si se lo propone con habilidad y cariño algún amigo íntimo. Allí les espera—con frecuencia—la gracia tumbativa de Dios. A veces se producen conversiones ruidosas, cambios radicales de conducta, comienzo de una vida de piedad y de fervor en los que antes vivían completamente olvidados de Dios. El sacerdote que haya tenido la dicha de ser el instrumento de las divinas misericordias deberá velar sobre su convertido y asegurar, mediante una sabia y oportuna dirección espiritual, el fruto definitivo y permanente de aquel retorno maravilloso a Dios. Algo parecido a esto suele ocurrir en los admirables «cursillos de cristiandad».

d) Los pecados de obstinación y de malicia.—Hay, finalmente, otra cuarta categoría de pecadores, la más culpable y horrible de todas. Ya no pecan por ignorancia, debilidad o indiferencia, sino por refinada malicia y satánica obstinación. Su pecado más habitual es la blasfemia, pronunciada precisamente por odio contra Dios. Acaso empezaron siendo buenos cristianos, pero fueron resbalando poco a poco; sus malas pasiones, cada vez más satisfechas, adquirieron proporciones gigantescas, y llegó un momento en que se consideraron definitivamente fracasados. Ya en brazos de la desesperación vino poco después, como una consecuencia inevitable, la defección

y apostasía. Rotas las últimas barreras que les detenían al borde del precipicio, se lanzan, por una especie de venganza contra Dios y su propia conciencia, a toda clase de crímenes y desórdenes. Atacan fieramente a la religión —de la que acaso habían sido sus ministros—, combaten a la Iglesia, odian a los buenos, ingresan en las sectas anticatólicas, propagando sus doctrinas malsanas con celo y ardor inextinguible, y, desesperados por los gritos de su conciencia—que chilla a pesar de todo—, se hunden más y más en el pecado. Es el caso de Juliano el Apóstata, Voltaire y tantos otros menos conocidos, pero no menos culpables, que han pasado su vida pecando contra la luz con obstinación satánica, con odio refinado a Dios y a todo lo santo. Diríase que son como una encarnación del mismo Satanás. Uno de estos desgraciados llegó a decir en cierta ocasión: «Yo no creo en la existencia del infierno; pero si lo hay y voy a él, al menos me daré el gustazo de no inclinarme nunca delante de Dios» Y otro, previendo que quizá a la hora de la muerte le vendría del cielo la gracia del arrepentimiento, se cerró voluntariamente a cal y canto la posibilidad de la vuelta a Dios, diciendo a sus amigos y familiares: «Si a la hora de la muerte pido un sacerdote para confesarme, no me lo traigáis; es que estaré delirando».

La conversión de uno de estos hombres satánicos exigiría un milagro de la gracia mayor que la resurrección de un muerto en el orden natural. Es inútil intentarla por vía de persuasión o de consejo; todo resbalará como el agua sobre el mármol o producirá efectos totalmente contraproducentes. No hay otro camino que el estrictamente sobrenatural: la oración, el ayuno, las lágrimas, el recurso incesante a la Virgen María, abogada y refugio de pecadores. Se necesita un verdadero milagro, y sólo Dios puede hacerlo. No siempre lo hará a pesar de tantas súplicas y ruegos. Diríase que estos desgraciados han rebasado ya la medida de la paciencia de Dios y están destinados a ser, por toda la eternidad, testimonios vivientes de cuán inflexible y rigurosa es la justicia divina cuando se descarga con plenitud sobre los que han abusado definitivamente de su infinita misericordia.

Prescindamos de estos desgraciados, cuya conversión exigiría un verdadero milagro de la gracia, y volvamos nuestros ojos otra vez a esa muchedumbre inmensa de los que pecan por *fragilidad* o por *ignorancia;* a esa gran masa de gente que en el fondo tienen fe, practican algunas devociones superficiales y piensan alguna vez en las cosas de su alma y de la eternidad, pero absorbidos por negocios y preocupaciones mundanas, llevan una vida casi puramente natural, levantándose y cayendo continuamente y permaneciendo a veces largas temporadas en estado de pecado mortal. Tales son la inmensa mayoría de los cristianos de «programa mínimo» (misa dominical, confesión anual, etc.), en los que está muy poco desarrollado el sentido cristiano, y se entregan a una vida sin horizontes sobrenaturales, en la que predominan los sentidos sobre la razón y la fe y en la que se hallan muy expuestos a perderse.

¿Qué se podrá hacer para llevar estas pobres almas a una vida más cristiana, más en armonía con las exigencias del bautismo y de sus intereses eternos?

Ante todo hay que inspirarles un gran horror al pecado mortal.

200. 2. El horror al pecado mortal.—Para lograrlo, nada mejor, después de la oración, que la consideración de su gravedad y de sus terribles consecuencias. Escuchemos en primer lugar a Santa Teresa de Jesús:

«No hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan obscura y negra que no lo esté mucho más (habla del alma en pecado mortal)... Ninguna cosa le aprovecha, y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere, estando así en pecado mortal, son de ningún fruto para alcanzar gloria... Yo sé de una persona (habla de sí misma) a quien quiso Nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones... ¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo! ¡Entendeos y habed lástima de vosotras! ¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal? Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz. ¡Oh Jesús! ¡Qué es ver a un alma apartada de ella! ¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo! ¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, ¡con qué ceguedad, con qué mal gobierno! En fin, como a donde está plantado el árbol, que es el demonio, ¿qué fruto puede dar? Oí una vez a un hombre espiritual que no se espantaba de cosa que hiciese uno que está en pecado mortal, sino de lo que no hacía. Dios por su misericordia nos libre de tan gran mal, que no hay cosa mientras vivimos que merezca este nombre de mal, sino ésta, pues acarrea males eternos para sin fin» [4].

Advertencias al director espiritual

He aquí un breve esquema de las ideas que deberá inculcarle a un alma el sacerdote encargado de sacarla del pecado mortal habitual:

1.ª El pecado mortal debe ser un mal gravísimo cuando Dios lo castiga tan terriblemente. Porque, teniendo en cuenta que es infinitamente *justo*, y por serlo no puede castigar a nadie más de lo que merece, y que es infinitamente *misericordioso*, y por serlo castiga siempre a los culpables menos de lo que merecen [5], sabemos ciertamente que por un solo pecado mortal:

a) Los ángeles rebeldes se convirtieron en horribles demonios para toda la eternidad.

b) Arrojó del paraíso a nuestros primeros padres y sumergió a la humanidad en un mar de lágrimas, enfermedades, desolaciones y muertes.

c) Mantendrá por toda la eternidad el fuego del infierno en castigo de los culpables a quienes la muerte sorprendió en pecado mortal. Es de fe.

d) Jesucristo, el Hijo muy amado, en el que tenía el Padre puestas sus complacencias (Mt 17,5), cuando quiso salir fiador por el hombre culpable, hubo de sufrir los terribles tormentos de su pasión, y, sobre todo, experimentar sobre sí mismo—en cuanto representante de la humanidad pecadora—la indignación de la divina justicia, hasta el punto de hacerle exclamar en

[4] *Moradas primeras* II,1.2.4 y 5.

[5] *Citra condignum*, dice Santo Tomás hablando incluso de los demonios y condenados del infierno (cf. *Suppl.* 99,2 ad 1).

medio de un incomprensible dolor: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mt 27,46).

2.ª La razón de todo esto es porque el pecado, por razón de la injuria contra el Dios de infinita majestad y de la distancia infinita que de El nos separa, encierra una malicia en cierto modo infinita [6].

3.ª El pecado mortal produce instantáneamente estos desastrosos efectos en el alma que lo comete:

a) Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. Supresión del influjo *vital* de Cristo, como el sarmiento separado de la vid.

b) Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma.

c) Pérdida de todos los méritos adquiridos en toda la vida pasada.

d) Feísima mancha en el alma *(macula animae)*, que la deja tenebrosa y horrible.

e) Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimientos de conciencia.

f) Reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia.

Es, pues, como un derrumbamiento instantáneo de nuestra vida sobrenatural, un verdadero suicidio del alma a la vida de la gracia.

Con estas ideas bien pensadas y asimiladas, y, sobre todo, con la ayuda de Dios, que debe implorar humildemente en la oración, el alma irá adquiriendo un horror cada vez más grande hacia el pecado mortal, hasta decidirse a romper definitivamente con él y quedar en disposición de morir antes que volverlo a cometer.

* * *

Pero no basta simplemente esta decisión de la voluntad. El alma es muy débil todavía, y es preciso que se fortalezca con el empleo de los medios negativos y positivos para adquirir las fuerzas y energías que le faltan. Hay que aconsejarle que huya con grandísimo cuidado de toda clase de ocasiones peligrosas, frecuente los sacramentos, haga examen diario de conciencia para prevenir las sorpresas y evitar las caídas, tenga una tierna devoción a María, procure estar siempre provechosamente ocupada (para combatir la ociosidad, madre de todos los vicios) y pida diariamente a Dios la gracia eficaz para no ofenderle. De todas estas cosas tratamos ampliamente en otros lugares, y a ellos remitimos al lector que quiera más abundante información [7].

ARTICULO 2

EL PECADO VENIAL

Después del pecado mortal, nada hay que debamos evitar con más cuidado que el pecado venial. Aunque sea mucho menos horroroso que el mortal, está situado todavía en la línea del mal *moral*, que es el mayor de

[6] «Peccatum contra Deum commissum *quandam infinitatem habet* ex infinitate divinae maiestatis», dice expresamente Santo Tomás (III,1,2 ad 2).

[7] Cf. nuestro índice alfabético de materias.

todos los males. Ante él palidecen y son como si no fueran todos cuantos males y desgracias de orden físico puedan caer sobre nosotros y aun sobre el universo entero. Ni la enfermedad ni la misma muerte se le pueden comparar. Y la ganancia de todas las riquezas del mundo y el dominio natural de la creación entera no podrían compensar la pérdida sobrenatural que ocasiona en el alma un solo pecado venial.

Es preciso, pues, tener ideas claras sobre su naturaleza, clases, malicia y lamentables consecuencias, con el fin de concebir un gran horror hacia él y poner en práctica todos los medios para evitarlo.

201. 1. **Naturaleza del pecado venial.**—Es una de las cuestiones más difíciles que se pueden plantear en teología. Para nuestro propósito basta saber que, a diferencia del pecado mortal, se trata de una simple desviación, no de una total aversión del último fin; es una enfermedad, no la muerte del alma [8]. El pecador que comete un pecado mortal es como el viajero que, pretendiendo llegar a un punto determinado, se pone de pronto completamente de espaldas a él y empieza a caminar en sentido contrario. El que comete un pecado venial, en cambio, se limita a hacer un rodeo o desviación del recto camino, pero sin perder la orientación fundamental hacia el punto adonde se encamina.

202. 2. **División.**—Se distinguen tres clases de pecados veniales:

a) *Por su propio género*, o sea los que por su misma naturaleza no envuelven sino un leve desorden o desviación (v.gr., una pequeña mentira sin perjuicio para nadie).

b) *Por parvedad de materia*, o sea aquellos pecados que de suyo están gravemente prohibidos, pero que por la pequeñez de la materia no envuelven sino un ligero desorden (v.gr., el robo de una pequeña moneda).

c) *Por la imperfección del acto*, o sea cuando faltan la plena advertencia o el pleno consentimiento en materias que con ellos serían de suyo graves (v.gr., pensamientos obscenos semiadvertidos o semideliberados).

La simple multiplicación de los pecados veniales, de suyo no los hace cambiar de especie. Mil pecados veniales no equivaldrían jamás a un solo pecado mortal. Sin embargo, un pecado venial podría convertirse en mortal por varios capítulos:

a) Por *conciencia errónea* o también *seriamente dudosa* acerca de la malicia grave de una acción que se ejecuta temerariamente [9].

b) Por *su fin* gravemente malo (como el que injuria levemente al prójimo con el fin de hacerle pronunciar una blasfemia).

[8] I-II,72,5.

[9] Y así, v.gr., el que creyera erróneamente que una acción de suyo lícita es un pecado mortal, peca mortalmente si la comete. Y lo mismo el que duda seriamente si lo será o no: es preciso que salga de la duda (v.gr., estudiando, preguntando a un sacerdote, etc.) antes de lanzarse temerariamente a la acción.

c) Por *peligro próximo* de caer en pecado mortal si comete el venial (como el que se deja llevar un poco de la ira sabiendo que suele acabar injuriando gravemente al prójimo).

d) Por *escándalo* grave que ocasionará verosímilmente (como un sacerdote que por simple curiosidad entrara en plena fiesta en una sala de baile de mala fama).

e) Por *desprecio formal* de una ley que obliga levemente [10].

f) Por *acumulación de materia* que puede llegar a ser grave; v.gr., el que comete varios hurtos pequeños hasta llegar a materia grave: en el último comete pecado mortal (y ya en el primero si tenía intención de llegar poco a poco a la cantidad grave).

203. 3. **Malicia del pecado venial.**—Es cierto que hay un abismo entre el pecado mortal y el venial. La Iglesia tiene condenada la siguiente proposición de Bayo: «No hay ningún pecado por su propia naturaleza venial, sino que todo pecado merece pena eterna» [11]. Con todo, el pecado venial constituye de suyo una *verdadera ofensa contra Dios*, una *desobediencia voluntaria* a sus leyes santísimas y una grandísima *ingratitud* a sus inmensos beneficios. Se nos pone delante, de un lado, la voluntad de Dios y su gloria, y de otro, nuestros gustos y caprichos, y ¡preferimos voluntariamente estos últimos! Es cierto que no los preferiríamos si supiéramos que nos iban a apartar radicalmente de Dios (y en esto se distingue el pecado venial del mortal, que salta por encima de todo y se aparta por completo de Dios volviéndole la espalda); pero es indudable que la falta de respeto y de delicadeza para con Dios es de suyo *grandísima* aun en el pecado venial. Con razón escribe Santa Teresa:

> «Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: Señor, aunque os pese, haré esto; ya veo que lo veis y sé que no lo queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad. Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [12].

Tan grave es, en efecto, la malicia de un pecado venial en cuanto ofensa de Dios, que no debería cometerse aunque con él pudiéramos sacar todas las almas del purgatorio y aun extinguir para siempre las llamas del infierno.

Con todo, hay que distinguir entre los pecados veniales de pura *fragilidad*, cometidos por sorpresa o con poca advertencia y deliberación, y los que se cometen *fríamente*, dándose per-

[10] El desprecio se llama *formal* si recae sobre la *autoridad misma*, *material* si sobre otro aspecto diverso, v.gr., sobre la cosa mandada, que parece de poca importancia, etc. En el primer caso hay siempre un grave desorden si se hace con toda advertencia y deliberación *contra la autoridad misma en cuanto tal.*

[11] Cf. Denz. 1020.

[12] *Camino* 41,3.

fecta cuenta de que con ello se desagrada a Dios. Los primeros nunca los podremos evitar del todo [13], y Dios, que conoce muy bien el barro de que estamos hechos, se apiada fácilmente de nosotros. Lo único que cabe hacer con relación a esas faltas de pura fragilidad y flaqueza es tratar de *disminuir su número* hasta donde sea posible y *evitar el desaliento*, que sería fatal para el adelanto en la perfección y que supone siempre un fondo de amor propio más o menos disimulado. Escuchemos sobre este punto a San Francisco de Sales:

«Aunque es razón sentir disgusto y pesar de haber cometido algunas faltas, no ha de ser este disgusto agrio, enfadoso, picante y colérico; y así es gran defecto el de aquellos que, en viéndose encolerizados, se impacientan de su impaciencia misma y se enfadan de su mismo enfado...

Créeme, Filotea, que así como a un hijo le hacen más fuerza las reconvenciones dulces y cordiales de su padre que no sus iras y enfados, así también, si nosotros reprendemos a nuestro corazón cuando comete alguna falta con suaves y pacíficas reconvenciones, usando más de compasión que de enojo y animándole a la enmienda, conseguiremos que conciba un arrepentimiento mucho más profundo y penetrante que el que pudiera concebir entre el resentimiento, la ira y la turbación...

Cuando cayere, pues, tu corazón, levántale suavemente, humillándote mucho en la presencia de Dios con el conocimiento de tu miseria, sin admirarte de tu caída; pues ¿qué extraño es que la enfermedad sea enferma, y la flaqueza flaca, y la miseria miserable? Pero, sin embargo, detesta de todo corazón la ofensa que has hecho a Dios y, llena de ánimo y de confianza en su misericordia, vuelve a emprender el ejercicio de aquella virtud que has abandonado» [14].

Haciéndolo así, reaccionando prontamente contra esas faltas de *fragilidad* con un arrepentimiento profundo, pero lleno de mansedumbre, de humildad y confianza en la misericordia del Señor, apenas dejan huella en el alma y no representan un obstáculo serio en el camino de nuestra santificación.

Pero cuando los pecados veniales se cometen *fríamente*, dándose perfecta cuenta, con plena advertencia y deliberación, representan un obstáculo insuperable para el perfeccionamiento del alma. Imposible dar un paso firme en el camino de la santidad. Esos pecados cometidos con tanta indelicadeza y desenfado *contristan al Espíritu Santo*, como dice San Pablo (Eph 4, 30), y paralizan por completo su actuación santificadora en el alma. Escuchemos al P. Lallemant:

«Uno se pasma al ver tantos religiosos que, después de haber vivido cuarenta y cincuenta años en gracia, diciendo misa todos los días y practicando todos los santos ejercicios de la vida religiosa y, por consiguiente, poseyendo todos los dones del Espíritu Santo en un grado físico muy elevado

[13] Se necesitaría para ello un *privilegio especial de Dios*, como el que recibió la Santísima Virgen María. Está definido por el concilio de Trento (cf. Denz. 833).

[14] *Vida devota* p.3.ª c.9 «De la mansedumbre con nosotros mismos».

y correspondiente a esta suerte de perfección de la gracia que los teólogos llaman *gradual*, o de acrecentamiento físico; uno se pasma, digo, al ver que estos religiosos nada de los dones del Espíritu Santo dan a conocer en sus actos y en su conducta; al ver que su vida es completamente natural; que, cuando se les reprende o se les disgusta, muestran su resentimiento; que manifiestan tanta solicitud por las alabanzas, por la estima y el aplauso del mundo, se deleitan en ello, aman y buscan sus comodidades y todo lo que halaga el amor propio.

No hay por qué pasmarse; los pecados veniales que cometen continuamente tienen como atados los dones del Espíritu Santo; no es maravilla que no se vean en ellos los efectos. Es verdad que estos dones crecen juntamente con la caridad *habitualmente* y en su ser físico, mas no *actualmente* y en la perfección que responde al fervor de la caridad y que aumenta en nosotros el mérito, porque los pecados veniales, oponiéndose al fervor de la caridad, impiden la operación de los dones del Espíritu Santo.

Si estos religiosos procuraran la pureza del corazón, el fervor de la caridad crecería en ellos más y más y los dones del Espíritu Santo brillarían en toda su conducta; pero jamás se les verá aparecer mucho, viviendo como viven sin recogimiento, sin atención a su interior, dejándose llevar y arrastrar de sus inclinaciones, no evitando sino los pecados más graves y descuidando las cosas pequeñas» [15].

Nos ayudará todavía a comprender la malicia del pecado venial deliberado la consideración de los lamentables efectos que trae consigo en esta vida y en la otra.

204. 4. **Efectos del pecado venial deliberado** [16].—*En esta vida*.—Cuatro son—en esta vida—las principales consecuencias del pecado venial cometido con frecuencia y deliberadamente:

1.ª Nos PRIVA DE MUCHAS GRACIAS ACTUALES que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra exactitud y fidelidad, destruidas por el pecado venial voluntario. Esta privación determinará unas veces la caída en una tentación que hubiéramos evitado con esa gracia actual de que hemos sido privados; otras, la negación de un nuevo avance en la vida espiritual; siempre, una disminución del grado de gloria eterna que hubiéramos podido alcanzar con la resistencia a aquella tentación o con aquel crecimiento espiritual. Sólo a la luz de la eternidad—cuando ya no haya remedio—nos daremos cuenta de que se trataba de un tesoro infinitamente superior al mundo entero. ¡Y lo perdimos alegremente por el antojo y capricho de cometer un pecado venial!

2.ª DISMINUYE EL FERVOR DE LA CARIDAD y la generosidad en el servicio de Dios. Este fervor y generosidad supone un sincero *deseo de la perfección* y un *esfuerzo constante* hacia ella, cosas del todo incompatibles con el pecado venial voluntario, que significa una renuncia al ideal de superación y una parada voluntaria en la lucha empeñada para ello.

3.ª AUMENTA LAS DIFICULTADES PARA EL EJERCICIO DE LA VIRTUD.—Es una resultante de las dos consecuencias anteriores. Privados de muchas gracias actuales que necesitaríamos para mantenernos en el camino del bien y disminuido nuestro fervor y generosidad en el servicio de Dios, el alma se va

[15] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princip.4 c.3 a.3.
[16] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* n.729-35.

debilitando poco a poco y perdiendo cada vez más energías. La virtud aparece más difícil, la cuesta que conduce a la cima resulta cada vez más escarpada, la experiencia de los pasados fracasos—de los que únicamente ella tiene la culpa—descorazona al alma y, a poco que el mundo atraiga con sus seducciones y el demonio intensifique sus asaltos, lo echa todo a rodar y abandona el camino de la perfección y acaso se entrega sin resistencia al pecado. De donde:

4.ª PREDISPONE PARA EL PECADO MORTAL.—Es afirmación clara del Espíritu Santo que «el que desprecia lo pequeño, poco a poco se precipitará» (Eccli 19,1). La experiencia confirma plenamente el oráculo divino. Rara vez se produce la caída vertical de un alma llena de vida y pujanza sobrenaturales, por violento que sea el ataque de sus enemigos. Casi siempre, las caídas que dejan al alma maltrecha junto al polvo del camino se han ido preparando poco a poco. El alma ha ido cediendo terreno al enemigo, ha ido perdiendo fuerzas con sus imprudencias voluntarias en cosas que estimaba de poca monta, han ido disminuyéndose las luces e inspiraciones divinas, se han desmoronado poco a poco las defensas que guardaban la fortaleza de nuestra alma, y llega un momento en que el enemigo, con un furioso asalto, se apodera de la plaza.

En la otra vida.—El pecado venial tiene, además, una lamentable repercusión en el purgatorio y en el cielo.

1.º EN EL PURGATORIO.—La única razón de ser de las penas del purgatorio es el castigo y la purificación del alma. Todo pecado, además de la culpa, lleva consigo un reato de pena, que hay que satisfacer en esta vida o en la otra. El reato de pena procedente de los pecados mortales ya perdonados en cuanto a la culpa y el de los veniales perdonados o no en esta vida: he ahí el combustible que alimenta el fuego del purgatorio. «Todo se paga», decía Napoleón en Santa Elena; y en ninguna cosa se cumple mejor esta sentencia que en lo relativo al pecado. Dios no puede renunciar a su justicia, y el alma tendrá que pagar hasta el último céntimo antes de ser admitida al goce beatífico. Y las penas que en el purgatorio tendrá que sufrir por esas faltas que ahora tan ligeramente comete calificándolas de «bagatelas», de «escrúpulos» y de *peccata minuta* exceden a las mayores que en este mundo se pueden sufrir. Lo dice expresamente Santo Tomás [17], y sus razones quedan plenamente confirmadas si tenemos en cuenta que las penas de esta vida, por terribles que sean, son de tipo puramente *natural*, mientras que las del purgatorio pertenecen al orden sobrenatural de la gracia y la gloria; hay un abismo entre ambos órdenes, y tiene que haberlo, por consiguiente, entre las penas correspondientes.

2.º EN EL CIELO.—Los aumentos de gracia santificante de que el alma quedó privada en este vida por la substracción de tantas gracias actuales en castigo de sus pecados veniales, tendrán una repercusión eterna. El alma tendrá en el cielo una *gloria menor* de la que hubiera podido alcanzar con un poco más de cuidado y fidelidad a la gracia y, lo que es infinitamente más lamentable todavía, *glorificará menos a Dios* por toda la eternidad. El grado de gloria propio y de glorificación divina está en relación directa con el grado de gracia conseguido en esta vida. ¡Pérdida irreparable, que constituiría un verdadero tormento para los bienaventurados si fueran capaces de sufrir!

[17] «En el purgatorio hay dos clases de penas: una de *daño*, que consiste en retardarles la hora de la divina visión; y otra de *sentido*, que consiste en el tormento del fuego corporal. Y una y otra son tan grandes, que *la más pequeña pena del purgatorio excede a la mayor de este mundo*» (*Suppl.* a la *Suma*, cuestión *de purgatorio* a.3).

205. 5. Medios de combatir el pecado venial.—Ante todo es menester concebir un gran horror hacia él. No daremos un solo paso firme y serio en el camino de nuestra santificación hasta que lo consigamos plenamente. Para ello nos ayudará mucho considerar despacio las razones que acabamos de exponer sobre su malicia y fatales consecuencias. Hemos de volver a la carga una y otra vez en la lucha contra el pecado venial, sin abandonarla un instante con el pretexto de «tomar aliento». En realidad, con esas paradillas y vacaciones en la vida de fervor y de vigilancia continua, quien «toma aliento» es el pecado, azuzado por nuestra indolencia y cobardía. Hay que ser muy fieles al *examen de conciencia*, general y particular; hemos de incrementar nuestro *espíritu de sacrificio y de oración;* hemos de guardar el *recogimiento exterior e interior* en la medida máxima que nos permitan las obligaciones del propio estado; hemos de recordar, en fin, el *ejemplo de los santos*, que se hubieran dejado matar antes que cometer un solo pecado venial deliberado. Cuando logremos arraigar en nuestra alma esta disposición de un modo permanente y habitual; cuando estemos dispuestos, con prontitud y facilidad, a practicar cualquier sacrificio que sea necesario para evitar un pecado venial deliberado por mínimo que parezca, habremos llegado al segundo grado negativo de la piedad, que consiste en la fuga del pecado venial. No es empresa fácil. Si el primer grado—fuga absoluta del pecado mortal—cuesta ya tantas luchas, ¿qué decir de la fuga absoluta del pecado venial? Pero por difícil que sea, es perfectamente posible irse acercando a ese ideal con la lucha constante y la humilde oración hasta conseguirlo en la misma medida en que lo consiguieron los santos [18].

ARTICULO 3

La imperfección

206. El tercer grado de perfección, en el aspecto *negativo* de la palabra, es la *ausencia de imperfecciones voluntarias*.

Aunque es cuestión vivamente discutida entre los teólogos, creemos que la imperfección, aun voluntaria, es distinta del pecado venial [19]. Un acto *en sí bueno* no deja de estar en la línea del bien aunque hubiera podido *ser mejor*. El pecado venial, en cambio, está en la línea del mal, por mínimo que sea. Hay un verdadero abismo entre ambas líneas. En teoría, pues,

[18] Cf. Tissot, *La vida interior simplificada* p.1.ª l.3 c.1.

[19] Cf. n.159, donde explicamos las razones que tenemos para pensar así.

la distinción entre pecado venial e imperfección nos parece muy clara.

Sin embargo, en la práctica, la imperfección plenamente *voluntaria* trae consecuencias muy funestas en la vida espiritual y es de suyo suficiente para impedir el vuelo de un alma hacia la santidad. Escuchemos a San Juan de la Cruz, que es acaso quien con más claridad y precisión ha hablado de las imperfecciones.

Por de pronto, el Santo distingue muy bien entre pecado venial e imperfección; para él son dos cosas perfectamente distintas. He aquí sus palabras con todo su contexto:

«Pero todos los demás *apetitos voluntarios*, ahora sean de *pecado mortal*, que son los más graves; ahora de *pecado venial*, que son menos graves; ahora sean *solamente de imperfecciones*, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión por mínimos que sean. Y la razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma, *según la voluntad*, con total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios»[20].

El Santo acaba de apuntar la razón fundamental por la que es preciso renunciar en absoluto a las imperfecciones voluntarias. Y a continuación expone con más amplitud su pensamiento en la siguiente forma:

«Pues si esta alma quisiese alguna imperfección que no quiere Dios, no estaría hecha una voluntad de Dios, pues el alma tenía voluntad de lo que no la tenía Dios. Luego claro está que para venir el alma a unirse con Dios perfectamente por amor y voluntad ha de carecer primero de todo apetito de voluntad por mínima que sea. Esto es, que *advertidamente* y *conocidamente* no consienta con la voluntad en imperfección y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en *advirtiendo*» (*Ibid.*, n.3).

Como se ve, el Santo subraya con fuerza la voluntariedad de esas imperfecciones para distinguirlas de las de pura fragilidad e inadvertencia, que es imposible evitar del todo. Sigamos escuchándole:

«Y digo *conocidamente* porque sin advertirlo y conocerlo, o sin ser en su mano, bien caerá en imperfecciones y pecados veniales y en los *apetitos naturales* que habemos dicho; porque de estos tales pecados no tan voluntarios y subrepticios está escrito que *el justo caerá siete veces en el día y se levantará* (Prov 24,16). Mas los *apetitos voluntarios*, que son pecados veniales de advertencia, aunque sean de mínimas cosas, como he dicho, basta uno que no se venza para impedir» (*Ibid.*, n.3).

Claro que es preciso distinguir entre algún acto aislado, aunque sea voluntario, y el hábito arraigado de voluntaria im-

[20] *Subida* I,11,2.

perfección. Este último es el que impide la perfecta unión con Dios. Lo dice expresamente el Santo:

«Digo no mortificando el tal *hábito*, porque algunos *actos*, a veces, de diferentes apetitos aún no hacen tanto cuando los *hábitos* están mortificados. Aunque también éstos ha de venir a no los haber, porque también proceden de *hábito* de imperfección. Pero algunos *hábitos* de voluntarias imperfecciones en que nunca acaban de vencerse, éstos no solamente impiden la divina unión, pero el ir adelante en la perfección» *(Ibid.*, n.3).

Y a continuación, por vía de ejemplo, señala algunas de estas imperfecciones voluntarias:

«Estas imperfecciones habituales son: como una común costumbre de hablar mucho, un asimientillo a alguna cosa que nunca acaba de querer vencer, así como a persona, a vestido, a libro, celda, tal manera de comida y otras conversacioncillas y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oír y otras semejantes» *(Ibid.*, n.4).

Y vuelve otra vez a la carga para ponderar los daños que esos hábitos de imperfecciones voluntarias causan al alma, empleando el bello símil del ave atada a un hilo que la impide levantar el vuelo:

«Cualquiera de estas imperfecciones en que tenga el alma asimiento y hábito es tanto daño para poder crecer e ir adelante en la virtud, que, si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales sueltos que no proceden de ordinaria costumbre, de alguna mala propiedad ordinaria, no le impedirán tanto cuanto el tener el alma asimiento a alguna cosa. Porque en tanto que le tuviere, excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección aunque la imperfección sea muy mínima. Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso; porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión» *(Ibid.*, n.4).

Esta magnífica doctrina del sublime místico fontivereño encuentra su mejor confirmación en la doctrina tomista del crecimiento de los hábitos. Según Santo Tomás [21], la caridad y todos los demás hábitos infusos no crecen más que *por un acto más intenso* que el hábito que actualmente se posee [22]. Ahora bien: la imperfección es, por su propia naturaleza, un acto *remiso*, o sea, la negación voluntaria del acto más intenso. Imposible, pues, dar un paso en la perfección si no se renuncia a las imperfecciones voluntarias.

[21] Cf. n.285,12.ª y 361, donde explicamos largamente esta doctrina.

[22] Esa mayor intensidad obedece al empuje de una *gracia actual* también más intensa que el hábito; de lo contrario, sería imposible (nadie da lo que no tiene). De donde se deduce la importancia decisiva de la *oración*, único procedimiento que tenemos a nuestro alcance para *impetrar* esas gracias actuales, que, como ya explicamos en su lugar, escapan al *mérito* propiamente dicho (cf. n.285,14.ª).

Y ésta es la causa de que en la práctica se frustren tantas santidades en potencia y escaseen tanto los verdaderos santos. Son legión las almas que viven habitualmente en gracia de Dios, que jamás caen en pecados mortales y se esfuerzan incluso en evitar los veniales. Y, sin embargo, se las ve paralizadas en la vida espiritual; pasan los años y continúan igual o acaso con mayores imperfecciones cada vez. ¿Qué es lo que ocurre para explicar este fenómeno? Sencillamente, que no se han preocupado de desarraigar sus imperfecciones *voluntarias;* no han tratado de quebrar «el hilo delgado» que las tiene sujetas a la tierra, y por eso no pueden levantar el vuelo hacia las alturas. ¡Con qué acento de compasión y de tristeza lo lamenta San Juan de la Cruz!:

«Y así, es lástima ver algunas almas, como unas ricas naos cargadas de riquezas, y obras, y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo, o asimiento, o afición—que todo es uno—, nunca van adelante ni llegan al puerto de la perfección, que no estaba en más que dar un buen vuelo y acabar de quebrar aquel hilo de asimiento o quitar aquella pegada rémora del apetito.

Harto es de dolerse que haya Dios hécholes quebrar otros cordeles más gruesos de aficiones de pecados y vanidades, y por no desasirse de una niñería que les dijo Dios que venciesen por amor de El, que no es más que un hilo y que un pelo, dejen de ir a tanto bien. Y lo que peor es, que no solamente no van adelante, sino que por aquel asimiento vuelven atrás, perdiendo lo que en tanto tiempo con tanto trabajo han caminado y ganado [23]; porque ya se sabe que en este camino el no ir adelante es volver atrás y el no ir ganando es ir perdiendo. Que eso quiso Nuestro Señor darnos a entender cuando dijo: «El que no es conmigo, es contra mí, y el que conmigo no allega, derrama» (Mt 12,30). El que no tiene cuidado de remediar el vaso, por un pequeño resquicio que tenga, basta para que se venga a derramar todo el licor que está dentro. Porque el Eclesiástico nos lo enseñó bien di-

[23] Estas palabras del santo Doctor necesitan explicación. Como es sabido, los méritos contraídos ante Dios nunca disminuyen por muchos pecados veniales que se cometan. Mientras no venga el pecado mortal a destruir totalmente la vida de la gracia, los méritos adquiridos permanecen íntegros delante de Dios, lo mismo que el grado *habitual* de los hábitos infusos. Lo dice expresamente Santo Tomás con relación a la caridad (cf. II-II,24,10: «Utrum caritas possit diminui»). La razón es porque, como explica el Angélico Doctor, «la conservación de una cosa cualquiera depende de su causa. Ahora bien: la causa de las virtudes adquiridas son los actos humanos; de donde, si esos actos humanos cesan, las virtudes adquiridas disminuyen y pueden, finalmente, desaparecer del todo. Pero esto no tiene lugar con relación a la caridad, porque la caridad, como virtud infusa, no ha sido causada por los actos humanos, sino únicamente por Dios. De donde se sigue que, *aun cesando los actos,* no disminuye ni se corrompe, con tal de que no haya pecado en la misma cesación». Y a continuación explica Santo Tomás cómo efectivamente el pecado venial no hace disminuir el hábito de la caridad—ni, por consiguiente, el de las demás virtudes infusas—ni efectiva ni meritoriamente. Luego con mayor motivo hay que decir que no las hacen disminuir las simples imperfecciones.

Sin embargo, rectamente entendido, es verdad lo que dice San Juan de la Cruz. Porque —como él mismo explica a continuación en el mismo texto que estamos citando—una imperfección cometida voluntariamente casi nunca va sola; arrastra consigo otras muchas, que van enflaqueciendo y debilitando las fuerzas del alma (aunque continúen íntegros los hábitos infusos y méritos contraídos ante Dios) y la predisponen cada vez más a caer en pecados veniales y, finalmente, en el mortal, que derrumbaría toda su vida sobrenatural. En este sentido concede también Santo Tomás—al final del artículo citado—que el pecado venial—y no hay inconveniente en decir que también las imperfecciones voluntarias, aunque más remotamente—disminuyen *indirectamente* la caridad, en cuanto que la predisponen a su corrupción o desaparición por el pecado mortal.

ciendo: «El que desprecia las cosas pequeñas, poco a poco irá cayendo». Porque, como él mismo dice (11,34), «de una sola centella se aumenta el fuego». Y así, una imperfección basta para traer otra, y aquéllas, otras; y así, casi nunca se verá un alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos, que salen de la misma flaqueza e imperfección que tiene en aquél. Y así, siempre van cayendo, y ya hemos visto muchas personas a quien Dios hacía merced de llevar muy adelante en gran desasimiento y libertad, y por sólo comenzar a tomar un asimientillo de afición y so color de bien, de conversación y amistad, írseles por allí vaciando el espíritu y gusto de Dios y santa soledad, caer de la alegría y entereza en los ejercicios espirituales y no parar hasta perderlo todo; y esto porque no atajaron aquel principio de gusto y apetito sensitivo guardándose en soledad para Dios» (*Ibid.*, n.4 y 5).

Se impone, pues, como algo absolutamente necesario, si queremos llegar a la perfecta unión con Dios, la lucha decidida e incansable contra las imperfecciones voluntarias. El alma debe poner todo su empeño y desplegar todas sus energías en irlas disminuyendo por todos los medios a su alcance. Ha de tender siempre hacia *lo más perfecto*, procurando hacer todas las cosas con *la mayor intensidad posible*. Naturalmente que esta mayor intensidad no hay que imaginarla como algo de tipo físico u orgánico, como si fuera menester poner en tensión el sistema nervioso y apretar con fuerza los puños al hacer un acto de amor de Dios. No es eso. Se trata únicamente de *perfeccionar los motivos* que nos impulsan a obrar, haciendo todas las cosas cada vez *con mayor pureza de intención*, con mayores ansias de glorificar a Dios, con ardiente deseo de que su acción nos invada y domine por completo, de que el Espíritu Santo se apodere totalmente de nuestra alma y haga lo que quiera de nosotros en el tiempo y en la eternidad sin tener para nada en cuenta nuestros gustos o caprichos. Consiste sencillamente en una adaptación cada vez más perfecta y dócil a la voluntad de Dios sobre nosotros, hasta dejarnos llevar por El, sin la menor resistencia, a donde El quiera; que no será sino hasta la muerte total a nuestros egoísmos humanos y la plena transformación en Cristo, que nos permita decir con San Pablo: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

Claro que esta profunda transformación de nuestro ser y muerte total a nuestro yo egoísta es empresa superior a las fuerzas humanas, aun ayudadas de la simple gracia ordinaria. Mientras el hombre tenga la iniciativa de su propia vida cristiana mediante el simple ejercicio ascético de las virtudes al *modo humano*, es imposible alcanzar esa profunda purificación de lo más íntimo de nuestro ser. Es menester que se encargue el Espíritu Santo mismo de hacer esa transformación profunda en su doble aspecto *negativo* y *positivo*. Lo dice expresamente

San Juan de la Cruz [24], y tiene que decirlo cualquiera que se dé cuenta de la magnitud de esa empresa, que rebasa y trasciende por completo las fuerzas de la pobre alma aun ayudada de la simple gracia ordinaria, que deja en sus manos inexpertas el timón y gobierno de sí mismo. La santidad es imposible fuera de la vida mística.

CAPITULO II

La lucha contra el mundo

207. FR. DIEGO DE ESTELLA, *Tratado de la vanidad del mundo;* RIBET, *L'ascétique* c.15; TANQUEREY, *Teología ascética* n.210-18; HELLO, *El hombre* I,13; MARMION, *Jesucristo, idel del monje* c.5.

Después de haber descrito las líneas fundamentales de la lucha contra el pecado mortal y venial—enemigos principales de nuestra alma—y la necesidad de combatir las imperfecciones voluntarias, que son como su antesala y preparación, se impone ahora determinar las características de los enemigos secundarios de nuestra santificación: *mundo, demonio* y *carne,* y los medios más eficaces para contrarrestar y vencer sus malsanas influencias.

208. I. **Qué es el mundo.**—Es difícil definirle por su misma complejidad. Es, en último análisis, el ambiente anticristiano que se respira entre las gentes que viven totalmente olvidadas de Dios y entregadas por completo a las cosas de la tierra. Este ambiente malsano se constituye y manifiesta en cuatro formas principales.

a) FALSAS MÁXIMAS, en directa oposición a las del Evangelio. El mundo exalta las riquezas, los placeres, la violencia, el fraude y el engaño puestos al servicio del propio egoísmo, la libertad omnímoda para entregarse a toda clase de excesos y pecados. «Somos jóvenes, hay que disfrutar de la vida», «Dios es muy bueno y comprensivo; no por divertirnos un poco nos vamos a condenar», «Hay que ganar dinero, sea como sea», «Lo principal de todo es la salud y la vida larga», «Comer bien, vestir bien, divertirse mucho: he ahí lo que hay que procurar», etc., etcétera. Estas son las máximas consagradas por el mundo y a las que rinde culto y vasallaje. No concibe nada más noble y eleva-

[24] He aquí las palabras mismas del santo Doctor, que son una prueba irrefutable de la necesidad de la mística para la perfección según San Juan de la Cruz: «Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios les ponga en estado de aprovechados; que se hace entrándolos en la *noche obscura* que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. *Porque, por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche*» (*Noche* I,7,5).

do y le cansan y aburren las máximas contrarias, que son cabalmente las del Evangelio. Y va tan lejos el mundo en la subversión de la realidad de las cosas, que un vulgar ladrón es «un hombre hábil en sus negocios»; un seductor, un «hombre alegre»; un impío y librepensador, un «hombre de criterio independiente»; una mujer con trajes indecentes y provocativos, una que «viste al día»; y así sucesivamente.

b) Burlas y persecuciones contra la vida de piedad, contra los vestidos decentes y honestos; contra los espectáculos morales, que califica de ridículos y aburridos; contra la delicadeza de conciencia en los negocios; contra las leyes santas del matrimonio, que juzga anticuadas e imposibles de practicar; contra la vida cristiana del hogar; contra la sumisión y obediencia de la juventud, a la que proclama omnímodamente libre para saltar por encima de todos los frenos y barreras, etc., etc.

c) Placeres y diversiones cada vez más abundantes, refinados e inmorales; teatros, cines, bailes, centros de perversión, playas y piscinas con inmoral promiscuidad de sexos; revistas, periódicos, novelas, escaparates, modas indecentes, conversaciones torpes, chistes procaces, frases de doble sentido, etc., etc. No se piensa ni se vive más que para el placer y la diversión, a la que se sacrifica muchas veces el descanso y el mismo jornal indispensable para las necesidades más apremiantes de la vida.

d) Escándalos y malos ejemplos casi continuos, hasta el punto de apenas poder salir a la calle, abrir un periódico, contemplar un escaparate, oír una conversación sin que aparezca en toda su crudeza una incitación al pecado en alguna de sus formas. Con razón decía San Juan que el mundo está como sumergido en el mal y bajo el poder de Satanás: «el mundo todo está bajo el maligno» (1 Io 5,19), y el divino Maestro nos puso en guardia contra las seducciones del mundo: «¡Ay del mundo por los escándalos!» (Mt 18,7), anunciándonos el espantoso destino que aguarda a los escandalosos (Mt 18,6-9).

209. 2. **Modo de combatirlo.**—El remedio más eficaz contra el mundo sería huir materialmente de él. Pero como no todos los cristianos tienen vocación de cartujos o ermitaños y la inmensa mayoría han de vivir en medio del mundo, sin renunciar, no obstante, a la perfección cristiana, es preciso que adquieran el verdadero *espíritu de Jesucristo*, que es diametralmente opuesto al espíritu del mundo.

Para ello procurarán con toda decisión y empeño:

a) La huida de las ocasiones peligrosas.—En el mundo las hay abundantísimas. Sobre todo, el alma que aspira a santificarse ha de renunciar de buen grado a los *espectáculos*, en la mayor parte de los cuales inocula el mundo su veneno, siembra sus errores y excita las pasiones bajas. En ninguna otra parte como aquí tiene aplicación el oráculo del Espíritu Santo: «El que ama el peligro, perecerá en él» (Eccli 3,27). Es aleccionador, entre otros mil, el caso de Alipio—el santo y entrañable amigo de San Agustín—, que, arrastrado por sus amigos, asistió a un espectáculo peligroso con la intención de demostrarles que tenía sobrada fuerza de voluntad para permanecer todo el tiempo con los ojos cerrados para no contemplar el vergonzoso torneo, y acabó abriéndolos más que nadie y aplaudiendo y vociferando como ninguno [1].

Aparte de esta razón, existe todavía la necesidad de mortificarse plenamente para alcanzar la perfecta unión con Dios. Ni le parezca a nadie demasiada renuncia la de privarse para siempre de la mayor parte de los espectáculos y diversiones. En realidad, a nada renuncia quien deja todas las cosas por Dios, ya que todas las criaturas son como si no fueran delante de El. Sólo a nuestra ceguera y obcecación debemos atribuir el que nos parezca demasiado caro comprar la santidad—que se traducirá en una felicidad eterna de magnitud inconmensurable—a cambio de unos cuantos céntimos; que eso, y menos que eso, son todas las criaturas juntas, como dice San Juan de la Cruz [2].

b) Avivar la fe, que nos da la victoria contra el mundo: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (1 Io 5,4). Guiados por ella, hemos de oponer a las falsas apariencias del mundo la firme adhesión del espíritu a las cosas divinas invisibles; a sus máximas perversas, las palabras de Jesucristo; a sus halagos y seducciones, las promesas eternas; a sus placeres y diversiones, la paz de nuestra alma y la serenidad de una buena conciencia; a sus burlas y menosprecios, la entereza de los hijos de Dios; a sus escándalos y malos ejemplos, la conducta de los santos y la afirmación constante de una vida irreprochable ante Dios y ante los hombres.

c) Considerar la vanidad del mundo.—El mundo pasa velozmente: «porque pasa la forma de este mundo» (1 Cor 7,31), y con él pasan sus placeres y concupiscencias: «el mundo pasa y también sus concupiscencias» (1 Io 2,17). Nada hay estable bajo el cielo, todo se mueve y agita como el mar azotado por

[1] Cf. San Agustín, *Confesiones* 6,8.

[2] Cf. *Subida* I,4.

la tempestad. El mundo—además—cambia continuamente sus juicios, sus afirmaciones, sus gustos y caprichos; reniega a veces de lo que antes había aplaudido con frenesí, yendo de un extremo a otro sin el menor escrúpulo o pudor, permaneciendo constante únicamente en la facilidad de la mentira y en la obstinación en el mal. Todo pasa y se desvanece como el humo. Unicamente «Dios no se muda», como decía Santa Teresa. Y juntamente con El permanecen para siempre su verdad: «et veritas Domini manet in aeternum» (Ps 116,2); su palabra: «verbum autem Domini manet in aeternum» (1 Petr 1,25); su justicia: «iustitia eius manet in saeculum saeculi» (Ps 110,3), y el que cumple su divina voluntad: «qui autem facit voluntatem Dei manet in aeternum» (1 Io 2,17).

d) PISOTEAR EL RESPETO HUMANO.—La atención al *qué dirán* es una de las actitudes más viles e indignas de un cristiano y una de las más injuriosas contra Dios [3]. Para no «disgustar» a cuatro gusanillos indecentes que viven en pecado mortal, se conculca la ley de Dios y se siente rubor de mostrarse discípulo de Jesucristo. El divino Maestro nos advierte claramente en el Evangelio que negará delante de su Padre celestial a todo aquel que le hubiera negado delante de los hombres (Mt 10,33). Es preciso tomar una actitud franca y decidida ante El: «el que no está conmigo, está contra mí» (Mt 12,30). Y San Pablo afirma de sí mismo que no sería discípulo de Jesucristo si buscase agradar a los hombres (Gal 1,10). El cristiano que quiera santificarse ha de prescindir en absoluto de lo que el mundo pueda decir o pensar. Aunque le chille el mundo entero y le llene de burlas y menosprecios, ha de seguir adelante con inquebrantable energía y decisión. Es mejor adoptar desde el primer momento una actitud del todo clara e inequívoca para que a nadie le quepa la menor duda sobre nuestros verdaderos propósitos e intenciones. El mundo nos odiará y perseguirá—nos lo advirtió el divino Maestro (Io 15, 18-20)—, pero, si encuentra en nosotros una actitud decidida e inquebrantable, acabará dejándonos en paz, dando por perdida la partida. Sólo contra los cobardes que vacilan vuelve una y otra vez a la carga para arrastrarlos nuevamente a sus filas. El mejor medio de vencer al mundo es no ceder un solo paso, afirmando con fuerza nuestra personalidad en una actitud decidida, clara e inquebrantable de renunciar para siempre a sus máximas y vanidades [4].

[3] Cf. el precioso capítulo que dedica al respeto humano ERNESTO HELLO en su obra *El hombre* I,3.

[4] Cf. SAN FRANCISCO DE SALES: «Que no debemos hacer caso de los dichos de los hijos del mundo» (*Vida devota* p.4.ª c.1).

CAPITULO III

La lucha contra el demonio

210. Ribet, *L'ascétique* c.16; *La mystique divine* t.3; Tanquerey, *Teología ascética* n.219-25.1531-49; Desiderio Costa, *El diablo;* Garrigou-Lagrange, *Tres edades* 5,6; Saudreau, *L'état mystique* c.22-23; Schram, *Théologie mystique* I p.1.ª § 174-204; José de Tonquedec, *¿Acción diabólica o enfermedad?;* Études Carmélitaines, *Satán.*

El segundo enemigo exterior con el que hemos de luchar a brazo partido es el demonio. Por su gran importancia en la práctica, vamos a estudiar este asunto con la máxima extensión que nos permita la índole de esta obra.

Damos aquí por sabido todo cuanto enseña la Teología dogmática acerca de la existencia de los demonios, de su naturaleza y de las razones de su enemistad hacia nosotros [1]. Nos vamos a fijar únicamente en la acción diabólica sobre las almas, que reviste tres formas principales: la *tentación*, la *obsesión* y la *posesión*.

ARTICULO 1

La tentación [2]

211. Según el Doctor Angélico, el oficio propio del demonio es tentar [3]. Sin embargo, añade en seguida [4] que no todas las tentaciones que el hombre padece proceden del demonio; las hay que traen su origen de la propia concupiscencia, como dice el apóstol Santiago: «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Iac 1,14). Con todo, es cierto que muchas tentaciones proceden del demonio, llevado de su envidia contra el hombre y de su soberbia contra Dios [5]. Consta expresamente en la divina revelación: «Revestíos de la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo; que no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (Eph 6,11-12). Y San Pedro compara al demonio a un león enfurecido que anda dando vueltas en torno nuestro deseando devorarnos (1 Petr 5,8).

[1] Cf. I, 63-64.109.114.

[2] No conocemos nada mejor sobre la tentación en todas sus formas que los artículos del P. Masson, O.P., en «La vie spirituelle» (desde noviembre de 1923 hasta abril de 1926). He aquí el índice de los mismos:

I. *La tentación en general* (naturaleza, universalidad); II. *Sus fuentes. La carne* (naturaleza de la concupiscencia); *El mundo y sus armas* (la violencia, la seducción); *El demonio* (el personaje y su historia, la obra del tentador, su acción sobre la inteligencia, el apetito sensible y el cuerpo material); III. *El proceso de la tentación;* IV. *Finalidad de la misma* (por parte del demonio, por parte de Dios). El plan de Dios: obra de justicia y de misericordia.

[3] I, 114,2.

[4] *Ibid.*, 3.

[5] *Ibid.*, 1.

No hay una norma fija o clara señal para distinguir cuándo la tentación procede del demonio o de otras causas. Sin embargo, cuando la tentación es repentina, violenta y tenaz; cuando no se ha puesto ninguna causa próxima ni remota que pueda producirla; cuando pone profunda turbación en el alma o sugiere el deseo de cosas maravillosas o espectaculares, o incita a desconfiar de los superiores o a no comunicar nada de cuanto ocurre al director espiritual, bien puede verse en todo eso una intervención más o menos directa del demonio.

Dios no tienta jamás a nadie incitándole al mal (Iac 1,13). Cuando la Sagrada Escritura habla de las *tentaciones de Dios*, usa la palabra «tentación» en su sentido amplio, como simple experimento de una cosa—*tentare, id est, experimentum sumere de aliquo*[6]—, y no con relación a la ciencia divina (que nada ignora), sino con relación al conocimiento y provecho del hombre mismo. Pero Dios permite que seamos incitados al mal por nuestros enemigos espirituales para darnos ocasión de mayores merecimientos. Jamás permitirá que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas: «Dios es fiel, y no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor 10,13). Son innumerables las ventajas de la tentación vencida con la gracia y ayuda de Dios. Porque humilla a Satanás, hace resplandecer la gloria de Dios, purifica nuestra alma, llenándonos de humildad, arrepentimiento y confianza en el auxilio divino; nos obliga a estar siempre vigilantes y alerta, a desconfiar de nosotros mismos, esperándolo todo de Dios; a mortificar nuestros gustos y caprichos; excita a la oración; aumenta nuestra experiencia, y nos hace más circunspectos y cautos en la lucha contra nuestros enemigos. Con razón afirma Santiago que es «bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque probado recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman» (Iac 1,12).

Pero para obtener todas estas ventajas es menester adiestrarse en la lucha con el fin de obtener la victoria mediante el auxilio de Dios. Para ello nos ayudará mucho conocer la estrategia del diablo y la forma de reaccionar contra ella.

212. 1. **Psicología de la tentación.**—Acaso en ninguna otra página inspirada aparece con tanta transparencia y claridad la estrategia solapada del demonio en su oficio de tentador como en el relato impresionante de la tentación de la primera mujer, que ocasionó la ruina de toda la humanidad. Examinemos el relato bíblico, deduciendo sus enseñanzas más importantes[7].

[6] I,114,2; II-II,97,1.
[7] Cf. Gen 3.

a) SE ACERCA EL TENTADOR.—No siempre lo tenemos a nuestro lado. Algunos Santos Padres y teólogos creen que al lado del ángel de la guarda, deputado por Dios para nuestro bien, tenemos todos un demonio, designado por Satanás para tentarnos y empujarnos al mal [8]; pero esta suposición no puede apoyarse en ningún texto de la Sagrada Escritura del todo claro e indiscutible. Parece más probable que la presencia del demonio junto a nosotros no es permanente y continua, sino circunscrita a los momentos de la tentación. Esto parece desprenderse de ciertos relatos bíblicos, sobre todo de las tentaciones del Señor en el desierto, terminadas las cuales dice expresamente el sagrado texto que el demonio se retiró de Él por cierto tiempo: «diabolus recessit ab illo usque ad tempus» (Lc 4,13).

Pero, aunque a veces se aleje de nosotros, lo cierto es que otras muchas veces el demonio nos tienta. Y aunque en ciertas ocasiones se lanza repentinamente al ataque sin previa preparación—con el fin de sorprender al alma—, otras muchas, sin embargo, se insinúa cautelosamente, no proponiendo en seguida el objeto de la tentación, sino entablando diálogo con el alma.

b) PRIMERA INSINUACIÓN: *«¿Conque os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?»*

El demonio todavía no tienta, pero lleva ya la conversación al terreno que le conviene. Su táctica continúa siendo la misma hoy como siempre. A personas particularmente inclinadas a la sensualidad o a las dudas contra la fe les planteará en términos generales, y sin incitarlas todavía al mal, el problema de la religión o de la pureza. «¿De verdad que Dios exige el asentimiento ciego de vuestra inteligencia o la omnímoda inmolación de vuestros apetitos naturales?»

c) LA RESPUESTA DEL ALMA.—Si el alma, al advertir que el simple planteamiento del problema representa para ella un peligro, se niega a dialogar con el tentador—derivando, por ejemplo, su pensamiento e imaginación a otros asuntos completamente ajenos—, la tentación queda estrangulada en su misma preparación y la victoria obtenida es tan fácil como rotunda: el tentador se retira avergonzado ante el olímpico desprecio. Pero si el alma, imprudentemente, acepta el diálogo con el tentador, se expone a grandísimo peligro de sucumbir:

> «Y respondió la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir».

El alma se da cuenta de que Dios le prohíbe terminantemente realizar aquella acción, entretenerse en aquella duda, fomentar aquel pensamiento o alimentar aquel deseo. No quiere desobedecer a Dios, pero está perdiendo el tiempo recordando que *no debe hacer eso.* ¡Cuánto más sencillo sería no haber llegado siquiera a tener que recordar sus deberes morales, estrangulando la tentación en sus comienzos y no molestándose siquiera en ponderar las razones por las que debe hacerlo así!

d) PROPOSICIÓN DIRECTA DEL PECADO.—El alma ha cedido terreno al enemigo, y éste cobra fuerzas y audacia para intentar directamente el asalto:

> «Y dijo la serpiente a la mujer: No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».

[8] Cf. PETAU, *De angel.* l.4 c.27.

El demonio presenta un panorama deslumbrador. Detrás del pecado se oculta una inefable felicidad. Ya no sugiere al alma el pensamiento de que «será como Dios»—esa utopía sólo pudo presentarla una vez—, pero le dice que será feliz si se entrega una vez más al pecado. «En todo caso —añade—, Dios es infinitamente misericordioso y te perdonará fácilmente. Goza una vez más del fruto prohibido. Nada malo te sucederá. ¿No tienes experiencia de otras veces? ¡Cuánto gozas y qué fácil cosa te es salir del pecado por el inmediato arrepentimiento!»

Si el alma abre sus oídos a estas insinuaciones diabólicas, está perdida. En absoluto está todavía a tiempo de retroceder—la voluntad no ha dado todavía su consentimiento—; pero, si no corta en el acto y con energía, está en gravísimo peligro de sucumbir. Sus fuerzas se van debilitando, las gracias de Dios son menos intensas y el pecado se le presenta cada vez más sugestivo y fascinador.

e) La vacilación.—Escuchemos el relato bíblico:

> «Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él sabiduría...»

El alma empieza a vacilar y a turbarse profundamente. El corazón late con violencia dentro del pecho. Un extraño nerviosismo se apodera de todo su ser. *No quisiera* ofender a Dios. Pero, por otra parte, ¡es tan seductor el panorama que se le pone delante! Se entabla una lucha demasiado violenta para que pueda prolongarse mucho tiempo. Si el alma, en un supremo esfuerzo y bajo la influencia de una gracia eficaz, de la que se ha hecho indigna por su imprudencia, se decide a permanecer fiel a su deber, quedará fundamentalmente vencedora, pero con sus fuerzas maltrechas y con un pecado venial en su conciencia (negligencia, semiconsentimiento, vacilación ante el mal). Pero las más de las veces dará el paso fatal hacia el abismo.

f) El consentimiento voluntario.

> «Y cogió de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió».

El alma ha sucumbido plenamente a la tentación. Ha cometido el pecado, y muchas veces—por el escándalo y la complicidad—lo hace cometer también a los demás.

g) La desilusión.—¡Cuán distinto encuentra la pobre alma el pecado de como se lo había pintado la sugestión diabólica! Inmediatamente de haberlo consumado experimenta una gran decepción, que la sumerge en la mayor desventura y en el más negro vacío:

> «Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones».

La pobre alma se da cuenta de que lo ha perdido todo. Se ha quedado completamente desnuda delante de Dios: sin la gracia santificante, sin las virtudes infusas, sin los dones del Espíritu Santo, sin la amorosa inhabitación de la Santísima Trinidad, con pérdida absoluta de todos los méritos contraídos a costa de ímprobos esfuerzos durante toda su vida. Se ha producido un derrumbamiento instantáneo de toda su vida sobrenatural, y sólo queda, en medio de aquel montón de ruinas, su amarga decepción y la carcajada sarcástica del tentador.

h) La vergüenza y el remordimiento.—Inmediatamente se deja oír, inflexible y terrible, la voz de la conciencia, que reprocha el crimen cometido:

«Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yavé Dios Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yavé Dios a Adán, diciendo: Adán, ¿dónde estás?»

Esta misma pregunta, que formula al pecador su propia conciencia, no tiene contestación posible. Sólo cabe ante ella caer de rodillas y pedir perdón a Dios por la infidelidad cometida y aprender de la dolorosa experiencia a resistir en adelante al tentador *desde el primer momento*, o sea, desde el simple planteo de la cuestión, cuando la victoria es fácil y el triunfo seguro bajo la mirada amorosa de Dios.

213. 2. **Conducta práctica ante las tentaciones.**—Pero precisemos un poco más lo que el alma debe hacer *antes* de la tentación, *durante* ella y *después* de ella. Esto acabará de completar la doctrina teórica y el adiestramiento práctico del alma en su lucha contra el enemigo infernal.

1) *Antes de la tentación.*—La estrategia fundamental para prevenir las tentaciones la sugirió Nuestro Señor Jesucristo a los discípulos de Getsemaní en la noche de la cena: «Velad y orad para no caer en la tentación» (Mt 26,41). Se impone la *vigilancia* y la *oración*.

a) *Vigilancia.*—El demonio no renuncia a la posesión de nuestra alma. Si a veces parece que nos deja en paz y no nos tienta, es tan sólo para volver al asalto en el momento menos pensado. En las épocas de calma y de sosiego hemos de estar convencidos de que volverá la guerra acaso con mayor intensidad que antes. Es preciso vigilar alerta para no dejarnos sorprender.

Esta vigilancia se ha de manifestar en la huida de todas las ocasiones más o menos peligrosas, en la previsión de asaltos inesperados, en el dominio de nosotros mismos, particularmente del sentido de la vista y de la imaginación; en el examen preventivo, en la frecuente renovación del propósito firme de nunca más pecar, en combatir la ociosidad, madre de todos los vicios, y en otras cosas semejantes. Estamos en estado de guerra con el demonio, y no podemos abandonar nuestro puesto de guardia y centinela, si no queremos que se apodere por sorpresa, en el momento menos pensado, de la fortaleza de nuestra alma.

b) *Oración.*—Pero no bastan nuestra vigilancia y nuestros esfuerzos. La permanencia en el estado de gracia, y, por consiguiente, el triunfo contra la tentación, requiere una *gracia eficaz* de Dios, que sólo puede obtenerse por vía de oración. La vigilancia más exquisita y el esfuerzo más tenaz resultarían del todo ineficaces sin la ayuda de la gracia de Dios. Con ella, en cambio, el triunfo es infalible. Esa gracia eficaz—como ya dijimos—escapa al mérito de justicia y a nadie se le debe estrictamente, ni siquiera a los mayores santos. Pero Dios ha empeñado su palabra, y nos la concederá infaliblemente si se la pedimos con la oración revestida de las debidas condiciones. Ello pone de manifiesto la importancia excepcional de la oración de súplica. Con razón decía San Alfonso de Ligorio, refiriéndose a la necesidad

absoluta de la gracia eficaz, que sólo puede conseguirse por vía de oración: «El que ora, se salva, y el que no ora, se condena». Y para decidir ante la duda de un alma si había o no sucumbido a la tentación solía preguntarle simplemente: «¿Hiciste oración pidiéndole a Dios la gracia de no caer?» Esto es profundamente teológico. Por eso Cristo nos enseñó en el Padre nuestro a pedirle a Dios que «no nos deje caer en la tentación».

Y es muy bueno y razonable que en esta oración preventiva invoquemos también a *María*, nuestra buena Madre, que aplastó con sus plantas virginales la cabeza de la serpiente infernal, y a nuestro *ángel de la guarda*, uno de cuyos oficios principales es precisamente el de defendernos contra los asaltos del enemigo infernal.

2) *Durante la tentación.*—La conducta práctica durante la tentación puede resumirse en una sola palabra: *resistir*. No basta mantener una actitud *meramente pasiva* (ni consentir ni dejar de consentir), sino que es menester una resistencia *positiva*. Pero esta resistencia positiva puede ser *directa* o *indirecta*.

a) Resistencia directa es la que se enfrenta con la tentación misma y la supera haciendo precisamente lo *contrario* de lo que ella sugiere. Por ejemplo: empezar a hablar bien de una persona cuando nos sentíamos tentados a criticarla, dar una limosna espléndida cuando la tacañería trataba de cerrarnos la mano para una limosna corriente, prolongar la oración cuando el enemigo nos sugería acortarla o suprimirla, hacer un acto de pública manifestación de fe cuando el respeto humano trataba de atemorizarnos, etc. Esta resistencia directa conviene emplearla en toda clase de tentaciones, a excepción de las que se refieren a la fe o a la pureza, como vamos a decir en seguida.

b) Resistencia indirecta es la que no se enfrenta con la tentación, sino que se *aparta de ella*, distribuyendo la mente a otro objeto completamente distinto. Está particularmente indicada en las tentaciones contra la fe o la castidad, en las que no conviene la lucha directa, que quizá aumentaría la tentación por lo peligroso y resbaladizo de la materia. Lo mejor en estos casos es practicar rápida y enérgicamente, pero también con gran serenidad y calma, un ejercicio mental que absorba nuestras facultades internas, sobre todo la memoria y la imaginación, y las aparte indirectamente, con suavidad y sin esfuerzo, del objeto de la tentación. Por ejemplo: recorrer mentalmente la lista de nuestras amistades en tal población, los nombres de las provincias de España, el título de los libros que hemos leído sobre tal o cual asunto, los quince mejores monumentos que conocemos, etc., etc. Son variadísimos los procedimientos que podemos emplear para esta clase de resistencia indirecta, que da en la práctica positivos y excelentes resultados, sobre todo si se la practica en el momento mismo de comenzar la tentación y antes de permitir que eche raíces en el alma.

A veces la tentación no desaparece en seguida de haberla rechazado, y el demonio vuelve a la carga una y otra vez con incansable tenacidad y pertinacia. No hay que desanimarse por ello. Esa insistencia diabólica es la mejor prueba de que el alma no ha sucumbido a la tentación. Repita su repulsa una y mil veces si es preciso con gran serenidad y paz, evitando cuidadosamente el nerviosismo y la turbación. Cada nuevo

asalto rechazado es un nuevo mérito contraído ante Dios y un nuevo fortalecimiento del alma. Lejos de enflaquecerse el alma con esos asaltos continuamente rechazados, adquiere nuevas fuerzas y energía. El demonio, viendo su pérdida, acabará por dejarnos en paz, sobre todo si advierte que ni siquiera logra turbar la paz de nuestro espíritu, que acaso era la única finalidad intentada por él con esos reiterados asaltos.

Conviene siempre, sobre todo si se trata de tentaciones muy tenaces y repetidas, manifestar lo que nos pasa al director espiritual. El Señor suele recompensar con nuevos y poderosos auxilios ese acto de humildad y sencillez, del que trata de apartarnos el demonio. Por eso hemos de tener la valentía y el coraje de manifestarlo sin rodeos, sobre todo cuando nos sintamos fuertemente inclinados a callarlo. No olvidemos que, como enseñan los maestros de la vida espiritual, *tentación declarada, está ya medio vencida.*

3) *Después de la tentación.*—Ha podido ocurrir únicamente una de estas tres cosas: que hayamos vencido, o sucumbido, o tengamos duda e incertidumbre sobre ello.

a) SI HEMOS VENCIDO y estamos seguros de ello, ha sido únicamente por la ayuda eficaz de la gracia de Dios. Se impone, pues, un acto de agradecimiento sencillo y breve, acompañado de una nueva petición del auxilio divino para otras ocasiones. Todo puede reducirse a esta o parecida invocación: «Gracias, Señor; a vos os lo debo todo; seguid ayudándome en todas las ocasiones peligrosas y tened piedad de mí».

b) SI HEMOS CAÍDO y no nos cabe la menor duda de ello, no nos desanimemos jamás. Acordémonos de la infinita misericordia de Dios y del recibimiento que hizo al hijo pródigo, y arrojémonos llenos de humildad y arrepentimiento en sus brazos de Padre, pidiéndole entrañablemente perdón y prometiendo con su ayuda nunca más volver a pecar. Si la caída hubiera sido grave, no nos contentemos con el simple acto de contrición; acudamos cuanto antes al tribunal de la penitencia y tomemos ocasión de nuestra triste experiencia para redoblar nuestra vigilancia e intensificar nuestro fervor con el fin de que nunca se vuelva a repetir [9].

c) SI QUEDAMOS CON DUDA sobre si hemos o no consentido, no nos examinemos minuciosamente y con angustia, porque tamaña imprudencia provocaría otra vez la tentación y aumentaría el peligro. Dejemos pasar un cierto tiempo, y cuando estemos del todo tranquilos, el testimonio de la propia conciencia nos dirá con suficiente claridad si hemos caído o no. En todo caso conviene hacer un acto de perfecta contrición y manifestar al confesor, llegada su hora, lo ocurrido en la forma que esté en nuestra conciencia o, mejor aún, en la presencia misma de Dios.

ESCOLIO.—Suponiendo que se trate de un alma de comunión diaria, ¿podría seguir comulgando hasta el día habitual de confesión con duda de si consintió o no en una determinada tentación?

[9] Cf. sobre este asunto el precioso librito de TISSOT *El arte de utilizar nuestras faltas*, en el que se recoge largamente la doctrina de San Francisco de Sales.

No se puede dar una contestación categórica y universal aplicable a todas las almas y a todos los casos posibles. El confesor juzgará teniendo en cuenta el temperamento y las disposiciones habituales del penitente y aplicando el principio moral de la presunción. Si es alma habitualmente decidida a morir antes que pecar y, por otra parte, es propensa a escrúpulos, deberá mandarle comulgar, despreciando esas dudas y limitándose a hacer un previo acto de contrición por lo que pudiera ser. Si se trata, en cambio, de un alma que suele caer fácilmente en pecado mortal, de conciencia ancha y sin escrúpulos, la presunción está contra ella; es probable que consintió en la tentación, y no debe permitirle comulgar sin recibir antes la absolución sacramental. El penitente en uno y otro caso debe atenerse con humildad a lo que le manifieste su confesor o director espiritual y obedecer sencillamente, sin contradecirle o discutir con él.

ARTICULO 2

La obsesión diabólica

La simple tentación es la forma más corriente y universal con que ejerce Satanás su acción diabólica en el mundo. Nadie está exento de ella, ni aun los mayores santos. En todas las etapas de la vida cristiana experimenta el alma sus asaltos. Varían las formas, cambian los procedimientos, aumenta o disminuye su intensidad, pero el hecho mismo de la tentación permanece constante a todo lo largo de la vida espiritual. Nuestro Señor Jesucristo quiso ser tentado también, para enseñarnos a nosotros la manera de vencer al enemigo de nuestras almas.

Pero a veces el demonio no se contenta con la simple tentación. Tratándose, sobre todo, de almas muy elevadas, a las que apenas impresionan las tentaciones ordinarias, despliega todo su poder infernal, llegando, con la permisión de Dios, hasta la *obsesión* y a veces *posesión corporal* de su víctima. La diferencia fundamental entre ambas formas consiste en que en la *obsesión* la acción diabólica es *extrínseca* a la persona que la padece, mientras que en la *posesión* el demonio entra realmente en el cuerpo de su víctima y le maneja *desde dentro* como el chófer maneja a su gusto el volante del automóvil.

Estudiemos primero la *obsesión*, dejando para el artículo siguiente el análisis de la *posesión*.

214. 1. **Naturaleza de la obsesión.** — Hay obsesión siempre que el demonio atormente al hombre *desde fuera* de una manera tan *fuerte, sensible* e *inequívoca* que no deje lugar a duda sobre su presencia y acción.

En la simple tentación no aparece tan clara la acción diabólica; en absoluto, podría obedecer a otras causas. Pero en la

verdadera y auténtica *obsesión*, la presencia y acción de Satanás es tan clara e inequívoca, que ni el alma ni su director abrigan la menor duda de ello. El alma conserva la conciencia de su acción vital y motriz sobre sus órganos corporales—cosa que desaparece en la *posesión*—, pero nota claramente al mismo tiempo la acción exterior de Satanás, que trata de violentarla con una fuerza inaudita.

«La obsesión—advierte muy bien Ribet [10]—es el ataque del enemigo, que se esfuerza por entrar en una plaza de la que todavía no es dueño; y esta plaza por conquistar es el alma. La posesión—en cambio—es el enemigo en el corazón mismo de la plaza y gobernando en ella despóticamente; y esta plaza invadida y esclavizada es el cuerpo. Hay, pues, como se ve, una diferencia notable entre estas dos irrupciones diabólicas. Una es exterior, otra interior; esta última se dirige por sí misma al cuerpo, a quien mueve y agita; la primera se dirige al alma, y tiene por finalidad inmediata solicitarla al mal. Por esto, la obsesión es más temible que la misma posesión: la esclavitud del cuerpo es infinitamente menos de temer que la del alma».

215. 2. **Clases.**—La obsesión puede ser *interna* o *externa*. La primera afecta a las potencias interiores, principalmente a la imaginación, provocando impresiones íntimas. La segunda afecta a los sentidos externos en formas y grados variadísimos. Rara vez se produce sólo la externa, ya que lo que el tentador intenta es perturbar la paz del alma a través de los sentidos; pero hay casos en las vidas de los santos en que las más furiosas obsesiones exteriores (apariciones, golpes, etc.) no lograban alterar en nada la paz imperturbable de sus almas.

1) La obsesión interna no se distingue de las tentaciones ordinarias más que por su violencia y duración. Y aunque es muy difícil determinar exactamente hasta dónde llega la simple tentación y en dónde empieza la verdadera obsesión, sin embargo, cuando la turbación del alma es tan profunda y la corriente que la arrastra hacia el mal tan violenta que para explicarla sea preciso suponer una excitación extrínseca—aunque nada, por otra parte, aparezca al exterior—, cabe pensar en una obsesión íntima diabólica.

Esta obsesión íntima puede revestir las más variadas formas. Unas veces se manifestará en forma de idea fija y absorbente sobre la que parecen concentrarse todas las energías intelectuales; otras por imágenes y representaciones tan vivas, que se imponen como si se tratara de las más expresivas y abrumadoras realidades; ora se referirá a nuestros deberes y obligaciones, produciendo hacia ellos una repugnancia casi insuperable, ora se manifestará por la inclinación y vehemente deseo de lo que es preciso evitar, etc.

La sacudida del espíritu repercute casi siempre sobre la vida pasional en virtud de las íntimas relaciones que existen entre ambos aspectos de

[10] *La mystique divine* III,9 n.3.

nuestro único yo. El alma, muy a pesar suyo, se siente llena de imágenes importunas, obsesionantes, que la empujan a la duda, al resentimiento, a la cólera, a la antipatía, al odio y a la desesperación, cuando no a peligrosas ternuras y al encanto fascinador de la voluptuosidad.

El mejor remedio contra tales asaltos es la oración, junto con la verdadera humildad de corazón, el desprecio de sí mismo, la confianza en Dios y en la protección de María, el uso de los sacramentales y la obediencia ciega al director espiritual, a quien nada se le debe ocultar de todo cuanto ocurra.

2) La obsesión externa y sensible suele ser más espectacular e impresionante, pero en realidad es menos peligrosa que la interior, a menos que se junte con ella, como ocurre casi siempre. Puede afectar a todos los sentidos externos. Hay numerosos ejemplos en las vidas de los santos.

a) *La vista* es afectada por apariciones diabólicas las más variadas. Unas veces son deslumbradoras, agradables, transformándose Satanás en ángel de luz para engañar al alma e inspirarle sentimientos de vanidad, complacencia en sí misma, etc., etc. Por estos y semejantes efectos reconocerá el alma la presencia del enemigo, aparte de otras normas que examinaremos al hablar del discernimiento de los espíritus [11]. Otras veces aparece Satanás en formas horribles y amenazadoras para amedrentar a los siervos de Dios y apartarles del ejercicio de las virtudes, como se lee en la vida del santo Cura de Ars, de Santa Gema Galgani y muchos más. Otras, en fin, se presenta en forma seductora y voluptuosa para arrastrarles al mal, como ocurrió con San Hilarión, San Antonio Abad, Santa Catalina de Siena y San Alfonso Rodríguez.

b) *El oído* es atormentado con estrépitos y ruidos espantosos (Cura de Ars), con obscenidades y blasfemias (Santa Margarita de Cortona) o recreado con cantares y músicas voluptuosas para excitar la sensualidad.

c) *El olfato* percibe unas veces los olores más suaves (sensualidad) o la más intolerable pestilencia. Hay numerosos ejemplos en las vidas de los santos.

d) *El gusto* es afectado de muy diversas formas. A veces, el demonio trata de excitar sentimientos de gula produciendo la sensación de manjares suculentos o licores deliciosos que nunca había probado el sujeto que lo experimenta. Pero lo más frecuente es excitar la sensación de una amarguísima hiel en los alimentos que toma (para extenuar sus fuerzas apartándola del sustento necesario), o mezclando con la comida cosas repugnantes (gusanos, inmundicias de todas clases), o peligrosas de tragar e imposibles de digerir (espinas, agujas, piedras, fragmentos de vidrio, etc.).

e) *El tacto*, difundido por todo el cuerpo, sufre de mil maneras la nefasta influencia del demonio. Unas veces son golpes terribles, como consta históricamente de Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, San Francisco Javier y Santa Gema Galgani. Otras, abrazos y caricias voluptuosas, como cuenta de sí mismo San Alfonso Rodríguez; otras, en fin, permitiéndolo Dios para prueba y provecho de sus siervos, llega la acción diabólica a extremos y torpezas increíbles, sin culpa alguna por parte del que la padece [12].

216. 3. Causas de la obsesión diabólica.—La obsesión puede obedecer a múltiples causas.

[11] Cf. n.707ss.
[12] Cf. Ribet, *La mystique divine* III,9 n.6.

a) A LA PERMISIÓN DE DIOS, que quiere con ella acrisolar la virtud de un alma y aumentar sus merecimientos. En este sentido equivale a una *prueba pasiva* o noche mística del alma. Desde Job hasta el Cura de Ars puede decirse que no ha habido santo que no la haya experimentado alguna vez con mayor o menor intensidad.

b) A LA ENVIDIA Y SOBERBIA DEL DEMONIO, que no puede sufrir la vista de un alma que trata de santificarse de veras y de glorificar a Dios con todas sus fuerzas, arrastrando en pos de sí un gran número de almas hacia la perfección o salvación.

c) A LA IMPRUDENCIA DEL OBSESIONADO, que tuvo el atrevimiento de provocar o desafiar a Satanás como si fuera cosa de poca monta el derrotarle y vencerle. Se cuentan varios ejemplos de esta clase de imprudencias, que las almas verdaderamente humildes no se permitirán jamás.

d) Aunque más remotamente, puede obedecer también a la *propensión natural* del obsesionado, que da ocasión a Satanás para atacarle por su punto más débil. Esta razón no vale para las obsesiones *exteriores*, que nada tienen que ver con el temperamento o complexión natural del que las padece; pero es válida para las obsesiones *internas*, que encuentran el terreno abonado en un temperamento melancólico y propenso a los escrúpulos, inquietudes y tristezas. En todo caso, la obsesión, por violenta que sea, no priva jamás al sujeto de su libertad, y con la gracia de Dios puede siempre vencerla y sacar de ella mayores bienes. Unicamente por esto las permite Dios. Es cierto, sin embargo, que, aunque el sujeto obsesionado no pierde la libertad interior, sí pierde muchas veces el dominio de sus potencias y sentidos inferiores, viéndose forzado por impulsos casi incontenibles a decir o hacer lo que no quiere. Es posible, a veces, que la obsesión vaya unida con cierta *posesión diabólica* parcial.

217. 4. **Conducta práctica del director con las almas obsesionadas.**—Ante todo es menester mucha discreción y perspicacia para distinguir la verdadera obsesión de un cúmulo de enfermedades nerviosas y desequilibrios mentales que se parecen mucho a ella. Insensato sería—además de herético e impío—negar en redondo y a rajatabla la realidad de la acción diabólica en el mundo, toda vez que consta expresamente en las fuentes mismas de la revelación y ha sido contrastada mil veces con pruebas inequívocas e irrefutables en las vidas de los santos [13]. Pero no cabe duda que un sinnúmero de fenómenos aparentemente diabólicos reconocen en la práctica causas mucho menos sensacionales. Es norma de elemental prudencia—fomentada siempre por la Iglesia—la de no atribuir al orden sobrenatural o preternatural lo que pueda explicarse, con mayor o menor probabilidad, por causas puramente naturales.

[13] Modernamente se exagera mucho la tendencia a explicarlo todo por causas puramente naturales. Con razón lamenta un gran teólogo contemporáneo que «quizá la victoria más alarmante y peligrosa del demonio sea el haber logrado sacudir de nosotros la fe en su espantoso poder» (cf. DOM STOLZ, *Teología de la mística*, al final del capítulo «El imperio de Satán» p.94, Madrid 1951).

El director obrará con prudencia si tiene en cuenta las siguientes normas:

1.ª La obsesión no se produce ordinariamente sino en almas muy adelantadas en la virtud. A las almas ordinarias y mediocres, que son la inmensa mayoría de los cristianos piadosos, el demonio se contenta con perseguirlas a base de la simple tentación. Examine, pues, el director la clase de alma que tiene delante, y por ahí podrá sacar una primera conjetura sobre el origen diabólico o puramente natural de sus presuntas obsesiones.

2.ª Vea también con toda diligencia y cuidado si se trata de un alma normal, perfectamente equilibrada, de sano juicio, enemiga de las exageraciones y encarecimientos; o si se trata, por el contrario, de un espíritu inquieto, desequilibrado, enfermizo, de antecedentes histéricos, atormentado por los escrúpulos o deprimido moralmente por algún complejo de inferioridad.

Este segundo dato es de importancia excepcional y muchas veces decisiva. Sin embargo, no se debe emitir un dictamen demasiado apresurado. Cabe perfectamente la obsesión diabólica en un sujeto histérico y desequilibrado. El diagnóstico diferencial de lo que corresponde a la acción del demonio y de lo que obedece a su desequilibrio nervioso será muy difícil en la práctica, pero el caso es perfectamente posible, y el director no debe resolverlo con la solución simplista de achacarlo todo a una u otra causa. Déle por su cuenta las normas de tipo moral que corresponde a su oficio de director de almas y remítale a un psiquíatra o médico católico que cuide de aliviar sus tormentos desde el campo de la medicina y de la terapéutica.

3.ª Los caracteres auténticos de la verdadera obsesión diabólica aparecen con suficiente claridad cuando se revela por signos visibles a todos (v.gr., la traslación de lugar de un objeto cualquiera por una mano invisible), cuando aparecen en el paciente marcas ostensibles (huellas de golpes, heridas, etc.) de la crueldad del demonio que no puedan atribuirse a ninguna causa puramente natural y cuando la persona que la padece ofrece todas las garantías de ecuanimidad, posesión de sí misma, sinceridad y, sobre todo, virtud acrisolada. Ya hemos dicho que el demonio no suele obsesionar a las almas vulgares y mediocres. A veces, sin embargo, permite el Señor la obsesión diabólica en almas vulgares y aun pecadores endurecidos como expiación saludable de sus pecados y con el fin de darles una idea impresionante de lo espantoso del infierno y de la necesidad de salir del pecado para liberarse de la esclavitud de Satanás. Pero lo ordinario y corriente es que padezcan los asaltos obsesionantes del demonio tan sólo las almas de virtud muy elevada o que caminan muy en serio hacia la santidad.

4.ª Comprobada—al menos con discreta y prudente probabilidad—la realidad de la obsesión diabólica, el director procederá con la máxima paciencia y suavidad de formas. Esas almas atormentadas necesitan la ayuda y el consuelo de alguien que les merezca entera confianza y les hable en nombre de Dios. Su principal preocupación se encaminará a reanimar al alma y levantar su ánimo abatido. Le hará ver cómo todos los asaltos del infierno resultarán inútiles si ella pone toda su confianza en Dios y no pierde la serenidad. Háblele de la insensatez e imprudencia del demonio, que no conseguirá con sus asaltos más que aumentar los méritos y la belleza de su alma. Recuérdele que Dios está con ella ayudándola a vencer—«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?» (Rom 8,31)—, y a su lado está también María, su dulce Madre, y el ángel de la guarda, cuyo poder es muy superior al de Satanás. Recomiéndele que no pierda nunca la serenidad, que desprecie al demonio, que le escupa al rostro si se le presenta en forma visible, que se arme con la señal de la cruz y el uso de los sacramentales—sobre todo del agua bendita, de eficacia reconocida contra las asechanzas del demonio—y que nunca deje de hacer lo que el enemigo trate de impedirle ni

haga jamás lo que le sugiera, aunque parezca bueno y razonable. Insístale en que le dé cuenta detallada de todo cuanto ocurra, sin ocultarle nunca absolutamente nada, por duro y penoso que le sea. Hágale ver, en fin, que Dios se vale muchas veces del mismo demonio para purificar y acrisolar el alma, y el mejor modo de secundar los planes divinos es abandonarse enteramente a su voluntad santísima, permaneciendo en humilde aceptación de todo cuanto disponga y por todo el tiempo que El quiera, pidiéndole tan sólo la gracia de no sucumbir a la violencia de las tentaciones y permanecerle fiel hasta la muerte.

5.ª En los casos más graves y persistentes podrá echar mano el director de los *exorcismos* prescritos por el *Ritual Romano* u otras fórmulas aprobadas por la Iglesia. Pero siempre *en privado* [14] y sin avisar al paciente que se le va a exorcizar (sobre todo si se teme que la noticia le causará gran impresión o turbación de espíritu); basta con decirle que se va a rezar por él una oración aprobada por la Iglesia.

ARTICULO 3

La posesión diabólica

Mucho más impresionante que la obsesión, pero también menos peligrosa y mucho más rara que ella, es la *posesión diabólica*. La diferencia fundamental entre ambas, como ya hemos dicho, estriba en que la primera se constituye por una serie de asaltos *exteriores* del demonio, mientras que en la segunda hay una verdadera *toma de posesión* del cuerpo de la víctima por parte de Satanás.

218. 1. Existencia.—La existencia de la posesión diabólica es un hecho absolutamente indiscutible que parece pertenecer al depósito de la fe [15]. En el Evangelio aparecen varios casos de verdadera y auténtica posesión diabólica, y es precisamente uno de los caracteres impresionantes de la misión divina de Jesucristo el imperio soberano que ejercía sobre los demonios. Cristo les interrogaba con imperio: «¿Cuál es tu nombre? El dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos» (Mc 5,9); les obligaba a abandonar su víctima: «Jesús le mandó: Cállate y sal de él» (Mc 1,25); les prohibía proclamar su mesianismo: «El, con imperio, les mandaba que no le diesen a conocer» (Mc 3,12); liberó a un gran número de endemoniados: «Y le traían... y los endemoniados... y los curaba» (Mt 4,24); confirió a sus discípulos el poder de arrojar los demonios: «Curad a los enfermos..., arrojad los demonios» (Mt 10,8); que lo ejercitaron muchas veces: «Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre» (Lc 10,17); lo mismo que San Pablo: «Molestado Pablo, se volvió y dijo al espíritu: En nombre de

[14] Sabido es que para los *exorcismos solemnes* se requiere el permiso expreso del ordinario y el empleo de las debidas precauciones (cf. CIC cn.1151-2).

[15] Así lo afirma Schram: «Il est de foi que le démon peut posséder et obséder le corps des hommes» (*Théologie Mystique* t.1 c.3 § 184 p.435, Paris 1874).

Jesucristo, te mando salir de ésta. Y en el mismo instante salió» (Act 16,18).

A todo lo largo de la historia de la Iglesia se han registrado numerosísimos casos de posesión diabólica e intervenciones de gran número de santos liberando a las desgraciadas víctimas. En fin, la Iglesia tiene instituidos los *exorcismos oficiales* contra Satanás, que aparecen en el *Pontifical* y *Ritual Romano*. No se puede, pues, sin manifiesta temeridad y probablemente sin verdadera herejía, negar el hecho real de la posesión diabólica.

Desde luego, no hay inconveniente ninguno para ella desde el punto de vista *metafísico* (no envuelve contradicción), ni *físico* (no supera las fuerzas del demonio), ni *moral* (Dios la permite en castigo del pecado o para sacar mayores bienes).

219. 2. **Naturaleza.**—La posesión diabólica es un fenómeno sorprendente en virtud del cual el demonio invade el cuerpo de un hombre vivo y mueve sus órganos en su nombre y a su gusto como si se tratase de su propio cuerpo. El demonio se introduce y reside realmente en el interior del cuerpo de su desgraciada víctima y obra en él, habla y lo trata como propiedad suya. Los que sufren esta invasión despótica se llaman *posesos*, *endemoniados* o *energúmenos*.

La posesión supone y lleva consigo dos elementos esenciales: *a)* la presencia del demonio en el cuerpo de la víctima, y *b)* su imperio despótico sobre él. Desde luego, no hay información intrínseca (a la manera que el alma es forma sustancial del cuerpo), sino tan sólo una entrada o *toma de posesión* del cuerpo de la víctima por el demonio. El imperio sobre él es *despótico*, pero no como principio intrínseco de sus actos o movimientos, sino tan sólo por un dominio violento y exterior a la sustancia del acto. Se le podría comparar a la función del chófer manejando el volante del automóvil y dirigiendo la energía de su motor hacia donde le place [16].

En cualquier forma que se manifieste, la presencia íntima del demonio se circunscribe exclusivamente al cuerpo. El alma permanece libre o, al menos, si por una consecuencia de la invasión de los órganos corporales el ejercicio de su vida consciente se encuentra suspendido, nunca es invadida ella misma. Sólo Dios tiene el privilegio de penetrar en su esencia misma por su virtud creadora y establecer allí su morada por la unión especial de la gracia [17].

[16] «Tal asunción establece una unión semejante a la del motor con la cosa movida—como la del navegante a la nave que dirige—, pero no como la que existe entre la forma y la materia» (S.TH., *in 2 Sent.* d.8 q.1 a.2 ad 1).

[17] Cf. S.TH., *in 2 Sent.* d.8 q.1 a.5 ad 3: «Estar dentro de algo significa estar dentro de sus términos. Ahora bien: en el cuerpo hay que distinguir los términos de la *cantidad* y los de la *esencia*. Cuando un ángel obra dentro de los términos de la *cantidad* corporal, penetra dentro de ese cuerpo; pero no de tal modo que esté también dentro de los términos de su

No obstante, la finalidad primaria de las violencias del demonio es la de perturbar al alma y arrastrarla al pecado. Pero el alma permanece siempre dueña de sí misma, y, si es fiel a la gracia de Dios, encuentra en su voluntad libre un asilo inviolable [18].

En la posesión pueden distinguirse dos períodos muy distintos: el estado de *crisis* y el de *calma*. *Los períodos de crisis* se manifiestan por el acceso violento del mal, y su misma violencia no permite que sean continuos, ni siquiera muy prolongados. Es el momento en que el demonio se declara abiertamente por actos, palabras, convulsiones, estallidos de rabia y de impiedad, obscenidades y blasfemias verdaderamente satánicas, etcétera. En la mayor parte de los casos, los pacientes pierden la noción de lo que pasa en ellos durante ese estado, como ocurre en las grandes crisis de ciertas enfermedades y dolores; y al volver sobre sí mismos no conservan ningún recuerdo de lo que han dicho o hecho o, por mejor decir, de lo que el demonio ha dicho o hecho por ellos. A veces perciben un poco al espíritu infernal al principio de la irrupción cuando comienza a usar despóticamente de sus miembros.

En ciertos casos, sin embargo, el espíritu del poseso permanece libre y consciente de sí mismo en lo más fuerte de la crisis y asiste con asombro a esta usurpación despótica de sus órganos por el demonio. Tal ocurrió con el piadosísimo P. Surin, que, como es sabido, mientras exorcizaba a las ursulinas de Loudun quedó poseso él mismo y permaneció en esta odiosa esclavitud durante doce años. En una carta interesantísima dirigida al P. D'Attichy, jesuita de Rennes, el 3 de mayo de 1635, le hace una descripción impresionante de su estado interior, que vamos a recoger, al menos en parte, por la importancia del testimonio. He aquí sus palabras:

«Yo no puedo decir lo que pasa en mí durante este tiempo ni cómo ese espíritu se una al mío sin quitarme mi conciencia ni mi libertad. El está allí como un otro yo; parece entonces que tengo dos almas, una de las cuales, privada del uso de sus órganos corporales y manteniéndose como a distancia,

esencia, ni como parte de la misma, ni como virtud que le da el ser, porque el ser existe únicamente por creación de Dios. Pero como la sustancia espiritual—o sea, el alma—no tiene términos de *cantidad*, sino únicamente de *esencia*, síguese necesariamente que en la misma alma *no puede entrar sino Aquel que le da el ser, o sea, Dios Creador*, que posee la intrínseca operación de la esencia. Las demás perfecciones del ser son sobreañadidas a su esencia; por eso, cuando un ángel ilumina a un alma, no significa que el ángel esté en el alma, sino que obra en ella extrínsecamente».

[18] Cf. S.Th., l.c., ad 7: «Se dice que los demonios incitan al pecado en cuanto que alborotan los humores corporales, disponiendo con ello al alma para que apetezca los placeres desordenados, de manera semejante a como ciertos manjares excitan la concupiscencia. *Pero actuar directamente sobre la misma voluntad es propio y exclusivo de Dios.* La razón es porque la voluntad es *libre*, y, por lo mismo, es dueña de sus propios actos y no es arrastrada por el objeto que se le propone, a diferencia del entendimiento, que es arrastrado por la demostración o evidencia de lo que ve.

Por todo lo dicho aparece claro que los demonios pueden actuar sobre la fantasía; los ángeles buenos, también sobre el entendimiento; pero únicamente Dios sobre la voluntad».

contempla lo que hace la otra. Los dos espíritus combaten sobre el mismo campo de batalla, que es el cuerpo. El alma está como dividida; abierta, por un lado, a las impresiones diabólicas; abandonada, por otro, a sus propios movimientos y a los de Dios. En el mismo instante siento una gran paz bajo el beneplácito de Dios y no consiento nada en esta repulsión, que me impulsa, por otro lado, a separarme de El, con gran extrañeza de los que me ven. Estoy al mismo tiempo lleno de alegría y empapado de una tristeza que se exhala en quejas o gritos, según el capricho de los demonios. Siento en mí el estado de condenación y le temo; esta *alma extranjera*, que me parece la mía, es traspasada por la desesperación como por flechas, mientras que la otra, llena de confianza, desprecia esas impresiones y maldice *con toda su libertad* al que las despierta. Reconozco que esos gritos que salen de mi boca parten igualmente de esas dos almas, y me es imposible precisar si es la alegría o el furor quien los produce. Ese temblor que me invade cuando se acerca a mí la Eucaristía, viene, me parece, del horror que me inspira esta proximidad y de un respeto lleno de ternura, sin que pueda decir cuál de estos dos sentimientos predomina. Si quiero, solicitado por una de esas dos almas, hacer la señal de la cruz sobre mi boca, la otra alma me retira el brazo con fuerza y me hace coger el dedo con los dientes y morderlo con una suerte de rabia. Durante estas tempestades, mi consuelo es la oración; a ella recurro mientras mi cuerpo rueda por el suelo y los ministros de la Iglesia me hablan como a un demonio y pronuncian maldiciones sobre mí. No puedo expresaros cuán feliz me siento de ser un demonio de esta suerte, no por una rebelión contra Dios, sino por un castigo que me descubre el estado adonde me redujo el pecado; y mientras me aplico las maldiciones que se pronuncian, mi alma puede abismarse en su nada. Cuando los otros posesos me ven en este estado, hay que ver cómo triunfan, diciendo: «Médico, cúrate a ti mismo; sube ahora al púlpito: será hermoso oírte predicar después que has rodado así por tierra». Mi estado es tal, que me quedan muy pocas acciones en las que sea libre. Si quiero hablar, mi lengua se rebela; durante la misa me veo constreñido a pararme de repente; en la mesa no puedo acercarme el bocado a mi boca. Si me confieso, se me olvidan mis pecados; y siento que dentro de mí está el demonio como en su casa, entrando y saliendo cuando y como le place. Si me despierto, allí está esperándome; si hago oración, agita mi pensamiento a su capricho. Cuando mi corazón se abre a Dios, lo llena él de furor; si quiero velar, me duermo; y se gloría por boca de los otros posesos de que es mi dueño, lo que yo no puedo negar en efecto» [19].

En los períodos de calma, nada hay que manifieste la presencia del demonio en el cuerpo del poseso. Diríase que se fue. Sin embargo, su presencia se manifiesta muchas veces por una extraña enfermedad crónica que rebasa por su excentricidad las categorías patológicas registradas por la ciencia médica y resiste a todos los remedios terapéuticos.

De todas formas, la posesión no es siempre continua, y el demonio que la produce puede salir durante algún tiempo, para volver después y continuar sus odiosas vejaciones. No estando ligado por ningún otro lazo que su propio querer, se comprende que el demonio pueda entrar y salir a su gusto mientras dure la licencia divina necesaria para la posesión. Lo

[19] Citado por Ribet, *La mystique divine* III,10 n.10.

esencial a la posesión, según el cardenal De la Bérulle, «consiste precisamente en un derecho que tiene el maligno espíritu de residir en un cuerpo y de actuarle de alguna manera, ya sea que la residencia y alteración sea continua o interrumpida, ya sea violenta o moderada, ya lleve consigo solamente la privación de algún acto y uso debido naturalmente a la naturaleza o que lleve adjunto un tormento sensible» [20].

Con frecuencia sucede ser *muchos* los demonios que poseen a una misma persona. El santo Evangelio dice expresamente que María Magdalena fue liberada por Cristo de siete demonios (Mc 16,9); y eran «legión» los que se apoderaron del endemoniado de Gerasa, que entraron después en la piara de los dos mil cerdos (Mc 5,9-13). Estos ejemplos evangélicos se han multiplicado después a todo lo largo de la historia. Advirtamos, no obstante, que no siempre hay que dar crédito a las declaraciones del demonio, padre de la mentira.

220. 3. **Señales de la posesión diabólica.**—Para no exponer nuestras creencias y nuestras prácticas a la irrisión de los incrédulos, importa sobremanera ser extremadamente cautos y prudentes en pronunciarse sobre la autenticidad de una posesión diabólica. Son innumerables las enfermedades nerviosas que presentan caracteres exteriores muy parecidos a los de la posesión y no faltan tampoco, por diferentes motivos, pobres desequilibrados y espíritus perversos que tienen una habilidad tan prodigiosa en simular los horrores de la posesión, que inducirían a error al más circunspecto observador, si la Iglesia, por fortuna, no nos hubiese dictado normas sapientísimas para descubrir el fraude y dictaminar con toda garantía de acierto. Por de pronto, téngase muy presente que los casos de verdadera y auténtica posesión *son muy raros* y que es mil veces preferible y tiene muchos menos inconvenientes en la práctica equivocarse por el lado de la desconfianza que por el de una nimia credulidad, que podría acabar—y acaba de hecho muchas veces—en un espantoso ridículo. No bastan la extrañeza del mal, las agitaciones extremas del paciente, las blasfemias que profiere, el horror que testimonia por las cosas santas. Todas estas señales no proporcionan más que conjeturas, que a veces coincidirán con la verdadera posesión, pero que no llevan consigo los caracteres de la certeza e infalibilidad, ya que ninguna de esas cosas rebasa las posibilidades de la maldad o de las fuerzas humanas.

El *Ritual Romano*, en su capítulo *De exorcizandis obsessis a*

[20] *Traité des Energum.* c.6 n.1 p.14. Citado por Ribet, *La mystique divine* l.c. n.12.

daemonio, después de recomendar prudencia y discreción antes de emitir un dictamen [21], indica algunas señales que permiten diagnosticar con garantías de acierto la existencia de una auténtica posesión: hablar «con muchas palabras» una lengua extraña y desconocida del paciente o entender perfectamente a quien la habla, descubrir cosas ocultas o distantes, mostrar fuerzas muy superiores a su edad y condición, y otras semejantes, que, cuando se reúnen muchas, proporcionan mayores indicios [22].

Expliquemos un poco estas señales:

a) Hablar lenguas no sabidas.—Hay que ser muy cauto en la apreciación de esta señal. La psicología experimental ha registrado casos sorprendentes de sujetos patológicos que de pronto empiezan a hablar en un idioma que en la actualidad ignoran por completo, pero que aprendieron y olvidaron en otra época de su vida o del que han oído hablar o leer a otro que lo sabe. Tal ocurrió con la criada de un pastor protestante que recitaba pasajes en griego o en hebreo que había oído leer a su señor. Para que esta señal sea una prueba decisiva es preciso que se compruebe bien la realidad de semejante fenómeno, la falta absoluta de antecedentes propios o ajenos con relación a tal idioma y la presencia de otras señales *inequívocas* de posesión, tales como el espíritu de blasfemia, el horror instintivo e inconsciente a las cosas santas, etc.

b) Revelación de cosas ocultas o distantes sin causa natural que pueda explicarlas. Hay que andar también con pies de plomo para constatar con certeza esta señal. Se han dado fenómenos sorprendentes de *telepatía* y *cumberlandismo* cuya explicación es puramente natural. Por otra parte, los futuros contingentes y los secretos de los corazones escapan al conocimiento angélico, aunque pueden tener de ellos un conocimiento conjetural [23].

Hay que tener también en cuenta la posibilidad de una adivinación puramente fortuita y casual. De donde para que esta señal revista caracteres de verdadera certeza tiene que ser muy amplia y variada y estar acompañada de otras señales *inequívocas* de posesión. Ella sola no bastaría para la certeza absoluta. El *Ritual Romano* habla con exquisita prudencia cuando exige la reunión de varias causas para engendrar verdadera certeza.

c) El uso de fuerzas notablemente superiores a las naturales del sujeto se presta también al equívoco. Hay estados patológicos de particular frenesí que duplican y aun triplican las fuerzas normales de un sujeto. Sin embargo, hay hechos manifiestamente *preternaturales*, tales como volar a gran altura y distancia como si se tuvieran alas, mantenerse largo rato en el aire sin punto de apoyo, andar con los pies sobre el techo o la bóveda con la cabeza hacia abajo, levantar *con facilidad* pesadas cargas que varios hombres no podrían mover, etc.

Si alguna de estas cosas se presenta unida a otras señales claras de po-

[21] «In primis, ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis qui vel atrabile vel morbo aliquo laborant».

[22] «Signa autem obsidentis daemonis sunt: Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae, cum plurima concurrunt, maiora sunt indicia».

[23] S.Th., *In 2 Sent.* d.8 q.1 a.5 ad 5: «*Cogitationes cordium scire solius Dei est.* Possunt tamen angeli aliquas earum coniicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: «In vultu legitur hominis secreta voluntas»; et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur» (cf. I,14,13).

sesión (sobre todo el horror instintivo a lo santo [24] y el espíritu de blasfemia), se podría pensar sin imprudencia en una acción diabólica.

En cuanto a la forma de comenzar, es muy variada. A veces es súbita y coincide con la causa a que obedece. El signo precursor, cuando existe, es de ordinario la *obsesión* bajo alguna de las formas sensibles que hemos descrito. Antes de entrar y establecer allí su morada, el demonio da vueltas y se agita por fuera, como el enemigo que prepara el asalto a la plaza de la que quiere adueñarse. Dios permite estas manifestaciones exteriores a fin de advertir la invasión interior de la que son preludio, e inspirar un horror más profundo hacia ella.

221. 4. **Causas de la posesión diabólica.**—De ordinario, la posesión no se verifica más que en los pecadores, y precisamente en castigo de sus pecados; pero caben excepciones, como la del P. Surin, la de sor María de Jesús Crucificado, carmelita árabe, muerta en olor de santidad en Belén en 1878, y cuya causa de beatificación está iniciada, y otros semejantes. En estos casos, la posesión desempeña un papel de *prueba purificadora.*

La posesión está siempre regulada por la permisión divina. Si los malignos espíritus pudieran a su talante realizarla sin estorbos, todo el género humano sería víctima de ellos. Pero Dios les contiene, y no pueden desplegar sus violencias sino en la medida y ocasiones en que su providencia se lo permite. Es difícil en la práctica señalar el punto de partida y la razón final de una determinada posesión. En muchos casos es un secreto que Dios se reserva, profunda y misteriosa mezcla de misericordia y de justicia.

Señalemos, no obstante, las principales causas a que suele obedecer:

1.ª La petición de la propia víctima.—Por extraño que parezca, se han dado múltiples casos de esta increíble petición con finalidades muy diversas. Sulpicio Severo cuenta [25] que un santo hombre que ejercía sobre los demonios un maravilloso poder, sorprendido, o más bien tentado, de un sentimiento de vanagloria, pidió al Señor que le entregara durante cinco meses al poder del demonio y hacerse semejante a los miserables que él había curado otras veces. Al punto, el demonio se apoderó de él y le hizo padecer durante cinco meses todas las violencias de la posesión; al final de las cuales fue liberado no solamente de la opresión diabólica, sino de lo que valía más aún, de todo sentimiento de vanidad; escarmentó de una vez para siempre.

[24] Para que el horror a lo santo (agua bendita, reliquias, etc.), sea señal manifiesta de posesión es absolutamente necesario que sea verdaderamente *instintivo* e *inconsciente* en el que lo sufre, o sea, que reaccione ante él *sin saber que se le somete a tal tratamiento* y que no experimente reacción alguna cuando se le aplica cualquier otro objeto no sagrado. De lo contrario, cabe perfectamente la impostura y el engaño.

[25] Cf. *Dialog.* 1 c.20; ML 20,196.

Otras veces esta petición se la formulan a Dios con cándida buena intención personas piadosas—principalmente mujeres—bajo el pretexto de padecer por Cristo. Con razón advierte Schram que esta petición es imprudentísima, ni pueden alegarse los ejemplos de algunos santos, que son más de admirar que de imitar, y que suponen un especial instinto del Espíritu Santo que fuera temerario presumir [26].

Otras veces la petición se dirige al mismo demonio, con el que se establece una especie de *pacto* a cambio de alguna ventaja temporal, con frecuencia de índole pecaminosa. Los desgraciados que se atreven a dar este paso le dan voluntariamente al demonio un espantoso poder sobre ellos, del que, en justo castigo de Dios, les será dificilísimo desembarazarse después. En gran peligro se ponen de eterna condenación.

2.ª El castigo del pecado.—Es la causa más frecuente y ordinaria de la posesión. Dios no suele permitir este gran mal sino en castigo del pecado y para inspirar un gran horror hacia él.

Entre los pecados, los hay que parecen postular con especial eficacia el castigo de la posesión. Un gran especialista en la materia, Thyrée [27], señala la infidelidad y la apostasía, el abuso de la Santísima Eucaristía, la blasfemia, el orgullo, los excesos de la lujuria, de la envidia y de la avaricia, la persecución contra los siervos de Dios, la impiedad de los hijos para con sus padres, las violencias de la cólera, el desprecio de Dios y de las cosas santas, las imprecaciones y los pactos por los que se entrega uno al demonio. En general, los grandes crímenes predisponen a esta servidumbre horrible, que convierte al cuerpo del hombre en morada de Satanás. La historia presenta numerosos ejemplos de estos castigos espantosos, que hacen presentir a los pecadores lo que será el infierno.

3.ª La providencia de Dios para purificar a un alma santa.—Aunque no sea muy frecuente, se han dado casos en las vidas de los santos. El más notable y conocido es el del P. Surin.

Cuando Dios abandona de esta manera el cuerpo de uno de sus siervos a la crueldad de Satanás, es para santificar más y mejor el alma que le ama y quiere servirle con todas sus fuerzas. Esta prueba terrible es de eficacia maravillosa para inspirar horror a los demonios, temor de los juicios de Dios, humildad y espíritu de oración. Dios sostiene con su gracia a estos fieles servidores que se ven acometidos con tanta saña por el enemigo infernal.

Esta posesión resulta también útil al prójimo. El espectáculo de una criatura que sufre las más atroces violencias da a conocer, por una parte, el odio, la rabia, la furia del demonio contra el hombre, y por otra, la protección misericordiosa de Dios, que, como se vio en la persona de Job, no deja ir al demonio más lejos de lo que pueden soportar las fuerzas de sus siervos.

Otra lección no menos importante se desprende todavía de las posesiones en general. Los horribles furores del demonio sobre los cuerpos de los posesos son un preludio de la condenación, y advierten a todos cuán dignas de compasión son las almas esclavas de sus pecados y colocadas, por así decirlo, en el vestíbulo del infierno. Como advierte San Agustín [28], los hombres carnales temen más los males presentes que los futuros, y por esto les hiere Dios en el tiempo, para hacerles comprender lo que serán los espantosos suplicios de la eternidad.

Las posesiones, finalmente, sirven para hacer brillar la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, el poder de la Iglesia y el crédito de los santos.

[26] Cf. *Théologie mystique* t.1 p.1.ª c.3 § 87.
[27] Cf. *De daemoniacis* p.2.ª c.30 n.9-23.
[28] *Contra Adimantum* c.17: ML 42,159.

Al nombre de Jesucristo, ante los exorcismos de sus sacerdotes y las conminaciones de los grandes siervos de Dios, los demonios tiemblan, suplican, responden y abandonan los cuerpos que atormentan. Dios no permite nunca el mal sino para sacar mayores bienes.

222. 5. **Remedios contra la posesión diabólica.**—Todo cuanto tienda a debilitar la acción del demonio sobre el alma, purificándola y fortaleciéndola, podrá utilizarse como remedio *general* y *remoto* contra la posesión diabólica. Pero de una manera más *próxima* y *específica* el Ritual Romano señala los principales remedios [29], a los que fácilmente pueden reducirse todos los demás que señalan los autores especializados en la materia.

He aquí los remedios principales:

1.º La confesión sacramental.—Siendo la causa más ordinaria de la posesión el castigo del pecado, es preciso, ante todo, suprimir esta causa por una confesión humilde y sincera. Sobre todo si es *general* de toda la vida tendrá particular eficacia, por la humillación y profunda renovación del alma que supone.

2.º La sagrada comunión.—El Ritual Romano la recomienda con frecuencia—*saepius*—bajo la dirección del sacerdote. Y se comprende que la presencia y el contacto de Jesucristo, vencedor del demonio, tenga particular eficacia para liberar de su esclavitud a sus desgraciadas víctimas. Sin embargo, la sagrada comunión no debe administrarse al poseso sino en los momentos de calma; y hay que procurar, además, evitar todo peligro de irreverencia o profanación, como prescribe el Ritual [30].

3.º La oración y el ayuno.—Cierto género de demonios no pueden echarse sino a base de este medio (Mt 17,20). La oración humilde y perseverante, acompañada del ayuno y mortificación, obtienen del cielo infaliblemente la gracia de la curación. No debe omitirse nunca este remedio aunque se empleen también todos los demás.

4.º Los sacramentales.—Los objetos consagrados por las oraciones de la Iglesia tienen una virtud especial contra Satanás. Sobre todo el *agua bendita* tiene particular eficacia, plenamente comprobada en multitud de ocasiones. Santa Teresa era devotísima de ella por haber comprobado su extraordinaria eficacia contra los asaltos diabólicos [31].

5.º La santa cruz.—El Ritual prescribe a los exorcistas tener en las manos o ante sus ojos el santo crucifijo [32]. Se ha comprobado mil veces

[29] «Admoneatur obsessus, si mente et corpore valeat, ut pro se oret Deum, ac ieiunet, et sacra confessione et communione saepius ad arbitrium sacerdotis se communiat» (Ritual, *De exorcizandis obsessis*).

[30] «Sanctissima vero Eucharistia super caput obsessi aut aliter eius corpori non admoveatur, ob irreverentiae periculum» (Ritual, *De exorcizandis obsessis*).

[31] «De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa con que huyan más para no tornar. De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe de ser grande la virtud del agua bendita... Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia y regálame mucho ver que tengan tanta fuerza aquellas palabras que así la pongan en el agua, para que sea tan grande la diferencia que hace a lo que no es bendito» (Santa Teresa, *Vida* 31,4). He aquí las palabras del *Ritual* a que alude la Santa: «Exorcizo te, creatura aquae... ut fias aqua exorcizata ad effugandam omnem potestatem inimici, et ipsum inimicum eradicare et explantare valeas cum angelis suis apostaticis... Ut ubicumque fuerit aspersa, per invocationem sancti nominis tui, omnis infestatio immundi spiritus abigatur, terrorque venenosi serpentis procul pellatur» *(Ordo ad faciendam aquam benedictam)*.

[32] «Habeat prae manibus vel in conspectu crucifixum» *(De exorcizandis obsessis)*.

que su sola vista basta para poner en fuga a los demonios. El signo de la cruz trazado con la mano ha estado siempre en uso entre los cristianos como soberano preservativo contra Satanás. Y la Iglesia, que lo utiliza para la mayor parte de las bendiciones que confiere, lo multiplica particularmente en los exorcismos. Los santos suelen liberar a los posesos con el solo signo de la cruz trazado sobre ellos.

6.º LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS.—El Ritual recomienda su uso a los exorcistas [33]. El contacto de estos restos benditos y santificados les produce a los demonios la sensación de carbones encendidos que les queman. Las partículas de la *verdadera cruz* son, entre todas las reliquias, las más preciosas y veneradas entre los cristianos y las que más horror inspiran a los ángeles caídos, porque les recuerdan la grande y definitiva derrota que les infligió en ella el Salvador del mundo.

7.º LOS SANTOS NOMBRES DE JESÚS Y DE MARÍA.—El nombre de Jesús tiene una eficacia soberana para ahuyentar a los demonios. Lo prometió el Salvador en el Evangelio. «En mi nombre echarán los demonios» (Mc 16, 17); lo usaron los apóstoles: «En nombre de Jesucristo, te mando salir de ésta. Y en el mismo instante salió» (Act 16,18), y se ha empleado siempre en la santa Iglesia. Los santos han acostumbrado ejercitar su imperio sobre el demonio a base de esta invocación santísima acompañada del signo de la cruz.

El nombre de María es también odioso y terrible a los demonios. Los ejemplos de su saludable eficacia son innumerables y justifican plenamente el sentimiento general de la piedad cristiana, que ve en la invocación del nombre de María un remedio soberano contra los asaltos de la serpiente infernal.

Pero, aparte de estos medios que cada cristiano puede emplear por su cuenta contra las violencias de los demonios, la Iglesia tiene instituidos otros medios oficiales, cuyo empleo solemne reserva a sus legítimos ministros. Tales son los *exorcismos*, de los que vamos a tratar brevemente.

223. 6. Los exorcismos.—La santa Iglesia, en virtud de la potestad de lanzar los demonios recibida de Jesucristo, instituyó el orden de los *exorcistas*, que constituye la tercera de las cuatro *órdenes menores* [34]. En el momento de conferirla, el obispo entrega al ordenando el libro de los exorcismos al mismo tiempo que pronuncia estas palabras: «Toma y encomiéndalo a la memoria; y recibe la potestad de imponer las manos sobre los energúmenos, ya sean bautizados, ya catecúmenos». Desde aquel momento, el ordenado tiene la potestad de expulsar los demonios del cuerpo de los posesos.

Sin embargo, como el ejercicio de esa potestad supone mucha ciencia, virtud y discreción, la Iglesia no permite ejercitarla *pública y solemnemente* sino a *sacerdotes* expresamente designados para ello por el obispo diocesano [35]. En *privado* puede

[33] «Reliquiae quoque sanctorum, ubi haberi possint, decenter ac tuto colligatae, et coopertae, ad pectus vel caput obsessi reverenter, admoveantur; sed caveatur ne res sacrae indigne tractentur, aut illis a daemone ulla fiat iniuria» *(De exorcizandis obsessis)*.

[34] Cf. CIC cn.949.

[35] Cf. CIC cn.1151-3.

usar de los exorcismos cualquier sacerdote, pero en este caso no son propiamente sacramentales, sino simples oraciones privadas, y su eficacia es, por consiguiente, mucho menor.

Otra cosa es el *conjuro* o *adjuración*, que puede ser ejercitada en privado incluso por los mismos seglares con las debidas condiciones [36], y tiene por finalidad rechazar como enemigo al demonio y reprimirle, en virtud del divino nombre, para que no perjudique espiritual o corporalmente. Nótese, sin embargo, que, como enseña Santo Tomás, jamás puede hacerse esta adjuración en tono de súplica o deprecación al demonio —lo que supondría cierta benevolencia o sumisión hacia él—, sino en tono autoritativo y de repulsa («vete, calla, sal de aquí»), que supone desprecio y desestima [37].

El Ritual señala el procedimiento para realizar los exorcismos solemnes y da muy sabios consejos a los exorcistas. Como esta materia no es de interés general, omitimos tratarla con detalle. Basta recoger aquí en términos generales que es preciso ante todo *comprobar muy bien* la realidad de la posesión (que a tantas falsificaciones se presta); y, una vez obtenida la autorización expresa del obispo y haberse preparado diligentemente con la confesión sacramental, la oración y el ayuno, se harán los exorcismos en una iglesia o capilla (rara vez en una casa particular) en compañía de testigos graves y piadosos (pocos en número) y con fuerzas bastantes para sujetar al paciente en las crisis (a cargo de mujeres prudentes y pías si se trata de posesas). Las interrogaciones se harán con autoridad e imperio, pocas en número, a base sobre todo de las que señala el Ritual. Los testigos permanecerán en silencio y oración sin interrogar jamás al demonio. Se repetirán las sesiones cuantas veces sea menester hasta que el demonio salga o declare estar dispuesto a salir. Y, una vez obtenida y comprobada plenamente la liberación [38], rogará a Dios el exorcista que conmine al demonio para que jamás vuelva al cuerpo que hubo de abandonar; dé gracias a Dios y exhorte al liberado a bendecir al Señor y huir cuidadosamente de todo pecado para no caer otra vez en poder del espíritu infernal.

[36] «Privatim omnibus quidem licitum est adiurare; solemniter autem tantum Ecclesiae ministris ad id constitutis, et cum Episcopi expressa licentia» (San Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis* l.3 tr.2 c.1 dub.7. Apendix, *de Adiuratione* n.4 t.2 p.56).

[37] Cf. II-II,90,2.

[38] Téngase muy presente que no siempre se obtendrá, por altos y secretos juicios de Dios. El exorcismo no tiene la eficacia infalible de los sacramentos, que obran *ex opere operato*. Puede ocurrir que no convenga a los designios de Dios sobre una determinada alma o los que la rodean conceder la gracia de la liberación. No olvidemos que el santo P. Surin permaneció doce años bajo la odiosa esclavitud de Satanás. Sin embargo, los exorcismos —como enseña San Ligorio (l.3 n.193)—siempre producen algún efecto saludable, al menos atenuando las fuerzas del demonio sobre el cuerpo del poseso.

CAPITULO IV

Lucha contra la propia carne

224. BOSSUET, *Traité de la concupiscence;* RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.13; TANQUEREY, *Teología ascética* n.193-98.

225. El mundo y el demonio son nuestros principales enemigos *externos.* Pero llevamos todos encima un enemigo *interno* mil veces más terrible que los otros dos: nuestra propia carne. Al mundo se le puede vencer con relativa facilidad despreciando sus pompas y vanidades; el mismo demonio, como acabamos de ver, no resiste al poder sobrenatural de un poco de agua bendita; pero nuestra propia carne nos tiene declarada a todos una guerra sin cuartel, y es dificilísimo ponerse totalmente a cubierto de sus exigencias y terribles acometidas.

De dos modos muy distintos—aunque se expliquen y complementen mutuamente—nos hace guerra nuestra propia carne, convirtiéndose en el mayor enemigo de nuestra alma: *a)* por su horror instintivo al sufrimiento, y *b)* por su afán insaciable de gozar. El primero es un gran obstáculo—acaso el mayor de todos—para la propia santificación, que supone indispensablemente la perfecta renuncia de sí mismo y una abnegación heroica; el segundo puede comprometer incluso nuestra misma salvación eterna. Es, pues, urgentísimo señalar la manera de contrarrestar y anular esas dos tendencias tan peligrosas.

Empecemos por la última, de aplicación más necesaria y universal. Su vencimiento interesa a todos los cristianos en general, no sólo a los que tratan de santificarse.

ARTICULO 1

LA SED INSACIABLE DE GOZAR

Es la tendencia propia y característica de nuestra sensualidad. El horror al sufrimiento no es más que una consecuencia lógica y el aspecto negativo de esta sed. Huimos del dolor porque amamos el placer. Esta tendencia al placer es lo que se conoce con el nombre de *concupiscencia.*

226. 1. **Naturaleza de la concupiscencia.**—Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define la concupiscencia como el apetito del placer: «Concupiscentia est appetitus delectabilis». Reside propiamente en el apetito sensitivo; pero participa tam-

bién de ella el alma, ya que, por su íntima unión con el cuerpo, el bien sensitivo es también bien del conjunto [1].

El placer—aun el sensible y corporal—de suyo no es malo. Dios mismo, autor de la naturaleza, lo ha puesto en el ejercicio de ciertas actividades naturales—las que miran, sobre todo, a la conservación del individuo y de la especie—para facilitarlas y estimularlas. Lo que ocurre es que, a raíz de la caída original del género humano, se rompió el equilibrio de nuestras facultades, que sometía plenamente a la razón nuestros apetitos inferiores; y, a consecuencia de esa ruptura, la concupiscencia o apetito del placer se levanta muchas veces contra las exigencias de la razón y nos empuja hacia el pecado. Nadie ha expresado jamás con mayor vivacidad y dramatismo que San Pablo este combate entre la carne y el espíritu, esta lucha encarnizada e incesante que todos hemos de sostener contra nosotros mismos a fin de someter nuestros instintos corporales al control y gobierno de la razón iluminada por la fe [2].

La dificultad está en señalar el límite que separa el placer honesto del desordenado y prohibido y mantenerse siempre dentro de los ámbitos de aquél. Esta dificultad sube de punto si se tiene en cuenta que el uso de los placeres lícitos sirve con frecuencia de aliciente e incentivo a los desordenados e ilícitos. Por eso, la mortificación cristiana aconsejó siempre privarse de muchas cosas lícitas y de muchos placeres honestos; no por empeñarse en ver pecado donde no lo hay, sino como defensa y garantía del bien, que peligra si se acerca imprudentemente a los linderos del mal.

En efecto: con frecuencia las satisfacciones concedidas a un sentido despiertan los apetitos de los otros. La razón es porque el placer, localizado en los cinco sentidos, se encuentra difundido por todo el cuerpo, y al tocar a uno cualquiera de ellos, se hace vibrar al organismo entero. Esto es particularmente verdadero del sentido del tacto, que reside en cualquier parte del cuerpo, y que, después del pecado original, tiende a los goces animales con una vivacidad y violencia muy superior a la de los otros sentidos.

Sin embargo, y a pesar de la multitud y variedad de los instintos corporales, la lucha principal se entabla en torno a las dos tendencias más necesarias para la conservación del individuo y de la especie: la nutrición y la generación. Las otras inclinaciones sensitivas se ponen casi siempre al servicio de estas dos, que absorben y tiranizan al hombre. Y es preciso advertir que en estas dos operaciones vitales, la concupiscencia—en cuanto tal—busca únicamente el placer y el goce, sin importarle para nada su fin providencial y moral, que es la conservación del individuo y de la especie; hasta el punto de que, si la razón no interviene para contener dentro de los jus-

[1] I-II,30,1.
[2] Cf. Rom 7,14-25; 2 Cor 12,7-10.

tos límites el apetito instintivo, éste puede conducir fácilmente a la ruina del individuo y de la especie. He aquí cómo describe Bossuet estos dos excesos que son la vergüenza del hombre:

«El placer de la comida les cautiva; en lugar de comer para vivir, *parecen*—como dice un antiguo y después de él San Agustín—*no vivir sino para comer*. Aun aquellos que saben regular sus deseos y toman la comida por necesidad de la naturaleza, engañados por el placer y seducidos por él, van más allá de los justos límites; se dejan vencer insensiblemente por su apetito, y no creen jamás haber satisfecho enteramente su necesidad en tanto que la bebida y la comida halagan su gusto. Así, dice San Agustín, la concupiscencia no sabe jamás dónde termina la necesidad: «Nescit cupiditas ubi finitur necessitas». Hay, pues, aquí una enfermedad que el contagio de la carne produce en el espíritu; una enfermedad contra la cual no se debe jamás cesar de combatir ni de buscar los remedios por la sobriedad y la templanza, por la abstinencia y el ayuno.

Y ¿quién osará pensar en otros excesos que se presentan de una manera mucho más perniciosa en otro placer de los sentidos? ¿Quién se atreverá a hablar o a pensar en ellos, puesto que no se puede hablar sin vergüenza y no se puede pensar sin peligro aun para abominarlos y maldecirlos? ¡Oh Dios!—una vez más todavía—, ¿quién se atreverá a hablar de aquella llaga profunda y vergonzosa de la naturaleza, de aquella concupiscencia que sujeta el alma al cuerpo con lazos tan dulces y apretados, que tanto cuesta romper y que causa tan espantosos desórdenes en el género humano? Maldita la tierra, maldita la tierra, una y mil veces maldita la tierra, de la que sale continuamente un tan espeso humo, vapores tan negros, que se levantan de esas pasiones tenebrosas y que nos ocultan el cielo y la luz, que atrae los relámpagos y rayos de la justicia divina contra la corrupción del género humano» [3].

Y conviene añadir que estos dos tipos de placeres vergonzosos están íntimamente relacionados. Los placeres de la mesa preparan los de la carne; la gula es la antesala de la lujuria. La Sagrada Escritura las asocia con frecuencia [4], y la experiencia confirma diariamente el oráculo divino. En la misma fisiología humana puede encontrarse la raíz de esa mutua y perniciosa influencia entre ambos vergonzosos apetitos.

Es incalculable el daño que tales apetitos no mortificados nos pueden acarrear no sólo en orden a la perfección—que es absolutamente imposible con ellos—, sino incluso a nuestra misma salvación eterna. Se comprende sin esfuerzo que un tal rebajamiento hacia el fango de la tierra es diametralmente contrario a la perfección cristiana, que separa al hombre de las criaturas inferiores y lo eleva sobre ellas y sobre sí mismo hasta la unión íntima con Dios. El hombre sensual no solamente no está unido con Dios, sino que pierde por entero el sentido de

[3] BOSSUET, *Traité de la concupiscence* c.4.

[4] «El vino y las mujeres extravían a los sensatos» (Eccli 19,2). «Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la liviandad» (Eph 5,18).

las cosas divinas, como dice San Pablo [5]; su vida está en los goces del cuerpo. Esclavo de sus miembros, ha abandonado las alturas superiores del espíritu para hundirse en la vileza de la carne. Si conserva la lucidez de la inteligencia y el uso de la razón es únicamente para las cosas humanas y, sobre todo, para satisfacer sus apetitos y sentidos de una manera cada vez más refinada y envilecida. El mundo de la fe le está como cerrado y prohibido y no ve en él más que contradicciones e imposibles. Sin duda hay muchos grados en esta ceguera del espíritu, como los hay en la esclavitud carnal, pero casi siempre están en mutua e inevitable proporción.

Y todo esto que afecta a la sensualidad en general resulta particularmente verdadero de la degradación de la impureza. Subvierte por completo los sentidos y aparta los ojos del alma del cielo y de los juicios de Dios [6]. Aquí el desorden es siempre mortal. No solamente compromete la perfección, sino que se renuncia a la salvación. Las tinieblas se esparcen sobre el alma y se convierten en oscurísima noche:

«Querer que un hombre carnal—dice Bourdaloue—pueda tener pensamientos razonables es querer que la carne sea espíritu; y he aquí por qué el Apóstol concluye que un hombre poseído de esta pasión, por muy inteligente que parezca por otro lado, no conoce ni comprende las cosas de Dios, puesto que nada tienen que ver con las que constituyen su infeliz patrimonio... Y así se ve a estos hombres esclavos de su sensualidad, cuando la pasión les solicita, cerrar los ojos a todas las consideraciones divinas y humanas... Pierden, sobre todo, tres conocimientos fundamentales: el conocimiento de sí mismos, el de su propio pecado y el de Dios» [7].

Se impone, pues, señalar los convenientes remedios contra tan peligrosos desórdenes de nuestra naturaleza mal inclinada.

227. 2. **Remedios contra la concupiscencia.**—La lucha contra la propia sensualidad no termina sino con la vida; pero es particularmente violenta en los comienzos de la vida espiritual (vía purgativa), sobre todo si se trata de un alma que se ha vuelto a Dios después de una vida de desórdenes y pecados. La razón natural sugiere algunos remedios que no dejan de ser útiles en la práctica; pero los más eficaces provienen de la fe y son de tipo estrictamente sobrenatural. He aquí los principales [8], en primer lugar los de tipo puramente natural:

[5] «El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor 2,14).
[6] «Et everterunt sensum suum, et declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum neque recordarentur iudiciorum iustorum» (Dan 13,9).
[7] Bourdaloue, *Serm. sur l'impureté* t.3 p.97-99.
[8] Cf. Ribet, *L'ascétique* c.13 n.11-16.

1.º MORTIFICARSE EN COSAS LÍCITAS.—La primera precaución que hay que tomar en la lucha contra la propia sensualidad es la de no llegar jamás al borde o límite de las satisfacciones permitidas. Pretender que nos detendremos a tiempo y que con la ayuda de la razón advertiremos el límite preciso más allá del cual comienza el pecado, es andar haciendo equilibrios más peligrosos que los de los acróbatas sobre la cuerda tendida. De ciento que lo ensayan, apenas uno acierta a mantenerse en equilibrio, y aun éste que lo logra alguna vez, el día menos pensado sucumbe víctima de la distracción o del vértigo. Con razón afirma Clemente de Alejandría que «bien pronto harán lo que no está permitido los que hacen todo lo que está permitido» [9].

Por otra parte, ¿qué relación puede tener con la perfección una conducta que hace caso omiso de los consejos y no tiene en cuenta más que los preceptos rigurosos?

Es increíble hasta dónde se puede llegar en la mortificación de los propios gustos y caprichos sin comprometer para nada, antes bien aumentando, la salud del cuerpo y el bienestar del alma. Si queremos mantenernos lejos del pecado y caminar a grandes pasos hacia la perfección, es preciso cercenar sin compasión un gran número de satisfacciones que deleitarían nuestros ojos, oídos, olfato, gusto y tacto. Volveremos sobre esto al hablar de la purificación de los sentidos externos [10].

2.º AFICIONARSE AL SUFRIMIENTO Y A LA CRUZ.—Nada hay que tanto contrarreste las acometidas de la sensualidad como sufrir con calma e igualdad de ánimo las punzadas del dolor y aun imponérselo voluntariamente. Tal ha sido siempre la práctica de todos los santos, que llegaron, a veces, a extremos increíbles en la práctica positiva de la mortificación cristiana. La recompensa de tales privaciones es realmente espléndida aun acá en la tierra. Llega un momento en que ya no pueden sufrir, porque encuentran su placer en el dolor. Frases como éstas: «O padecer o morir» (Santa Teresa), «No morir, sino padecer» (Santa María Magdalena de Pazzis), «Padecer, Señor, y ser despreciado por Vos» (San Juan de la Cruz), «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita del Niño Jesús) y otras semejantes suponen un dominio asombroso de sí mismos y son la mejor defensa y salvaguardia contra los asaltos de la sensualidad. Muy lejos está de ella quien prefiere el dolor al placer. Volveremos sobre este asunto un poco más abajo (cf. n.232,4.º).

3.º COMBATIR LA OCIOSIDAD.—La semilla de la sensualidad encuentra terreno abonado en un alma desocupada y ociosa. La ociosidad es la madre de todos los vicios: «multam enim malitiam docuit otiositas» (Ecli 33,29), pero de un modo especial lo es de las voluptuosidades de la carne. El hombre que quiera preservarse de sus asaltos tiene que procurar estar siempre ocupado en alguna cosa provechosa y útil.

Entre todas las ocupaciones, las de tipo intelectual son particularmente aptas para contrarrestar la sensualidad. La razón es porque el ejercicio dominante de una facultad debilita y enflaquece las demás, aparte de que el ejercicio intelectual substrae a las pasiones sensuales los objetos que las alimentan. En la práctica es un hecho de experiencia cotidiana que las voluptuosidades de la carne obscurecen y debilitan el espíritu, mientras que la templanza y castidad predisponen admirablemente para el trabajo intelectual.

4.º HUIDA DE LAS OCASIONES PELIGROSAS.—Es el más importante y decisivo de los remedios de orden puramente natural. La voluntad más enér-

[9] *Paedagogus* l.2 c.1 (MG 8,399): «Cito enim adducuntur, ut ea faciant quae non licet, qui faciunt omnia quae licet».
[10] Cf. n.236ss.

gica está expuesta a sucumbir con facilidad, sometida imprudentemente a la dura prueba de una ocasión sugestiva. San Agustín escribió a este propósito una página dramática relativa a su amigo Alipio [11]. No valen propósitos enérgicos ni determinaciones inquebrantables: todo se hunde ante la fuerza terriblemente fascinadora de una ocasión. Los sentidos se excitan, se enciende la fantasía, aumenta fuertemente la pasión, se pierde el control de sí mismo y sobreviene fatalmente la caída.

Sobre todo hay que ejercer una vigilancia extremada sobre el sentido de la vista. Recuérdese la profunda sabiduría encerrada en el adagio popular «ojos que no ven, corazón que no siente». Temperamentos hay que se mantienen fácilmente en la línea del bien cuando sus ojos no encuentran nada en qué tropezar, pero sucumben con increíble facilidad ante una imagen sugestiva que se pone delante de sus ojos. Estos tales han de huir como de la peste de todo cuanto pueda impresionar el sentido de la vista. De lo contrario, la caída es casi completamente segura.

Hasta aquí hemos señalado algunos medios de tipo puramente natural. Más importantes y eficaces son los que nacen de la fe. He aquí los principales:

5.° Considerar la dignidad del cristiano.—El hombre por su naturaleza racional está mil veces por encima del mundo de los animales. ¿Y habría de dejarse llevar por la vergonzosa sensualidad, que le es enteramente común con las bestias, con mengua y menoscabo de su dignidad humana?

Pero mil veces por encima de su dignidad humana, puramente natural, está su dignidad cristiana, estrictamente sobrenatural. Por la gracia, en efecto, el hombre es elevado, de alguna manera, al rango de la divinidad. Ha recibido una participación misteriosa, pero realísima, de la naturaleza misma de Dios, que le hace verdaderamente *hijo suyo* por una especie de adopción *intrínseca*, que en nada se parece a las adopciones humanas, que son puramente extrínsecas y que se fundan en un título jurídico que no pone realmente nada en el alma del adoptado. En la adopción divina de la gracia, en cambio, puede decirse que por las venas del cristiano corre la sangre misma de Dios. Mientras permanezca en ese estado es heredero del cielo por derecho propio: «si filii, et heredes» (Rom 8,17). Su dignidad es tan alta, que rebasa inconmensurablemente a la de la creación entera, incluyendo a la misma naturaleza angélica en cuanto tal [12]. Por eso, Santo Tomás de Aquino afirma sin vacilar que el bien sobrenatural de un solo individuo procedente de la gracia santificante está por encima y vale más que el bien natural de todo el universo [13].

Ahora bien: ¿será posible que un cristiano que crea y piense seriamente estas cosas se deje arrastrar por las pasiones viles, que le arrebatarían de un golpe su divina grandeza y le rebajarían al nivel de los brutos animales? San Pablo no encontraba otro argumento de mayor fuerza que éste para apartar a los primeros cristianos de los desórdenes de la carne en cualquiera de sus manifestaciones: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz?... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,15-20).

[11] Cf. *Confesiones* l.6 c.8.

[12] O sea, prescindiendo de la gracia santificante, que han recibido también los ángeles, y considerando su naturaleza angélica únicamente como tal naturaleza.

[13] «Bonum gratiae unius, maius est quam bonum naturae totius Universi» (I-II,113,9 ad 2).

6.º CONSIDERAR EL CASTIGO DEL PECADO.—Pero si la nobleza de estos motivos tan sublimes fuera demasiado exquisita para impresionar a inteligencias envilecidas por el pecado, bueno será ayudarse de otros motivos inferiores. Entre ellos ocupa el primer lugar la consideración de los castigos que aguardan a la gula y la lujuria en el purgatorio o en el infierno eterno. La Sagrada Escritura nos ofrece abundantes ejemplos. El salmista pide a Dios que el temor de sus juicios penetre en su carne a fin de permanecer fiel a sus mandamientos [14]; San Pablo castigaba su cuerpo y lo reducía a servidumbre, no fuera a condenarse él después de haber predicado a los demás [15], etc. Contra el ímpetu pasional de la carne en busca del placer, nada más oportuno que el recuerdo de los espantosos tormentos que le aguardan a ella misma en el infierno eterno o a su pobre alma en un terrible y prolongado purgatorio. Porque es preciso recordar que, aun en el supuesto de que se levante el hombre de su culpa y obtenga la remisión de su pecado —cosa muy insegura y que puede fallar muy fácilmente—, todavía le queda un reato de pena temporal, que tendrá que expiar en esta vida con una dura penitencia o en la otra con las penas terribles del purgatorio. En cualquiera de los dos casos, el dolor que tendrá que soportar excede con mucho al brevísimo placer que se proporcionó pecando. Aun desde este solo punto de vista, el pecador realiza un mal negocio: sale francamente perdiendo.

7.º EL RECUERDO DE LA PASIÓN DE CRISTO.—Los motivos inspirados en el amor y la gratitud son mucho más nobles y elevados que los que tienen por origen el temor. Jesucristo fue clavado en la cruz a causa de nuestros pecados. El pecador consciente de ello, en cuanto está de su parte, vuelve a crucificar a Jesucristo, renovando la causa de su muerte. La más elemental gratitud y delicadeza para con su piadosísimo Redentor debe detenerle ante el pecado. Aun en el supuesto de que nada tuvieran que ver nuestros pecados con sus dolores redentores, la consideración de un Jefe coronado de espinas debería avergonzarnos de andar buscando nuestros *deleites y regalos*, como dice hermosamente San Bernardo [16]. El apóstol San Pablo insiste en este argumento y hace de la mortificación de la carne la prueba decisiva de pertenecer realmente a Cristo [17]. Y San Pedro nos recuerda que, puesto que Cristo padeció en la carne, es preciso romper con el pecado [18].

8.º LA ORACIÓN HUMILDE Y PERSEVERANTE.—Sin la gracia de Dios es imposible el triunfo completo sobre nuestra propia concupiscencia; y esa gracia de Dios está prometida infaliblemente a la oración revestida de las debidas condiciones.

Consta todo ello en la Sagrada Escritura. El autor del libro de la Sabiduría reconoce abiertamente que no puede permanecer continente sin la ayuda de Dios que implora con humildad [19]. El Eclesiástico implora ser preservado de la concupiscencia y de los deseos lascivos [20]. San Pablo pide tres veces al Señor que le libre del aguijón de la carne, y el Señor le responde que le basta su gracia, que en la flaqueza llega al colmo de su poder [21]. Ello

[14] Ps 118,120: «Confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui».
[15] 1 Cor 9,27: «Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar».
[16] *In festo omnium Sanctorum* serm.5 n.9 (ML 183,480): «Pudeat sub spinato capite, membrum fieri delicatum».
[17] Gal 5,24: «Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis».
[18] 1 Petr 4,1: «Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini, quia qui passus est in carne, desiit a peccatis».
[19] Sap 8,21: «Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det; ... adii Dominum, et deprecatus sum illum».
[20] Eccli 23,6: «Aufer a me ventris concupiscentias, et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me, et animae irreverenti et infrunitae ne tradas me».
[21] 2 Cor 12,7-8.

equivale a decirle que recurra a la oración, fuente ordinaria de la gracia.

En cuanto a la eficacia infalible de la oración revestida de las debidas condiciones, quedará ampliamente demostrada en su lugar correspondiente [22].

9.º La devoción entrañable a María.—La inmaculada, la toda pura, la Reina de los ángeles, es también la mediadora de todas las gracias y la abogada y refugio de pecadores. Una devoción tierna y profunda a nuestra Madre del cielo y su invocación confiada y ardiente a la hora del peligro es garantía infalible de victoria. San Alfonso María de Ligorio solía preguntar a las almas que dudaban si habían consentido o no en la tentación: «¿Invocaste a María?» La respuesta afirmativa era para el Santo prueba decisiva de haber salido victorioso.

10.º La frecuencia de los sacramentos.—Es el remedio más seguro y eficaz contra toda clase de pecados, sobre todo contra los asaltos de la concupiscencia.

La confesión no solamente borra nuestros pecados pasados, sino que nos da fuerzas y energías para preservarnos de los futuros. El alma que se sienta esclavizada por los vicios de la carne ha de acudir en primer término a esta fuente de purificación, regulando la frecuencia de sus confesiones según las fuerzas que necesite para *no caer*, no para levantarse de la culpa después de la caída. El procedimiento de esperar la caída para levantarse de ella en el sacramento de la penitencia es completamente equivocado, porque de esa forma no se llega nunca a la extirpación del hábito vicioso, antes, al contrario, se va arraigando cada vez más fuertemente por la repetición de actos. Es preciso *prevenir* las caídas, acercándose al sacramento de la penitencia cuando nota el alma que va debilitándose y perdiendo fuerzas a fin de volver a recobrarlas, evitando con ello la caída que ya se aproximaba. Si para lograr este resultado es preciso al principio confesarse dos o tres veces por semana, no se debe vacilar un momento en practicarlo así. Toda clase de diligencias son pocas para librarse de semejante esclavitud y empezar a respirar a pleno pulmón el aire puro de la gloriosa libertad que corresponde a un hijo de Dios.

Ayudará mucho también tener un *confesor fijo*, al que se le descubra el alma por entero y del que se acepten la ayuda y los consejos. El tener que dar cuenta de su alma siempre a un mismo y determinado confesor ata mucho los vuelos de la imaginación y representa un freno no despreciable contra el ímpetu de las propias pasiones.

La sagrada comunión tiene eficacia soberana contra las concupiscencias de la carne. En ella recibimos real y verdaderamente al Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo. Su alma santísima transfunde sobre la nuestra las gracias de fortaleza y resistencia contra el poder de las pasiones. Su carne purísima se pone en contacto con la nuestra pecadora y la espiritualiza y diviniza. No en vano ha sido llamada la Eucaristía pan de los ángeles y vino que engendra vírgenes. Los jóvenes, sobre todo, necesitan de este divino remedio para contrarrestar el ardor de sus pasiones juveniles. La experiencia en la dirección de las almas muestra claramente que no hay nada tan poderoso y eficaz para mantener a un joven en la templanza y castidad como la comunión frecuente y diaria.

[22] Cf. n.287.

ARTICULO 2

El horror al sufrimiento

228. RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.42; ZACCHI, O.P., *Il problema del dolore*; TANQUEREY, *La divinización del sufrimiento*; GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*.

229. Es el segundo aspecto de la lucha contra nuestra propia carne. El primero—su ansia insaciable de gozar—era un obstáculo grandísimo contra nuestra salvación eterna. Este segundo no se opone tan inmediatamente a ella, pero representa, sin embargo, el mayor y más terrible impedimento contra nuestra propia santificación. La inmensa mayoría de las almas que se van quedando en el camino dejan de llegar a la cumbre por no haber logrado dominar el horror al sufrimiento que experimenta su carne flaca. Solamente el que se decide a afrontar con energía inquebrantable el sufrimiento y la muerte prematura, si es preciso, logrará alcanzar las supremas alturas de la santidad. Hay que tomar aquella «muy determinada determinación» de que habla Santa Teresa como condición absolutamente indispensable para llegar a la perfección [1]. Quien no tenga ánimo para esto, ya puede renunciar a la santidad; no llegará jamás a ella.

Es, pues, de la mayor importancia examinar este punto con la amplitud que el caso requiere. San Juan de la Cruz concede al amor al sufrimiento una importancia excepcional en el proceso de la propia santificación.

230. 1. **Necesidad del sufrimiento.**—Ante todo es menester tener ideas claras sobre la absoluta necesidad del sufrimiento, tanto para reparar el pecado como, sobre todo, para la santificación del alma. Examinemos estos aspectos por separado.

a) PARA REPARAR EL PECADO.—El argumento para demostrarlo es muy sencillo. La balanza de la divina justicia, desequilibrada por el pecado original y restablecida a su fiel por la sangre de Cristo, cuyo valor se nos aplicó en el bautismo, quedó nuevamente desequilibrada por el pecado posterior. Ese pecado puso en uno de los platillos de la balanza el peso de un placer—todo pecado lo lleva consigo, y eso es precisamente lo que busca el pecador al cometerlo—, que determinó el desequilibrio. Se impone, pues, por la misma naturaleza de las cosas, que el equilibrio se restablezca por el peso de un dolor depositado en el otro platillo de la balanza. Es cierto que la principal reparación la realizó Jesucristo con su dolorosísima pasión y muerte, cuyo precio infinito se nos aplica por los sacramentos; pero también lo es que el cristiano, como miembro de Cristo, no puede desentenderse de la reparación ofrecida por su divina Cabeza. Falta algo a la pasión de Cristo—se atre-

[1] SANTA TERESA, *Camino* 21,2: «Digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo».

ve a decir San Pablo (Col 1,24)—, que deben ponerlo sus miembros cooperando con Cristo a su propia redención. De hecho, la absolución sacramental no nos quita de encima todo el reato de pena debida por el pecado—a menos de una contrición intensísima, que rara vez se da— [2], y es preciso pagar en esta o en la otra vida hasta el último maravedí (Mt 5,26).

b) PARA LA SANTIFICACIÓN DEL ALMA.—La santificación, como vimos en la primera parte de esta obra [3], consiste en un proceso cada vez más intenso de incorporación a Cristo. Se trata de una verdadera *cristificación*, a la que debe llegar todo cristiano so pena de no alcanzar la santidad. El santo es, en fin de cuentas, una fiel reproducción de Cristo, *otro Cristo*, con todas sus consecuencias.

Ahora bien: el camino para unirnos y transformarnos en El nos lo dejó trazado el mismo Cristo con caracteres inequívocos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame» (Mt 16,24). No hay otro camino posible: es preciso abrazarse al dolor, cargar con la propia cruz y seguir a Cristo hasta la cumbre del Calvario; no para contemplar cómo le crucifican a El, sino para dejarse crucificar al lado suyo. Un santo ingenioso pudo establecer la siguiente ecuación, que juzgamos exactísima: santificación, igual a *cristificación;* cristificación, igual a *sacrificación.* La comodidad moderna y el amor propio humillado ante la propia cobardía podrán lanzar nuevas fórmulas e inventar sistemas de santificación cómodos y fáciles, pero todos ellos están inexorablemente condenados al fracaso. No hay más santificación posible que la crucifixión con Cristo. De hecho, todos los santos están ensangrentados. Y San Juan de la Cruz estaba tan convencido de ello, que llegó a escribir estas terminantes palabras:

«Si en algún tiempo, hermano mío, le persuadiere alguno, sea o no prelado, doctrina de anchura y más alivio, no le crea ni abrace *aunque se la confirme con milagros,* sino penitencia y más penitencia y desasimiento de todas las cosas. Y jamás, si quiere llegar a poseer a Cristo, le busque sin la cruz» [4].

231. 2. **Excelencia del sufrimiento.**—La excelencia del dolor cristiano aparece clara con sólo considerar las grandes ventajas que proporciona al alma. Los santos se dan perfecta cuenta de ello, y de ahí proviene la sed de padecer que devora sus almas. Bien pensadas las cosas, debería tener el dolor más atractivos para el cristiano que el placer para el gentil. El sufrir

[2] III,86,4-5.
[3] Cf. n.49-68.
[4] Carta al P. Juan de Santa Ana (n.23 en la 2.ª ed. de la BAC, p.1322).

pasa; pero el haber sufrido bien, no pasará jamás: dejará su huella en la eternidad.

He aquí los principales beneficios que el dolor cristiano nos proporciona:

1.º EXPÍA NUESTROS PECADOS.—Lo hemos visto más arriba. El reato de pena temporal que deja, como triste recuerdo de su presencia en el alma, el pecado ya perdonado hay que pagarlo enteramente a precio de dolor en esta vida o en la otra. Es una gracia extraordinaria de Dios hacérnoslo pagar en esta vida con sufrimientos *menores y meritorios* antes que en el purgatorio con sufrimientos incomparablemente mayores y sin mérito alguno para la vida eterna. Como quiera que en una forma o en otra, por las buenas o por las malas, en esta vida o en la otra, hay que saldar toda la cuenta que tenemos contraída ante Dios, vale la pena abrazarse con pasión al sufrimiento en esta vida, donde sufriremos mucho menos que en el purgatorio y aumentaremos a la vez nuestro mérito sobrenatural y nuestro grado de gloria en el cielo para toda la eternidad.

2.º SOMETE LA CARNE AL ESPÍRITU.—Debía saberlo San Pablo por propia experiencia cuando escribía a los corintios: Castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre» (1 Cor 9,27). La carne, en efecto, tiende a dominar al espíritu. Sólo a fuerza de látigo y de privaciones acaba por someterse al orden, ocupando el papel de esclava y dejando en libertad al alma. Es un hecho comprobado mil veces en la práctica que cuantas más comodidades se le ofrecen al cuerpo, más exigente se torna. Santa Teresa lo avisa con mucho encarecimiento a sus monjas, persuadida de la gran importancia que esto tiene en la vida espiritual [5]. En cambio, cuando se le somete a un plan de sufrimientos y severas restricciones, acaba por reducir sus exigencias a una mínima expresión [6]. Para llegar a tan felices resultados, bien vale la pena imponerse privaciones y sufrimientos voluntarios.

3.º NOS DESPRENDE DE LAS COSAS DE LA TIERRA.—Nada hay que nos haga experimentar con tanta fuerza que la tierra es un destierro como las punzadas del dolor. A través del cristal de las lágrimas aparece más turbia y asfixiante la atmósfera de la tierra. El alma levanta sus ojos al cielo, suspira por la patria eterna y aprende a despreciar las cosas de este mundo, que no solamente son incapaces de llenar sus aspiraciones infinitas hacia la perfecta felicidad, sino que vienen siempre envueltas en punzantes espinas y ásperos abrojos.

4.º NOS PURIFICA Y HERMOSEA.—Como el oro se limpia y purifica en el crisol, así el alma se embellece y abrillanta con la áspera lima del dolor. Todo pecado, por insignificante que parezca, es un *desorden* y, por lo mismo, es una deformidad, una verdadera *fealdad* del alma, ya que la belleza, como es sabido, no es otra cosa que «el esplendor del orden». Por consiguiente, todo aquello que por su misma naturaleza tienda a destruir el pecado o a borrar sus huellas tiene forzosamente que embellecer el alma. He ahí por qué el dolor purifica y hermosea nuestras almas.

5.º LO ALCANZA TODO DE DIOS.—Dios no desatiende nunca los gemidos de un corazón trabajado por el dolor. Siendo, como es, omnipotente e infinitamente feliz, no se deja vencer sino por la debilidad del que sufre. El mismo

[5] «Porque este cuerpo tiene una falta, que mientras más le regalan, más necesidades descubre. Es cosa extraña lo que quiere ser regalado; y, como tiene aquí algún buen color, por poca que sea la necesidad, engaña a la pobre del alma para que no medre» (*Camino* 11,2).

[6] «Y creed, hijas, que en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto» (SANTA TERESA, *ibid.*, 11,4).

declara en la Sagrada Escritura que nada sabe negar a los que acuden a El con los ojos arrasados en lágrimas [7]. Y Jesucristo realizó por tres veces el milagro estupendo de la resurrección de un muerto conmovido por las lágrimas de una viuda que llora la muerte de su hijo único (Lc 7,11-17), de un padre ante el cadáver de su hija (Mt 9,18-26) y de dos hermanas desoladas ante el sepulcro de su hermano (Io 11,1-44). Y proclamó bienaventurados a los que sufren y lloran, porque serán indefectiblemente consolados (Mt 5,5).

6.º NOS HACE VERDADEROS APÓSTOLES.—Una de las más estupendas maravillas de la economía de la divina gracia es la íntima solidaridad entre todos los hombres a través, sobre todo, del Cuerpo místico de Cristo. Dios acepta el dolor que le ofrece un alma en gracia por la salvación de otra alma determinada o por la de los pecadores en general. Y, bañando ese dolor en la sangre redentora de Cristo—divina Cabeza de ese miembro que sufre—, lo deja caer en la balanza de su divina justicia, desequilibrada por el pecado de aquel desgraciado, y, si el alma no se obstina en su ceguera, la gracia del arrepentimiento y del perdón restablece el equilibrio y la paz. Es incalculable la fuerza redentora del dolor ofrecido a la divina justicia con fe viva y ardiente amor a través de las llagas de Cristo. Cuando ha fracasado todo lo demás, todavía queda el recurso del dolor para obtener la salvación de una pobre alma extraviada. A un párroco que se lamentaba en presencia del santo Cura de Ars de la frialdad de sus feligreses y de la esterilidad de su celo, le contestó el santo Cura: «¿Ha predicado usted? ¿Ha orado? ¿Ha ayunado? ¿Ha tomado disciplinas? ¿Ha dormido sobre duro? Mientras no se resuelva usted a esto, no tiene derecho a quejarse» [8]. La eficacia del dolor es soberana para resucitar a un alma muerta por el pecado. Las lágrimas de Santa Mónica obtuvieron la conversión de su hijo Agustín. Los ejemplos podrían multiplicarse con verdadera profusión [9].

7.º NOS ASEMEJA A JESÚS Y A MARÍA.—Es ésta la mayor y suprema excelencia del sufrimiento cristiano. Las almas iluminadas por Dios para comprender hondamente el misterio de nuestra incorporación a Cristo han sentido siempre verdadera pasión por el dolor. San Pablo considera como una gracia muy especial la dicha de poder sufrir por Cristo [10] a fin de configurarse con El en sus sufrimientos y en su muerte [11]. El mismo declara que vive crucificado con Cristo [12] y no quiere gloriarse sino en la cruz de Jesucristo, con la que vive crucificado al mundo [13]. Y al pensar que la mayoría de los hombres no comprenden este sublime misterio del dolor y huyen como de la peste de cualquier sufrimiento, no puede evitar que sus ojos se llenen de lágrimas de compasión por tanta ceguera [14].

Y al lado de Jesús, el Redentor, está María, la Corredentora de la humanidad. Las almas enamoradas de María sienten particular inclinación a acompañarla e imitarla en sus dolores inefables. Ante la Reina de los mártires sienten el rubor y la vergüenza de andar siempre buscando sus comodidades

7 «Por haberse conmovido tu corazón y haberte humillado ante Dios... porque has llorado ante Yavé, también yo te he oído, dice Yavé» (2 Par 34,27).

8 Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars* c.15 p.372 (4.ª ed.).

9 Cf. PLUS, *La idea reparadora; Cristo en nuestros prójimos* p.2.ª l.3; ELISABETH LESEUR, *Cartas sobre el sufrimiento.*

10 «Quia vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini» (Phil 1,29).

11 «Ad cognoscendum illum, et virtutem resurrectionis eius, et societatem passionum illius, configuratus morti eius» (Phil 3,10).

12 «Christo confixus sum cruci» (Gal 2,19).

13 «Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini Nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo» (Gal 6,14).

14 «... nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi» (Phil 3,18).

y regalos. Saben que, si quieren parecerse a María, tienen que abrazarse con la cruz, y a ella se abrazan con verdadera pasión [15].

Nótese la singular eficacia santificadora del dolor desde este último punto de vista. El sufrimiento *nos configura con Cristo* de una manera perfectísima; y la santidad—lo vimos en la primera parte de esta obra—no consiste en otra cosa que en esa configuración con Cristo. No hay ni puede haber un camino de santificación que prescinda o conceda menos importancia a la propia crucifixión; sería menester para ello que Cristo dejara de ser el Dios ensangrentado del Calvario. Con razón San Juan de la Cruz aconseja rechazar cualquier doctrina de anchura y de alivio «aunque nos la confirmen con milagros». Aquí sí que es cuestión de repetir lo que a otro propósito decía San Pablo a los gálatas: «Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1,8).

Por eso escasean tanto los santos. La mayoría de las almas que tratan de santificarse no quieren entrar por el camino del dolor. Quisieran ser santos, pero con una santidad cómoda y fácil, que no les exija la total renuncia de sí mismos hasta la propia crucifixión. Y cuando Dios las prueba con alguna enfermedad penosa, o desolación de espíritu, o persecuciones y calumnias, o cualquier otra cruz, que, bien soportada, las empujaría hacia la cumbre, retroceden acobardadas y abandonan el camino de la perfección. No hay otra razón que explique el fracaso ruidoso de tantas almas que parecían querer santificarse. Acaso llegaron a pedirle alguna vez al Señor que les enviara alguna cruz; pero en el fondo se ve después muy claro que querían *una cruz a su gusto*, y al no encontrarla tal se llamaron a engaño y abandonaron el camino de la perfección.

Es, pues, necesario decidirse de una vez a abrazarse con el dolor *tal como Dios quiera enviárnoslo:* enfermedades, persecuciones, calumnias, humillaciones fuertes, fracasos, incomprensiones, muerte prematura...; lo que El quiera y en la forma que quiera. La actitud del alma ha de consistir en un *fiat* perpetuo, en un abandono total y sin reservas a la amorosa providencia de Dios para que haga de ella lo que quiera en el tiempo y en la eternidad [16].

No siempre, sin embargo, es fácil alcanzar estas alturas. Con frecuencia el alma tiene que avanzar poco a poco, de grado en grado, hasta llegar al amor apasionado a la cruz. Examinemos ahora las principales etapas de esta sublime ascensión.

[15] Cf. San Luis María Grignion de Montfort, *Carta circular a los Amigos de la Cruz.*
[16] Cf. n.626-33, donde hablamos de la perfecta conformidad con la voluntad de Dios.

232. 3. Los grados de amor al sufrimiento.—He aquí los principales, por orden ascendente de perfección:

1.° NO OMITIR NINGUNO DE NUESTROS DEBERES A CAUSA DEL DOLOR QUE NOS PRODUCEN.—Este es el grado inicial, absolutamente necesario a todos para la simple conservación del estado de gracia. El que omite un deber *grave* (v.gr., la audición de la santa misa en día festivo, el ayuno o la abstinencia en los días señalados por la Iglesia, etc.) sin más razón que la molestia o incomodidad que su cumplimiento le causaría, comete un pecado mortal y se aparta de Dios perdiendo la gracia.

Pero, aun tratándose de deberes *leves*, cuya omisión no comprometería nuestra unión con Dios por la gracia santificante, es preciso a toda costa llevarlos a cabo a pesar de todas nuestras repugnancias en contrario. Son legión las almas ilusas que descuidan los deberes de su propio estado—fidelidad a los detalles de su regla y constituciones, educación cristiana de sus hijos, obligaciones profesionales, etc.—y andan, por otra parte, pidiendo a sus directores autorización para practicar ciertas penitencias y mortificaciones de propia elección [17]. Estas tales nunca llegarán a la perfección: equivocan radicalmente el camino.

Cumplimiento exacto de todas nuestras obligaciones y deberes del propio estado: he ahí el primer grado absolutamente indispensable de nuestra propia crucifixión.

2.° ACEPTAR CON RESIGNACIÓN LAS CRUCES QUE DIOS PERMITE O NOS ENVÍA.—El cumplimiento de nuestros deberes y obligaciones, a pesar de la molestia que pueden ocasionarnos, constituye ya un grado muy meritorio en la práctica del amor a la cruz. Pero es más perfecta todavía la plena aceptación de las cruces que Dios nos envíe directamente o permita que vengan sobre nosotros: enfermedades, persecuciones, frío, calor, humillaciones públicas, trabajos duros e inesperados, etc., etc. Todo ese cúmulo de pequeñas contrariedades que constituye la trama de nuestra vida cotidiana tiene un alto valor de santificación si sabemos aceptarlo con amor y resignación como venido de la mano de Dios. En realidad, todos esos acontecimientos son utilizados por la divina Providencia como agentes e instrumentos de nuestra santificación. Con frecuencia se vale Dios de las personas que nos rodean, que, acaso con la mejor voluntad y buena fe o quizá llevadas de sentimientos menos nobles, nos prestan con sus molestias un servicio incalculable en orden a nuestro adelanto en la perfección. San Juan de la Cruz lo advierte al religioso a quien dirige sus famosas *Cautelas:*

> «La primera cautela, que entiendas que no has venido al convento sino a que todos te labren y ejerciten. Y así... conviene que pienses que todos son oficiales los que están en el convento para ejercitarte, como a la verdad lo son; que unos te han de labrar de palabra, otros de obra, otros de pensamiento contra ti; y que en todo has de estar sujeto como la imagen está al que la labra, y al que

[17] Con razón se lamenta Santa Teresa de este abuso escribiendo a sus monjas: «No guardamos unas cosas muy bajas de la Regla, como el silencio, que no nos ha de hacer mal, y no nos ha dolido la cabeza cuando dejamos de ir al coro, que tampoco nos mata, y queremos inventar penitencias de nuestra cabeza para que no podamos hacer lo uno ni lo otro» (*Camino* 10,6).

Por su parte, San Juan de la Cruz advierte al que quiere llegar a la perfección que «jamás dejes de hacer las obras por la falta de gusto o sabor que en ellas hallares, si conviene al servicio de Nuestro Señor que ellas se hagan. Ni las hagas por sólo el sabor o gusto que te dieren, si no conviene hacerlas tanto como las desabridas. Porque sin esto es imposible que ganes constancia y venzas tu flaqueza» (*Cautelas*, segunda contra la carne).

la pinta, y al que la dora. Y si esto no guardas, no sabrás vencer tu sensualidad y sentimiento, ni sabrás haberte bien en el convento con los religiosos, ni alcanzarás la santa paz, ni te librarás de muchos tropiezos y males»[18].

3.º Practicar la mortificación voluntaria.—La aceptación resignada de las cruces que Dios nos envía es ya un grado muy estimable de amor a la cruz, pero supone cierta *pasividad* por parte del alma que las recibe. Más perfecto aún es tomar la iniciativa; y, a pesar de la repugnancia que la naturaleza experimenta, salirle al paso al dolor practicando voluntariamente la mortificación cristiana en todas sus formas.

No puede darse una norma fija y universal para todos. El grado e intensidad de la mortificación voluntaria lo irá marcando en cada caso el estado y situación del alma que se va santificando. El Espíritu Santo, a medida que el alma vaya correspondiendo a sus inspiraciones, se mostrará cada vez más exigente, pero al mismo tiempo aumentará también sus fuerzas para que pueda llevarlas perfectamente a cabo. Al director espiritual corresponde vigilar los pasos del alma, no imponiéndole jamás sacrificios superiores a sus fuerzas actuales, pero guardándose muchísimo de cortar sus ansias de inmolación, obligándola a arrastrarse como un sapo en vez de dejarla volar como las águilas. Contraería con ello una gran responsabilidad y no quedaría sin castigo de Dios, como advierte severamente San Juan de la Cruz[19]. El cilicio, las disciplinas, la cadenilla, los ayunos y abstinencias, la escasez de sueño y otras austeridades por el estilo han sido practicadas por todos los santos; y en mayor o menor escala, según sus fuerzas y disposiciones actuales, tienen que practicarlas todas las almas que aspiren seriamente a la santidad. No hay otro camino para llegar a ella que el que nos dejó trazado Jesucristo con sus huellas ensangrentadas hacia el Calvario.

4.º Preferir el dolor al placer.—Todavía hay algo más perfecto que la simple práctica de mortificaciones voluntarias: es apasionarse tanto por el dolor, que se le desee y ame prefiriéndolo al placer. Por más contrario que esto sea a nuestra pobre naturaleza, los santos han logrado escalar estas alturas. Llega un momento en que sienten horror instintivo a todo lo que pueda satisfacer sus gustos y comodidades. No se encuentran a gusto más que cuando se ven completamente sumergidos en el dolor. Cuando todo les sale mal y todo el mundo les persigue y calumnia, se regocijan y dan gracias al Señor con todo su corazón. Si triunfan o les aplauden, se echan a temblar como si Dios permitiera aquellas cosas en castigo de sus pecados. Apenas se dan cuenta ellos mismos del heroísmo que todo esto supone; tan familiarizados están con el dolor, que sentir sus punzadas les parece la cosa más natural del mundo. Entonces es cuando lanzan esas fórmulas de heroísmo que estremecen nuestra pobre sensibilidad: «o padecer o morir»; «no morir, sino padecer»; «padecer, Señor, y ser despreciado por vos».

No es imposible llegar a esas alturas. Indudablemente son una consecuencia de la santificación general del alma, que se acostumbra a vivir en el heroísmo habitual casi sin darse cuenta. Pero el esfuerzo personal, ayudado de la divina gracia, puede ir acercándonos cada vez más a ese sublime ideal. El código para alcanzarlo nos lo dejó maravillosamente trazado San Juan de la Cruz. Sus cláusulas son duras y atormentan implacablemente los oídos

[18] Cf. *Cautelas*, primera contra la carne.
[19] Cf. *Llama* c.3 30-62.

carnales, pero sólo a este precio se puede adquirir el tesoro inmenso de la santidad:

«Procure siempre inclinarse:
no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;
no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;
no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;
no a lo más, sino a lo menos;
no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;
no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;
no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor,
y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo
de todo cuanto hay en el mundo» [20].

5.º Ofrecerse a Dios como víctima de expiación.—Parece que es imposible ir más lejos en el amor a la cruz que preferir el dolor al placer. Y, sin embargo, hay algo todavía más exquisito, más perfecto y encumbrado: el acto de ofrecimiento de sí mismo como víctima de expiación por los pecados del mundo. Expliquemos un poco su alcance y valor incalculable.

Por de pronto, nos apresuramos a decir que, bien entendido, este acto sublime está completamente fuera de las vías ordinarias de la gracia. Sería presunción tremenda que un principiante o un alma imperfectamente purificada se lanzara por estos caminos. «*Llamarse* víctima es fácil y agrada al amor propio; pero *hacerse* víctima exige una pureza, un desprendimiento de las criaturas, un heroísmo que se abandona a todo sufrimiento, a toda humillación, a inefables oscuridades tan inesperadas, que tengo por loco o milagroso al que en los principios de su vida espiritual pretende hacer lo que el divino Maestro no hizo sino por grados» [21].

El *fundamento dogmático* del ofrecimiento como víctima de expiación por la salvación de las almas o por cualquier otro motivo sobrenatural (reparar la gloria de Dios ultrajada, liberar a las almas del purgatorio, atraer la misericordia divina sobre la santa Iglesia, sobre el sacerdocio, sobre la patria, sobre una familia o alma determinada, etc.) está en la *solidaridad sobrenatural*, establecida por Dios entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo actuales o en potencia. Presupuesta esa solidaridad en Cristo, común y general a todos los cristianos, Dios escoge a *algunas almas santas*—particularmente a las que se le han ofrecido para ello midiendo todo el alcance de su ofrecimiento—para que por sus méritos y sacrificios contribuyan a hacer eficaces los efectos de la redención de Cristo. Ejemplo típico de ello lo tenemos en Santa Catalina de Siena, cuyo deseo más vehemente era dar su vida por la Iglesia. «La única causa de mi muerte—decía la misma Santa—es mi celo por la Iglesia de Dios, que me devora y consume. ¡Acepta, Señor, el sacrificio de mi vida por el Cuerpo místico de tu santa Iglesia!» [22] También fue alma víctima en favor de particulares, como lo prueba la salvación de su propio padre, el obtener la promesa de que ninguno de su familia se perdería, etc. Hay ejemplos en nuestro tiempo, sobre todo en Santa Teresa del Niño Jesús, Santa Gema Galgani y sor Isabel de la Trinidad.

Estas almas así ofrecidas son para Jesucristo como «una nueva huma-

[20] *Subida* I,13,6.

[21] Madre María Teresa del Corazón de Jesús, fundadora de la Adoración Reparadora, que murió quemada viva. Citada por el P. Plus, *Cristo en nuestros prójimos* p.250 (5.ª edición, Barcelona 1943).

[22] Cf. P. Agustín Rojo, *Tres insignes hijas de la Iglesia* p.52 (Salamanca 1934).

nidad sobreañadida»[23], en la cual puede renovar todo su misterio redentor. El Señor suele aceptar ese ofrecimiento heroico y conduce a sus dichosas víctimas a un espantoso martirio de alma y cuerpo. Solamente a fuerza de gracias extraordinarias pueden soportar por largo tiempo sus increíbles sufrimientos y dolores; y acaban siempre por sucumbir en la cumbre del Calvario enteramente transformadas en Cristo crucificado. Sin embargo, todas ellas en la cumbre de su martirio repiten las palabras que Santa Teresita pronunció en su lecho de dolor horas antes de morir: «No, no me arrepiento de haberme entregado al amor»[24]. Es que se dan perfecta cuenta de la eficacia redentora de su martirio. Una multitud de almas que sin ese ofrecimiento heroico se habrían perdido para toda la eternidad alcanzarán el perdón de Dios y la vida eterna. El haber contribuido de este modo a la aplicación de los méritos redentores de Cristo a esas pobres almas les estremece de inefable felicidad. En el cielo formarán esas almas la mejor corona de gloria en torno a sus heroicos salvadores[25].

En la *práctica*, este ofrecimiento *no debe permitirse* sino a las almas a quienes el Espíritu Santo se lo pida con un atractivo interior profundo, persistente e irresistible. Sería ridícula presunción en un principiante o en un alma imperfectamente purificada. Nótese que, más que a la propia santificación—aunque contribuya poderosamente a ella—, se ordena al bien de los demás. Ello quiere decir que el alma que se entrega de tal modo a la salvación de sus hermanos en Cristo ha de estar ella misma muy unida a El y ha debido rebasar o, al menos, tener andado gran trecho en el camino de la propia purificación. Ha de estar muy trabajada ya por el dolor y ha de sentir por él un verdadero apasionamiento. En estas condiciones, el director podrá permitirle dar ese paso que, supuesta la aceptación por parte de Dios, convertirá su vida en una fiel reproducción del divino Mártir del Calvario.

CAPITULO V

La purificación activa de las potencias

ARTICULO 1

NECESIDAD DE LA PURIFICACIÓN DE LAS POTENCIAS

233. Para llegar a la unión íntima con Dios, en la que consiste esencialmente la santidad, no basta la victoria obtenida contra el pecado y sus aliados principales: mundo, demonio y carne. Es preciso llegar a una purificación intensa y profunda de todas las potencias y facultades de alma y cuerpo. No es absolutamente indispensable—ni siquiera posible—que esa pu-

[23] Es expresión afortunada de sor Isabel de la Trinidad.

[24] *Historia de un alma* c.12.

[25] He aquí una anécdota emocionante que puede aplicarse a todo aquel que se ha entregado en holocausto por Dios y por las almas. Cuando Mons. Le Roi asistía en los primeros años de su apostolado en el Africa oriental a un misionero moribundo, le dijo éste: «Mi vida se acaba... Estoy contento del uso que he hecho de ella». Luego, súbitamente, sus ojos se fijaron, inmóviles, en un punto del espacio, mientras que su rostro se transfiguraba. «Padre —le preguntó Monseñor—, ¿qué es lo que veis?» «Veo—contestó—como una larga procesión de negros que baja del cielo... Me figuro que son los que he bautizado...; vienen a buscarme...» Y en diciendo esto expiró (cf. GOIBURU, *El problema misionero* n.8 p.36 2.ª ed.).

rificación sea enteramente *previa* a aquella unión íntima con Dios. En el largo camino que el alma ha de recorrer para alcanzar la santidad, el proceso purificativo va inseparablemente unido al de su iluminación progresiva y al de la intensidad de su unión con Dios. Pero siempre hay una relación íntima entre ellos: a medida que el alma se va purificando más y más, se aumenta proporcionalmente sus luces y su amor.

La explicación de esto es muy sencilla. Cuando el alma deseosa de santificarse comienza el proceso de su vida espiritual, está ya en posesión de la gracia santificante, sin la cual no podría emprender el camino de la perfección, que consiste precisamente en el *desarrollo* de esa gracia incipiente, que ha elevado su naturaleza al rango de lo divino y la ha enriquecido con el tesoro incomparable de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. La Santísima Trinidad inhabita en su alma, que se constituye por lo mismo en templo vivo de Dios. Su gracia de adopción le hace heredero del cielo para toda la eternidad.

Pero, al lado de estas grandezas y maravillas, el alma está completamente llena de imperfecciones y defectos. Como la gracia no excluye de por sí más que el pecado mortal, deja al hombre que la recibe con todas las imperfecciones naturales y adquiridas que tenía en el momento de la justificación. El alma sigue sometida a toda clase de tentaciones, malas inclinaciones, hábitos viciosos adquiridos, etc., etc., y la práctica de la virtud se le hace muy difícil y penosa. Es que las virtudes infusas que ha recibido con la gracia santificante, como hábitos sobrenaturales que son, le dan la *posibilidad* y, en cuanto está de su parte, la *facilidad* para los actos sobrenaturales correspondientes, pero no le quitan los malos hábitos adquiridos ni las indisposiciones *naturales* que pueda tener el sujeto para la práctica de la virtud. Estos hábitos *adquiridos* e indisposiciones *naturales* sólo se quitan con el ejercicio o repetición de los actos naturales o sobrenaturales de las virtudes opuestas, que, despojando a la potencia del hábito vicioso contrario a la virtud, la acondicionen en el orden natural o psicológico para obrar conforme a esa virtud. Cuando el hábito sobrenatural deje de encontrar en su ejercicio la resistencia u obstáculo del hábito natural contrario, el acto virtuoso se producirá con facilidad y sin esfuerzo, con verdadero deleite y agrado de la potencia correspondiente. Mientras tanto no podrá producirse con facilidad a pesar del hábito sobrenatural del que proviene, porque falta la disposición física de la potencia [1].

[1] Cf. I-II,65,3 ad 2 et 3.—Esto se comprueba muy bien por la experiencia. Vemos, en efecto, que el que tiene fuertemente arraigado el vicio de la embriaguez, aunque se arrepienta

La razón de estas resistencias y rebeldías de nuestra naturaleza contra la virtud hay que buscarla en el dogma del pecado original. La naturaleza humana, tal como salió de las manos creadoras de Dios, era perfectísima, una verdadera obra maestra de la sabiduría divina, pero el pecado original la desequilibró hiriéndola profundamente. Santo Tomás explica esto en una página admirable. He aquí sus propias palabras:

«Por la justicia original, la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma y la misma razón era perfeccionada por Dios, a quien estaba sujeta. Esta justicia original fue substraída por el pecado del primer hombre. Y, por lo mismo, todas las fuerzas del alma permanecen destituidas, en cierto modo, de su propio orden, por el cual se ordenan naturalmente a la virtud. Y esa destitución se llama *vulneratio naturae*. Ahora bien: son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de virtud, a saber: la *razón*, en la cual está la prudencia; la *voluntad*, en la que reside la justicia; el *apetito irascible*, sujeto de la fortaleza, y el *apetito concupiscible*, donde tiene su asiento la templanza. En cuanto, pues, la razón queda destituida de su orden a la verdad, tenemos la herida de la *ignorancia (vulnus ignorantiae)*; en cuanto la voluntad queda destituida de su orden al bien, tenemos la *malicia (vulnus malitiae)*; en cuanto el apetito irascible queda privado de su orden a lo arduo y difícil, adquiere la *debilidad (vulnus infirmitatis)*, y en cuanto el apetito concupiscible pierde su orden a lo deleitable moderado por la razón, adquirimos la herida de la *concupiscencia* desordenada *(vulnus concupiscentiae)*. Y así estas cuatro heridas son las infligidas por el pecado original a toda la humana naturaleza.

Pero como la inclinación al bien de la virtud disminuye en cada uno por el pecado actual, estas heridas son también consecuencia de los otros pecados; en cuanto que por el pecado la razón se ofusca principalmente en las cosas a realizar, la voluntad se endurece para el bien, aumenta la dificultad para el bien obrar y se enardece la concupiscencia» [2].

No se trata, pues, de heridas mortales o de *corrupción sustancial* de la naturaleza, como enseñaron los principales jefes del protestantismo y otros herejes, cuya doctrina fue condenada por la Iglesia [3], sino de una sensible disminución de la inclinación natural al bien que la naturaleza humana tenía en el estado de justicia original y aumento considerable de los obstáculos para la virtud.

De ahí la necesidad de una honda purificación de las potencias del alma y de las facultades sensitivas, que es donde arraigan los malos hábitos e inclinaciones viciosas. Hay que despojarse enteramente de todos esos resabios del pecado, que impiden o dificultan, en mayor o menos grado, la perfecta unión

y confiese sinceramente, experimenta gran dificultad en la práctica de la virtud de la *sobriedad* —contraria a la embriaguez—a pesar de haber recibido, juntamente con la gracia, el hábito infuso correspondiente. Sólo a costa de grandes esfuerzos y renuncias, practicando, a pesar de todas las dificultades, la virtud de la sobriedad, acabará por extinguirse el hábito de la embriaguez, y el acto virtuoso se producirá ya con facilidad y sin esfuerzo.

[2] I-II,85,3.

[3] Cf. D 771 772 776 788 789 793 797 815 1643, etc.

con Dios, en la que consiste la santidad. En este proceso de purificación Dios se reserva la mejor parte (purificaciones pasivas); pero el hombre, con la ayuda de la gracia, ha de hacer un esfuerzo para cooperar, en cuanto esté de su parte, a la acción divina y llegar hasta donde materialmente le sea posible (purificaciones activas).

Con esto queda ya indicado el camino que vamos a recorrer en estos dos últimos capítulos de este primer aspecto—el negativo—de nuestra santificación. En el presente estudiaremos la *purificación activa* de las potencias, o sea, lo que el hombre puede y debe hacer, con ayuda de la divina gracia, para purificarse de sus imperfecciones. Y en el próximo capítulo examinaremos la parte de Dios en este proceso purificador, o sea, el conjunto terriblemente doloroso de las *purificaciones pasivas*.

ARTICULO 2

Purificación activa de los sentidos

Empecemos por la parte menos noble de nuestro ser: los sentidos externos e internos.

234. **Nociones previas.**—Recordemos, ante todo, algunas sencillas nociones de psicología racional que conviene tener presentes para nuestro objeto.

a) Sentidos externos.—Son aquellos cuyos órganos, colocados en diferentes partes externas del cuerpo, perciben directamente las propiedades materiales de las cosas exteriores.

Sea lo que fuere de la posibilidad metafísica de nuevos sentidos corporales distintos de los que actualmente poseemos—cuestión muy discutida entre los filósofos—, es cierto que actualmente contamos con cinco sentidos externos, ni más ni menos: vista, oído, olfato, gusto y tacto [4]. *Por razón de su nobleza*, el primero de todos ellos es la *vista*, por su mayor espiritualidad y lejanía de los objetos materiales que contempla; luego vienen, en escala descendente, el oído, olfato, gusto y tacto. *Por razón de su certeza*, los principales son la vista y el tacto: nada nos parece tan cierto como lo que hemos visto o tocado, aunque caben ilusiones (ópticas sobre todo). *Por razón de su necesidad*, para la vida *física* los principales son el tacto y el gusto (por eso no faltan ni siquiera en los animales imperfectos, que carecen de los demás); para la vida *intelectual* y *social*, los principales son la vista y el oído, pues nada aísla tanto del trato con los hombres como la ceguera y sordera.

La sensación se verifica por la percepción inmediata en el sentido correspondiente de las cualidades externas de los cuerpos proporcionados a ese sentido (v.gr., el color para la vista, el olor para el olfato, etc.). Esta sensación no se realiza en el cerebro, sino en el órgano correspondiente (en los ojos, oídos, etc.); y no es algo meramente subjetivo, sino muy real y objetivo, como lo demuestra la experiencia, la propia conciencia irresistible y los procedimientos científicos de la moderna psicología experimental.

b) Sentidos internos.—Son aquellos cuyos órganos no aparecen al exterior del cuerpo y en los que se recogen, conservan, estiman y evocan

[4] Cf. I,78,3.

las sensaciones ya pasadas. Difieren, pues, de los sentidos externos tanto por el órgano donde residen como por sus objetos propios.

Los sentidos internos son cuatro, realmente distintos entre sí: el *sentido común*, la *fantasía* o imaginación, la *facultad estimativa* y la *memoria sensitiva* [5]. Residen todos en el cerebro, aunque no está bien determinada todavía su localización exacta en él.

El *sentido común* es la facultad que percibe como nuestros y junta o reúne en uno solo todos los fenómenos ya experimentados sensiblemente en los órganos de los sentidos externos. Por ejemplo: al pulsar un timbre, el *oído* se limita a oír el sonido; la *vista*, a contemplar el color y forma del mismo, y el *tacto*, a sentir la mayor o menor resistencia que ofrece al ser pulsado. El *sentido común* reúne todas esas sensaciones tan dispares y las aplica a un solo objeto: el timbre que está sonando a causa de la presión de mi mano. Es, pues, como «la raíz común» de los sentidos externos, en frase gráfica de Santo Tomás [6].

La *fantasía* o *imaginación* es aquella facultad que conserva, reproduce y compone o divide las imágenes aprehendidas por los sentidos externos. Y así conserva la imagen de una catedral—que la memoria sensitiva reconocerá como *ya vista*—; la evoca o reproduce cuando le place; o combina elementos sensitivos dispares para crear una nueva entidad imaginativa; v.gr., una montaña de oro. Esta última función le ha valido a la fantasía su título de «facultad creadora», que puede desempeñar bajo el impulso del entendimiento o sin él. Los grandes artistas suelen tener muy vivo este poder creador de la imaginación. Cuando estas creaciones no son controladas por el entendimiento y la voluntad pueden llegar a resultados extravagantes, que le han valido a la imaginación su otro título—ya no tan honroso—de «loca de la casa».

La *facultad estimativa* es aquella por la cual aprehendemos las cosas sensibles en cuanto útiles o nocivas para nosotros. En virtud de su estimativa, conoce la oveja instintivamente que el lobo es enemigo suyo. En los animales se trata de un *instinto ciego*, puramente natural, que les presta, sin embargo, inapreciables servicios para la conservación de su vida. En el hombre, la estimativa recibe una influencia colativa del entendimiento, que la hace mucho más perfecta y penetrante que en los animales; por eso, en él recibe también los nombres de *cogitativa* o *ratio particularis* [7].

La *memoria sensitiva* es la facultad orgánica de reconocer lo pasado como pasado, o sea, como ya anteriormente percibido. Sus funciones son *conservar* el recuerdo de una cosa, *reproducirlo* o *evocarlo* (mediante una lenta y penosa *reminiscencia*, si es preciso) y *reconocer* esa cosa como pasada o ya vista. Se distingue de la imaginación en que esta última conserva y reproduce las imágenes, pero no las reconoce como *pasadas* (esto es propio de la memoria), y además porque la imaginación puede *crear*—como hemos dicho—, cosa que escapa en absoluto a la memoria, que se limita al recuerdo de cosas pasadas precisamente en cuanto tales.

c) Las nociones sobre el *apetito sensitivo* las daremos en su lugar correspondiente [8].

[5] Cf. I-78,4.
[6] I,78,4 ad 1 et 2.
[7] Cf. I,78,4; 81,3; 83,1.
[8] Cf. n.248.

A. Purificación activa de los sentidos externos

235. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* III,24-26: VALLGORNERA, *Mystica Theologia D. Thomae* q.2 d.2; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.2 a.1-5; TANQUEREY, *Teología ascética* n.77-79.

236. *a)* FINALIDAD DE ESTA PURIFICACIÓN.—La purificación activa de los sentidos tiene por objeto contener sus demasías y someterlos plenamente al control de la razón iluminada por la fe.

237. *b)* NECESIDAD DE LA MISMA.—El cuerpo humano bien disciplinado es un instrumento excelente para nuestra santificación. Pero en el estado actual de la naturaleza, caída de suyo, está mal inclinado y tiene una tendencia casi irresistible a todo cuanto pueda proporcionale algún placer a través de los sentidos. Si no se le sujeta se convierte en un potro indomable, cuyas exigencias, cada vez más apremiantes, constituyen un obstáculo absolutamente incompatible con la perfección espiritual del alma. San Pablo habla de la necesidad de mortificar el cuerpo para liberarse de su tiranía y asegurar la propia salvación: «castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado» (1 Cor 9,27). Y en otra parte nos dice que «los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias» (Gal 5,24).

San Juan de la Cruz insiste en la doctrina paulina y da una razón profunda relacionada directamente con la divina unión a la que se encamina el alma. He aquí sus palabras:

«... es necesario presuponer una verdad, y es que, como muchas veces habemos dicho, el sentido de la parte inferior del hombre, que es del que vamos tratando, no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es. De manera que ni el ojo le puede ver, ni cosa que se parezca a él; ni el oído puede oír su voz, ni sonido que se le parezca; ni el olfato puede oler olor tan suave, ni el gusto alcanza sabor tan subido y sabroso, ni el tacto puede sentir toque tan delicado y deleitable, ni cosa semejante; ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente, diciéndolo Isaías así: Que «ni el ojo le vio, ni oído le oyó, ni cayó en corazón de hombre» (Is 64,4; 1 Cor 2,9)» [9].

De manera que, aparte de los grandes inconvenientes que se seguirían de no tener bien mortificados los sentidos corporales (como veremos en seguida), es cosa clara que todo lo que esos sentidos pueden aportar al alma no es el mismo Dios «ni nada que se le parezca». De donde San Juan de la Cruz concluye con lógica inflexible que

«... parar la voluntad en gozarse del gusto causado de alguna de estas aprensiones sería vanidad por lo menos e impedir la fuerza de la voluntad

[9] *Subida* III,24,2.

que no se emplease en Dios, poniendo su gozo sólo en El. Lo cual no puede ella hacer enteramente si no es purgándose y obscureciéndose del gozo acerca de este género como de los demás» [10].

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no sacar consecuencias disparatadas y dar de bruces en un nihilismo y aniquilación de las potencias más negro que el de la filosofía india. No se trata, en realidad, de privar a los sentidos de sus objetos propios, cerrando los ojos para no ver y los oídos para no oír, etc., sino sólo evitar que pongan su gozo y su descanso *final* en el mero placer sensible que les causan esos objetos sin elevarse a Dios a través de ellos. Las criaturas son «meajas que cayeron de la mesa de Dios», dice hermosamente San Juan de la Cruz [11]. Y cuando en ellas se considera y contempla precisamente esa huella y vestigio que todas tienen de Dios, no solamente dejan de ser un obstáculo para la santificación del alma, sino que se convierten en poderosos auxiliares e instrumentos para la divina unión. El mal, el desorden, está en descansar en las criaturas como si fueran nuestro último fin, prescindiendo de su relación con Dios. Pero cuando nos servimos de su belleza o del placer que nos causan para remontarnos mejor a Dios a través de ellas, podemos y debemos utilizarlas como excelentes ayudas para nuestra propia santificación. He aquí cómo explica esta doctrina el propio San Juan de la Cruz, a quien se ha acusado injustamente de ser el aniquilador implacable de las potencias y sentidos:

«Dije con advertencia que, si parase (la voluntad) el gozo en algo de lo dicho, sería vanidad, porque cuando no para en eso, sino que, luego que siente la voluntad el gusto de lo que oye, ve y trata, se levanta a gozar en Dios y le es motivo y fuerza para eso, muy bueno es. Y entonces no sólo no se han de evitar las tales mociones cuando causan esta devoción y oración, mas se pueden aprovechar de ellas, y aun deben, para tan santo ejercicio. Porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles» [12].

Claro que los sentidos, en cuanto tales, no se fijan ni descansan más que en el placer sensible que experimentan, sin ulterior consideración a cosas superiores que se les escapan por completo. Por eso, el alma ha de estar vigilante y alerta para rectificar continuamente la intención y elevar a Dios el placer que experimentan los sentidos. Lo advierte San Juan de la Cruz a renglón seguido del texto que acabamos de citar, dando a continuación un excelente aviso práctico para discernir cuándo esos placeres sensibles son convenientes o no. He aquí sus palabras:

[10] *Subida* III,24,3.
[11] Ibid., I,6,3.
[12] Ibid., III,24,4.

«Pero ha de haber mucho recato en esto, mirando los efectos que de ahí sacan; porque muchas veces muchos espirituales usan de las dichas recreaciones de sentidos con pretexto de oración y de darse a Dios, y es de manera que más se puede llamar recreación que oración y darse gusto a sí mismos más que a Dios. Y aunque la intención que tienen es para Dios, el efecto que sacan es para la recreación sensitiva, en que sacan más flaqueza de imperfección que avivar la voluntad y entregarla a Dios.

Por lo cual quiero poner aquí un documento con que se vea cuándo los dichos sabores de los sentidos hacen provecho y cuándo no. Y es que todas las veces que oyendo músicas u otras cosas, y viendo cosas agradables, y oliendo suaves olores o gustando algunos sabores y delicados toques, luego al primer movimiento se pone la noticia y afición de la voluntad en Dios, dándole más gusto aquella noticia que el motivo sensual que se le causa, y no gusta del tal motivo sino por eso, es señal que saca provecho de lo dicho y que le ayuda lo tal sensitivo al espíritu. Y en esta manera se puede usar, porque entonces sirven los sensibles para el fin que Dios los crió y dio, que es para ser por ellos más amado y conocido...

Pero el que no sintiere esta libertad de espíritu en las dichas cosas y gustos sensibles, sino que su voluntad se detiene en estos gustos y se ceba en ellos, daño le hacen y debe apartarse de usarlos. Porque, aunque con la razón se quiera ayudar de ellos para ir a Dios, todavía, por cuanto el apetito gusta de ello según lo sensual y conforme al gusto siempre es el efecto, más cierto es hacerle estorbo que ayuda y más daño que provecho. Y cuando viere que reina en sí el apetito de las tales recreaciones, debe mortificarle; porque cuanto más fuerte fuere, tiene más de imperfección y flaqueza» [13].

Esta magnífica doctrina de San Juan de la Cruz apenas necesita explicación o comentario. No se trata de aniquilar los sentidos, sino de elevarlos a Dios a través de las criaturas. Lo que hay que evitar a todo trance, so pena de comprometer y hacer imposible la santificación del alma, es el descanso final en las criaturas, buscando en ellas únicamente el placer que puedan proporcionarnos. Hay que pasar a través de ellas, utilizándolas para remontarnos a Dios, suprema Belleza y sumo Bien, del que las criaturas han recibido esa partecita que tienen de belleza y de bondad.

Vamos a recorrer ahora los sentidos corporales uno a uno para señalar lo que en ellos hay que rectificar, elevándolo y orientándolo hacia Dios.

238. 1. **La vista.**—Es el más noble de los sentidos corporales, pero también el más peligroso por la enorme seducción que sobre el alma ejercen sus representaciones. Examinemos las diferentes clases de miradas y la conducta práctica del alma en cada una de ellas.

a) MIRADAS GRAVEMENTE PECAMINOSAS.—Toda mirada voluntaria a una persona u objeto gravemente provocativo, sobre todo si va acompañada de un mal deseo, es pecado grave. Lo dice expresamente el Evangelio: «Pero yo os digo que todo el que mire a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28).

[13] Ibid., n.4,5 y 6.

No es menester advertir que hay que evitar a todo trance esta clase de miradas. Sin este primer paso, no solamente la perfección, sino la misma salvación eterna corre grave peligro.

b) MIRADAS PELIGROSAS.—Cuando *sin mal deseo*, pero también sin causa ni razón suficiente, se fija la mirada en una persona, fotografía, escaparate, espectáculo, etc., que puede inducir a pecado, se comete una imprudencia extremadamente peligrosa. La mayoría de las veces en castigo de esa imprudencia quedará privada el alma de la oportuna *gracia eficaz* para resistir la tentación y sucumbirá miserablemente. En la Sagrada Escritura hay varios ejemplos de semejantes caídas (recuérdense los casos de David, Salomón, Sansón, etc.); y la experiencia diaria confirma plenamente los oráculos bíblicos: «Por la hermosura de la mujer muchos se extraviaron, y con eso se enciende como fuego la pasión» (Eccli 9,9). Detrás de la mirada puede venir el alboroto de la imaginación, el deseo irresistible, la caída vergonzosa. Sin el control y freno de los ojos es muy difícil mantenerse en el camino de la virtud y aun en el simple estado de gracia. Job debía de saberlo muy bien cuando «hizo pacto con sus ojos de no mirar a una mujer» (Iob 31,1).

El alma que aspire seriamente a santificarse huirá como de la peste de toda ocasión peligrosa. Y por sensible y doloroso que le resulte renunciará sin vacilar a espectáculos, revistas, playas, amistades o trato con personas frívolas y mundanas que puedan serle ocasión de pecado. Por la calle, sobre todo en las ciudades populosas modernas, extremará la modestia de sus ojos para no tropezar con la procacidad de los escaparates, la inmodestia descarada en el vestir, la licencia desenfrenada de costumbres. Y sin llegar a extremos ridículos o situaciones violentas (como sería, v.gr., andar contando los adoquines o dejar de saludar a una persona conocida), andará vigilante y alerta para no dejarse sorprender.

c) MIRADAS CURIOSAS.—Son aquellas que, sin recaer sobre un objeto malo ni siquiera peligroso de suyo, no tienen otra finalidad que la de simple recreo de la vista. Tales son, por ejemplo, la visita a los monumentos artísticos de una ciudad, los viajes de puro turismo y otras semejantes.

De suyo, estas cosas no son reprensibles y hasta pueden ayudarnos—rectificando la intención—a elevarnos a Dios. La contemplación de un bello paisaje, de una cadena de montañas, de la inmensidad del mar, de las creaciones geniales del arte, pueden elevar nuestro espíritu hacia el Artista supremo y el Creador de tales maravillas. Pero cuando el alma se entrega a estas cosas con excesivo apasionamiento o demasiada frecuencia, representan un obstáculo serio para la vida de recogimiento y de oración. Es difícil que un turista profesional llegue jamás a santificarse.

> «Dadme una persona que se vaya recreando en todos los objetos que se le ponen delante; ésta ciertamente no puede tener recogimiento en la oración, porque se están paseando por su mente las especies de las cosas mundanas que ha estado mirando entre día. Estando ante Dios con el cuerpo, se va con el corazón ya a esta parte, ya a la otra. Pero demos el caso de que Dios, contra todo su mérito, le comunique algún sentimiento devoto; éste no puede tener permanencia en su corazón, porque, volviendo después de la oración a su costumbre de mirar libremente, se desvanece todo afecto santo; siendo el espíritu del Señor a manera de ciertos licores espirituosos, que, no teniendo bien cerrados los vasos en que se contienen, luego se evaporan, y así se queda el mísero como antes, y quizá peor, con el alma disipada. Fuera de que viviendo este infeliz así distraído habitualmente, ¿cómo es posible que pueda atender entre día al ejercicio de la mor-

tificación, de la caridad, de la humildad, de la penitencia y de las otras virtudes cristianas, cuando no tiene dentro de sí ni pensamientos, ni afectos que le inciten a ellas, y, por consiguiente, que pueda hacer vida religiosa, si se halla en los claustros, o vida espiritual, si vive en el siglo?» [14].

Se impone, pues, la mortificación del sentido de la vista aun en cosas lícitas o no peligrosas de suyo. En esto como en todo hay que proceder con serenidad y equilibrio, procediendo gradualmente y sin llegar jamás a extremos extravagantes o ridículos. Algunos episodios que se leen en las vidas de los santos son más de admirar que de imitar. Sin llegar a estos extremos, que Dios no pide a todos, es cierto que la mortificación y guarda de los ojos es un punto importantísimo, no sólo en su aspecto negativo de preservarnos de grandísimos peligros, sino también en el positivo de fomentar intensamente el recogimiento y la vida de oración, absolutamente indispensables para alcanzar la santidad [15].

239. 2. **El oído y la lengua.**—Reunimos en una ambas cosas porque en la práctica van íntimamente asociadas, proporcionando la lengua el pasto principal a nuestros oídos.

Menos noble y excelente que el de la vista, pero de amplitud más vasta y universal, es el sentido del oído. Por él nos entra la fe: *fides ex auditu* (Rom 10,17), y por el oído, asociado a la palabra humana, adquirimos más noticias que por cualquier otro sentido. Importa mucho, pues, someterle enteramente al control de la razón iluminada por la fe. «Si alguno no peca de palabra, es varón perfecto», dice el apóstol Santiago (3,2).

Veamos las escalas progresivas de la purificación del oído y de la palabra:

a) Conversaciones malas.—La simple permanencia del alma en estado de gracia exige evitar cuidadosamente toda clase de conversaciones pecaminosas. Cuando se dicen o escuchan voluntariamente y con agrado cosas que ofenden *gravemente* a la pureza, la caridad, la justicia, o cualquier otra virtud cristiana, se comete un pecado mortal, que muchas veces—como en el caso de la calumnia—obliga a restitución. Imposible es que un alma que se entrega a estos vergonzosos pasatiempos alcance jamás la perfección. En gran peligro se pone de comprometer incluso su misma salvación eterna. La mentira, la jactancia, las discusiones inútiles, la murmuración, la calumnia, la burla, la violación de los secretos, las conversaciones obscenas o demasiado libres, el lenguaje grosero, la lengua mordaz, viperina, envidiosa, temeraria, etc., han de quedar definitivamente desterradas de toda alma que aspire de verdad a santificarse. Sin esto no lo conseguirá jamás [16].

b) Conversaciones frívolas.—Son las que, sin constituir pecado grave por su objeto o intención, no están justificadas ni por la necesidad ni por la

[14] Scaramelli, *Directorio ascético* t.2 tr.1 a.3 c.2 n.134.

[15] He aquí, según San Juan de la Cruz, los daños que se le pueden seguir al alma de no mortificar el sentido de la vista: «Del gozo de las cosas *visibles*, no negándole para ir a Dios, se le puede seguir derechamente vanidad de ánimo y distracción de la mente, codicia desordenada, deshonestidad, descompostura interior y exterior, impureza de pensamientos y envidia» (*Subida* III,25,2).

[16] Puede leerse con gran provecho sobre este asunto la excelente obrita de Lejeune *La lengua: sus pecados y excesos* (Barcelona 1927).

utilidad propia o ajena. Entre ellas se cuenta todo el capítulo de las *palabras ociosas*, de las que dice Nuestro Señor que tendremos que dar cuenta el día del juicio (Mt 12,36).

Las palabras ociosas y conversaciones frívolas constituyen indudablemente un verdadero pecado venial. San Basilio lo explica con mucha precisión y claridad:

> «Al hablar sin utilidad propia ni del prójimo se desvía la palabra del objeto que Dios, en el plan de su providencia, le tiene asignado. En vez de hacer de ella un instrumento para el bien, se le hace servir para cosas fútiles. Se habla para no decir nada, y *por esto mismo es el acto reprensible*»[17].

Esta doctrina tiene particular aplicación al *visiteo*, a que se sienten tan inclinadas ciertas personas pertenecientes, sobre todo, al sexo devoto. Son innumerables los inconvenientes que se siguen de sus continuas e interminables visitas, aparte de la pérdida de tiempo y de la falta de recogimiento, que las incapacita para la verdadera virtud. Hemos de ver en esto la causa principal de la rutina y mediocridad de tantas personas devotas que, confesando con frecuencia, comulgando diariamente y practicando un sinnúmero de ejercicios de piedad—demasiados acaso—, nunca dan un paso serio en el camino de la propia santificación.

> «Os confieso—escribe a este propósito el P. Lejeune[18]—que me quedo asombrado cuando me hablan de una visita de pura cortesía que ha durado una hora y alguna vez más aún. ¿Qué se puede hablar de útil o interesante en toda una hora? Una de dos: o la conversación se alimenta de críticas malévolas o degenera en una charla tan insulsa como enojosa».

Las almas que se aburren estando a solas; que necesitan la compañía de los demás para dar rienda suelta a su incontinencia verbal, que no saben ni quieren reprimir; que abruman a sus desgraciadas víctimas con charlas tan insulsas como inacabables; que están al tanto de todo, lo saben todo, lo comentan y critican todo, etc., ya pueden despedirse de la perfección cristiana. Ni llegarán a ella ni dejarán llegar a los demás[19]. El director espiritual ha de ser muy duro con estas almas. Como no se trata de faltas de pura fragilidad, sino de ligereza y frivolidad perfectamente voluntarias, después de unas cuantas recaídas—pocas: cinco o seis—, niéguese terminantemente a continuar una dirección que sería, por otra parte, completamente inútil.

c) CONVERSACIONES ÚTILES.—Todo lo que, siendo en sí mismo perfectamente honesto y sin perjuicio para nadie, pueda contribuir al provecho espiritual o material del prójimo o de nosotros mismos es lícito, conveniente y aconsejable. Este principio puede tener aplicaciones variadísimas y resolver infinidad de casos. En el recreo, sobre todo, habrá que tenerlo muy en cuenta. Alegrar al prójimo con un chiste de buen gusto puede ser un excelente acto de caridad si se ha sabido rectificar a tiempo la intención. En cambio, jamás nos permitiremos—ni siquiera bajo el pretexto de aliviar a un ofendido—criticar al prójimo, lanzar un chiste mortificante para alguien, insinuar una sospecha malévola, alimentar una envidia o fomentar un rencor. Entre

[17] Citado por LEJEUNE, o.c., p.27.
[18] O.c., p.30-31.
[19] He aquí los inconvenientes que se siguen de no mortificar el sentido del oído, según SAN JUAN DE LA CRUZ: «Del gozo en *oír* cosas inútiles derechamente nace distracción de la imaginación, parlería, envidia, juicios inciertos y variedad de pensamientos, y de éstos otros muchos y perniciosos daños» (*Subida* III,25,3).

personas consagradas al estudio es un medio excelente para evitar conversaciones inconvenientes suscitar una conversación científica en torno a un problema controvertido, que excitará el interés y atención de todos; pero evítense con cuidado las discusiones apasionadas o las frases despectivas para los que profesen la opinión contraria.

d) CONVERSACIONES SANTAS.—Son las que tienen por finalidad inmediata el aprovechamiento espiritual propio y ajeno. Nada hay que conforte tanto a un alma y la empuje hacia la virtud como una santa conversación con personas animadas de un sincero deseo de santificarse. La inteligencia se ilumina, se caldea el corazón y la voluntad toma sin esfuerzo santas y enérgicas resoluciones. Es incalculable el bien que se puede hacer con una palabra discreta y un consejo oportuno a un alma agitada por la tentación o abatida por el desaliento. Con suavidad y discreción, sin hacerse pesada con una insistencia demasiado machacona, en plan de discípulo más que de maestro, el alma que aspire a la perfección procurará fomentar estas santas conversaciones, que tantos bienes traen a las almas y tanto regocijan el corazón de Dios.

MORTIFICACIÓN DEL OÍDO Y LA LENGUA.—No basta abstenerse de conversaciones inconvenientes, ni siquiera fomentar de vez en cuando santas y provechosas pláticas espirituales. Es preciso practicar también la mortificación positiva del sentido del oído y del prurito de hablar. Los principales modos son los siguientes:

1.º Abstenerse a veces de oír alguna melodía grata al oído, un concierto radiofónico, una conversación agradable, etc., privándose de aquel gusto honesto por amor de Dios. Procédase en esto, como en todo, por grados sucesivos, no exigiendo en cada caso al alma más de lo que pueda dar de sí con sus fuerzas actuales. Ciertas recreaciones inocentes pueden y deben permitirse a almas todavía imperfectas, que acaso serían inconvenientes a otras más adelantadas en la virtud. «En todo es menester discreción», decía Santa Teresa de Jesús.

2.º Guardando silencio riguroso algunos ratos al día, tratándose de personas seglares, y siempre que la Regla lo prescriba, si se trata de religiosos. Sin el espíritu de recogimiento y de silencio es imposible la vida interior y el aprovechamiento del alma en la virtud.

3.º Renunciar a noticias o curiosidades innecesarias cuando buenamente y sin llamar la atención puedan evitarse. Y si no, procurar olvidarse prontamente de ello, permaneciendo en paz y sosiego a solas con Dios.

4.º Tenga muy presentes los siguientes avisos de San Juan de la Cruz [20]:

«Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma».

«Hable poco y en cosas que no es preguntado no se meta».

[20] Números 307 a 321 en la ed. de Segovia 1929.

«No se queje de nadie, no pregunte cosa alguna, y si fuere necesario preguntar, sea con pocas palabras».

«No contradiga. En ninguna manera hable palabras que no vayan limpias».

«Lo que hable, sea de manera que nadie sea ofendido; y que sea en cosas que no le pueda pesar que lo sepan todos».

«Traiga sosiego espiritual en advertencia amorosa de Dios; y cuando sea necesario hablar, sea con el mismo sosiego y paz».

«Calle lo que Dios le diere. Y acuérdese de aquel dicho de la Escritura: Mi secreto para mí».

«Consideren cómo han de ser enemigos de sí mismos, y caminen por el santo rigor de la perfección, y entiendan que cada palabra que hablaren sin orden de la obediencia se la pone Dios en cuenta».

«Tratar con las gentes más de lo que puramente es necesario y la razón pide, a ninguno, por santo que fuese, le fue bien».

«Es imposible ir aprovechando si no es haciendo y padeciendo, todo envuelto en silencio».

«Para aprovechar en las virtudes, lo que importa es callar y obrar; porque el hablar distrae y el callar y obrar recoge».

«Luego que la persona sabe lo que le han dicho para su aprovechamiento, ya no es menester andar pidiendo que le digan más ni hablar más, sino obrarlo de veras con silencio y cuidado, en humildad y caridad y desprecio de sí».

«Sobre todas las cosas es necesario y conveniente servir a Dios en silencio, así de apetitos como de lengua, porque sólo percibas hablas de amor».

«Esto he entendido: que el alma que presto advierte en hablar y tratar, poco advertida está en Dios. Porque cuando lo está, luego con fuerza le tiran de adentro a callar y huir de cualquier conversación».

«Más quiere Dios que el alma se goce con El que con criatura alguna, por más aventajada que sea y por más al caso que le haga».

Duras son estas doctrinas, pero bien vale la pena practicarlas a trueque de alcanzar la santidad. Por no tener ánimo para ello se quedan tantas almas a mitad de su camino, prendidas en los lazos que las atan a la tierra. La santidad supone una determinación enérgica e inquebrantable de morir por completo a sí mismo y al mundo a costa de lo que sea. Y como almas de este temple escasean tanto, por eso han sido y serán siempre tan pocos los verdaderos santos.

240. 3. **El olfato.**—Es el sentido menos peligroso y el que menos guerra nos hace en orden a nuestra santificación. Con todo, conviene mortificarse y tenerle perfectamente a raya en dos extremos principales: *a)* en la tolerancia de los malos olores cuando la caridad o la conveniencia lo exijan (v.gr., al visitar a los pobres en sus tugurios o buhardillas malolientes, a los enfermos en los hospitales, a los presos en las cárceles, etc.) sin manifestar al exterior la menor repugnancia y sin proferir jamás una queja; y *b)* renunciando al uso de perfumes en la propia persona, o habitación, o cartas, que, si bien no constituyen de suyo verdadero pecado, arguyen siempre sensualidad, son índice de un espíritu afeminado y mun-

dano y pueden muchas veces convertirse en incentivos de tentación. Sobre todo, las personas consagradas a Dios (sacerdotes y religiosos) han de tener como norma invariable no usar jamás de perfumes. En cuanto al perfume de las flores, es de suyo más espiritual que el de los productos artificiales, y podría utilizarse si elevara nuestro espíritu a Dios, autor de tales delicadezas y maravillas; pero cuidando mucho de rectificar la intención y no permitiendo al sentido que se debe en su propio gusto sin referencia alguna a Dios. Santos hubo que por mortificar su olfato no querían oler nunca el suave perfume de las flores [21].

241. 4. **El gusto.**—El sentido del gusto puede constituir un obstáculo para la perfección por su ansia inmoderada de comer y de beber, que es preciso refrenar. La inmortificación de este sentido se llama *gula*, de la que vamos a hablar con la debida extensión.

NATURALEZA DE LA GULA.—Según el Doctor Angélico, la gula es «el apetito desordenado de comer y beber» [22]. Es uno de los vicios generales contra la virtud de la templanza.

Dios puso en los alimentos materiales un placer que tiene por finalidad garantizar la función nutritiva en orden a la conservación del individuo. De suyo, pues, sentir ese placer no supone ninguna imperfección, y no sentirlo sería una deformidad fisiológica. Pero, después de la caída original, el apetito concupiscible—como ya dijimos—se substrajo al control de la razón, y tiende de suyo a salirse de los límites de lo razonable. Entonces es cuando se convierte en pecado, porque la naturaleza del hombre es racional, y lo que va contra la razón es malo para la naturaleza humana y es contrario a la voluntad de Dios.

Moderar el sentido del gusto ofrece una especial dificultad, ya que no podemos prescindir enteramente de él. Por una parte, es obligatorio alimentarse para conservar la vida, y por otra, es preciso mantenerse dentro de los límites de la razón, sin permitir al natural deleite que nos proporcionan los manjares desmandarse en lo más mínimo. San Agustín expresa muy bien en una página de sus admirables *Confesiones* esta lucha entre la razón y el deleite sensible:

[21] SAN JUAN DE LA CRUZ expresa así los inconvenientes que se siguen de no mortificar el sentido del olfato: «De gozarse en los *olores* suaves le nace el asco de los pobres, que es contra la doctrina de Cristo; enemistad a la servidumbre, poco rendimiento de corazón en las cosas humildes e insensibilidad espiritual, por lo menos según la proporción de su apetito» (*Subida* III,25,4).

[22] II-II,148,1.

«Vos me habéis enseñado que me acerque a tomar los alimentos cual si fueran medicamentos. Pero mientras paso de la molestia de la necesidad a la quietud de la suficiencia, en el paso mismo me acecha el lazo de la concupiscencia; porque el paso mismo es deleite, y no hay otro para pasar a la suficiencia, adonde la necesidad me fuerza a pasar. Y siendo la salud la causa de comer y beber, júntasele como criado el peligroso deleite, y las más veces se empeña en ir delante, para que yo haga por causa de él lo que digo que hago, o quiero hacer, por causa de la salud.

Y no tienen ambos igual medida; pues lo que basta para la salud es poco para el deleite; y muchas veces es incierto si todavía el necesario cuidado del cuerpo demanda refuerzo o el deleitoso engaño del apetito reclama servicio. Ante esta incertidumbre regocíjase el alma infeliz, y en ella prepara la defensa de su excusa, gozándose de no ver claro qué es lo que basta a conservar la salud para encubrir, con pretexto de la salud, el contrabando del deleite» [23].

De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás [24], se puede incurrir en el vicio de la gula:

1.ª Comiendo fuera de hora sin necesidad: *praepropere*.
2.ª Comiendo con demasiado ardor: *ardenter*.
3.ª Exigiendo manjares exquisitos: *laute*.
4.ª Preparados con excesivo refinamiento: *studiose*.
5.ª Comiendo excesivamente: *nimis*.

Si, además, se indujera a otros a hacer lo mismo, habría que añadir la circunstancia de *escándalo*.

MALICIA DE LA GULA.—Según el Doctor Angélico [25], la gula puede ser pecado mortal o venial. Es pecado *mortal* cuando se prefiere el deleite a Dios y a sus preceptos, o sea:

a) Cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia).
b) Cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud.
c) Cuando se pierde el uso de la razón (en la embriaguez perfecta, siempre; y por eso, si es consciente, es siempre pecado mortal).
d) Cuando supone un despilfarro grave de los bienes materiales.
e) Cuando se da con ella grave escándalo.

Será pecado *venial* cuando, sin llegar a ninguno de estos extremos, se traspasan los límites de lo discreto y razonable. Ordinariamente, el desorden en la comida o bebida no suele exceder los límites del pecado venial: pero la inmortificación del sentido del gusto constituye un gran obstáculo para la propia santificación.

CONSECUENCIAS FUNESTAS DE LA GULA.—Como *vicio capital* que es, la gula da origen a otros muchos vicios y pecados; porque el entendimiento, nublado y adormecido por la pesa-

[23] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l.10 c.31 n.44 (ed. A. Prensa, Madrid 1942).
[24] Cf. II-II,148,4.
[25] Cf. II-II,148,2.

dez del cerebro a causa del exceso en la comida o bebida, pierde el gobierno y abandona la dirección de nuestros actos.

Santo Tomás, citando a San Gregorio, señala las siguientes principales derivaciones o «hijas de la gula» [26]:

a) Torpeza o estupidez del entendimiento, por la razón indicada.

b) Desordenada alegría (sobre todo por la bebida), de la que se siguen grandes imprudencias e inconvenientes.

c) Locuacidad excesiva, en la que no faltará pecado, como dice la Escritura (Prov 10,19).

d) Chabacanería y ordinariez en las palabras y en los gestos, que proviene de la falta de razón o debilidad del entendimiento.

e) Lujuria e inmundicia, que es el efecto más frecuente y pernicioso del vicio de la gula.

Si a esto añadimos que el exceso en el comer y beber destroza el organismo, empobrece la afectividad, degrada los buenos sentimientos, destruye la paz de una familia, socava los cimientos de la sociedad (con la plaga del alcoholismo sobre todo) e incapacita para el ejercicio de toda clase de virtudes, habremos recogido los principales efectos desastrosos que lleva consigo este feo vicio, que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales [27].

Remedios principales.—Es difícil controlar perfectamente la desviación sensual del placer del gusto por la razón, ya indicada, de que no podemos prescindir enteramente de él. Pero sin duda ayudarán mucho los siguientes consejos llevados a la práctica con decisión y perseverancia:

1.° No comer ni beber nunca sin haber rectificado antes la intención, orientándola al cumplimiento de la voluntad de Dios en la satisfacción de nuestras necesidades corporales y previa bendición de la mesa. No omitir nunca la acción de gracias después de las comidas.

2.° Evitar con cuidado los defectos que hemos señalado más arriba, no adelantando caprichosamente la hora de la comida, o comiendo sólo *por* gusto—aunque se coma *con* gusto—, o demasiada cantidad, o con excesiva avidez, o manjares excesivamente exquisitos y delicados.

3.° No mantener jamás conversaciones sobre comidas y bebidas ni prolongar las sobremesas a base de paladear con sibaritismo nuevos postres y licores.

4.° Ensayar progresivamente, durante varios días, la disminución de la cantidad de comida—como aconsejan los higienistas—, hasta llegar al límite exacto que reclaman las verdaderas necesidades de nuestro organismo.

[26] Cf. II-II,148,6.

[27] «Del gozo en el *sabor* de los manjares, derechamente nace la gula y embriaguez, ira, discordia y falta de caridad con los prójimos y pobres, como tuvo con Lázaro aquel epulón, que comía cada día espléndidamente (Lc 16,19). De ahí nace el destemple corporal, las enfermedades; nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la lujuria. Críase derechamente gran torpeza en el espíritu y estrágase el apetito de las cosas espirituales, de manera que no pueda gustar de ellas, ni aun estar en ellas, ni tratar de ellas. Nace también de este gozo distracción de los demás sentidos y del corazón en descontento acerca de muchas cosas» (San Juan de la Cruz, *Subida* III,25,5).

La inmensa mayoría de los hombres comen el triple de lo que realmente necesitan. Son legión las enfermedades y trastornos que produce la excesiva sobrecarga de alimentos y poquísimas las que proceden de falta de alimentación.

5.º Evitar singularidades y distinciones en la calidad o cantidad de la comida, sobre todo viviendo en comunidad. Es muy fácil caer en ilusiones sobre este punto. Hay muchas personas «enfermas» cuya única enfermedad es la gula, el afán de singularizarse o el desequilibrio neurasténico. «Y creed, hijas, que, en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto. Hartas habrá que miren lo que es menester; descuidaos de vosotras, si no fuere necesidad conocida. Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada» [28].

Pero evítese con todo cuidado y delicadeza faltar a la caridad con burlas indiscretas o dejando de atender a los verdaderos enfermos. Estos últimos tienen una norma infalible para acertar: dejarse llevar en todo por la obediencia a los legítimos superiores. Es lícito y a veces obligatorio manifestar humildemente las propias flaquezas y achaques; pero permaneciendo del todo indiferentes a lo que dispongan los superiores, aunque nos vaya en ello la salud y la vida.

6.º Mortificarse positivamente en la comida, lo cual puede hacerse de muy diversos modos sin llamar la atención de nadie. Por de pronto, «de la comida, si está bien o mal guisada, no se queje, acordándose de la hiel y vinagre de Jesucristo» [29]. Renunciar a ciertas satisfacciones lícitas (v.gr., no añadir sal a la comida sosa); abstenerse disimuladamente de algún manjar exquisito o disminuir la ración del mismo; renunciar al vino y a los licores (en cuanto buenamente pueda excusarlo) o reducir su uso a la mínima expresión; apartar para los pobres—si puede cómodamente hacerse sin llamar la atención—el bocado más exquisito y entregárselo con amor, como si se tratara del mismo Cristo (Mt 25,35), y otras muchas cosas por el estilo. La generosidad en la propia renuncia y, sobre todo, el amor creciente de Dios inspirarán al alma mil procedimientos ingeniosos para mortificarse progresivamente, sin comprometer para nada la salud corporal y con gran ventaja para su aprovechamiento espiritual.

242. 5. **El tacto.**—Es el sentido más grosero y, en cierto modo, el más peligroso de todos por su mayor extensión—en todo el cuerpo humano—y por la vehemencia de alguna de sus manifestaciones. Se impone, pues, una severa mortificación del mismo para evitar las funestas consecuencias que se seguirían de lo contrario [30].

Remitimos al lector en todo lo referente a la lujuria—la

[28] SANTA TERESA, *Camino* 11,4.

[29] SANTA TERESA, *Avisos a sus monjas* n.39.

[30] He aquí las principales, según SAN JUAN DE LA CRUZ: «Del gozo acerca del *tacto* en cosas suaves, muchos más daños y más perniciosos nacen, y que más en breve trasvierten el sentido al espíritu y apagan su fuerza y vigor. De aquí nace el abominable vicio de las molicies e incentivos para ella, según la proporción del gozo de este género. Críase la lujuria, hace el ánimo afeminado y tímido y el sentido halagüeño y melifluo y dispuesto para pecar y hacer daño. Infunde vana alegría y gozo en el corazón, y cría soltura de lengua y libertad de ojos, y a los demás sentidos embelesa y embota según la cantidad de tal apetito. Empacha el juicio, sustentándole en insipiencia y necedad espiritual, y moralmente cría cobardía e inconstancia; y con tiniebla en el alma y flaqueza de corazón, hace temer aún donde no hay que temer. Cría este gozo espíritu de confusión algunas veces e insensibilidad acerca de la conciencia y del espíritu, por cuanto debilita mucho la razón y la pone de suerte que ni sepa tomar buen consejo ni darle, y queda incapaz para los bienes espirituales y morales, inútil como un vaso quebrado» (*Subida* III,25,6).

más brutal y peligrosa de las apetencias del sentido del tacto—a lo que ya dijimos al hablar de la lucha contra la propia carne [31]. Hay que tener en cuenta, sobre todo, lo referente a las penitencias o mortificaciones corporales, íntimamente relacionadas con la purificación del sentido del tacto. Aquí sólo diremos dos palabras sobre la manera de mortificarle directamente.

De dos modos principalmente se puede mortificar el tacto:

a) PRIVÁNDOLE DE LO QUE LE HALAGARÍA, como es la cama blanda, la silla cómoda, el contacto de las cosas blandas y suaves, y, sobre todo, el acariciar el propio cuerpo o el ajeno. Esto último hay que evitarlo a todo trance por los gravísimos peligros que lleva consigo, sobre todo tratándose de personas de distinto sexo, aunque sean de edad infantil.

b) PRACTICANDO LA MORTIFICACIÓN POSITIVA DEL MISMO a base de penitencias corporales, como el cilicio, la disciplina, el frío, el calor, el trabajo corporal, largos ratos de rodillas, etcétera, etc. Esta mortificación es necesaria a todos, principalmente a los principiantes, hasta que logren domar por completo sus pasiones sometiendo plenamente la carne al espíritu. Pero es un error pensar que sólo a ellos interesa. Aparte de su finalidad reparadora de los pasados excesos, tiene la mortificación corporal otras dos finalidades altísimas: la propia inmolación de sí mismo, a imitación de Jesucristo, y la contribución a la salud del Cuerpo místico mediante el apostolado fecundísimo del dolor. Estas dos finalidades afectan a los santos tanto o más que a las almas imperfectas. Nadie está excusado de practicar la mortificación corporal en una u otra forma. Con razón decía San Vicente de Paúl que «el que tiene en poca estima las mortificaciones corporales so pretexto de que las interiores son mucho más perfectas, muestra bien a las claras no ser mortificado ni interior ni exteriormente» [32].

Con todo, es menester obrar con prudencia y gradualmente, aumentando los ejercicios de penitencia a medida que las fuerzas del alma vayan creciendo y las invitaciones interiores de la gracia vayan siendo más y más apremiantes. Al principio, sobre todo, evítese la efusión de sangre mientras no aparezca con claridad la voluntad de Dios en contrario; no se disminuya excesivamente el sueño o la cantidad de comida, que podría perjudicar a la salud y dejar inhábil al alma para el cumplimiento de sus deberes y obligaciones, que son más importantes que las prácticas voluntarias de mortificación; y guárdese mucho el alma de convertir en fin lo que no pasa de ser un puro medio, creyendo que la santidad consiste en despedazarse cruelmente

[31] Cf. n.225-227.

[32] MEYNARD, *Vertus et doctrine spirituelle de S. Vincent de Paul* c.23 (10.ª ed. París, Tequi, p.362).

el cuerpo, como lo hicieron algunos santos. Hay en la vida de estos santos muchos hechos dignos de admiración, pero que sería imprudente y temerario tratar de reproducir. Ellos contaban con una particular inspiración y asistencia de Dios que no están a disposición de todos. Si el Espíritu Santo quiere llevar a un alma por el camino de penitencias extraordinarias, ya se lo inspirará fuertemente y le dará fuerzas proporcionadas para ello. Mientras tanto, la mayor parte de las almas deben practicar la mortificación corporal ordinaria, a base de mil cosas pequeñas practicadas con asiduidad y perseverancia. Este último punto es importantísimo. Es preferible practicar perseverantemente y sin descanso pequeñas mortificaciones cotidianas que entregarse a épocas de grandes penitencias alternadas con otras de relajación.

B. Purificación activa de los sentidos internos

243. San Juan de la Cruz, *Subida* II,12-22; III,1-15; Vallgornera, *Mystica Theologia divi Thomae* q.2 d.3; Meynard, *La vida espiritual* t.1 n.51-58; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,8; Naval, *Curso de ascética y mística* n.131 y 134 (213 y 216 en la 8.ª ed.); Mahieu, *Probatio charitatis* n.146.

Como ya vimos (n.234,b), los sentidos internos son cuatro: el *sentido común*, la *fantasía* o *imaginación*, la *facultad estimativa* y la *memoria sensitiva*.

244. 1. **El sentido común y la estimativa.**—Del *sentido común* y de la *facultad estimativa* nada especial hay que decir en orden a su purificación. El primero depende enteramente de los sentidos externos, cuyas impresiones recoge y unifica. De donde la mortificación de esos sentidos—de la que hemos hablado largamente—basta para preservarle de toda información peligrosa o inútil. Y en cuanto a la *facultad estimativa*, si la imaginación anda bien arreglada y el juicio intelectivo ejerce sin trabas su legítimo imperio, desaparecerán las apreciaciones falsas o ridículas de la estimativa.

Restan solamente la *imaginación* y la *memoria sensitiva*, de las que vamos a hablar inmediatamente.

245. 2. **La imaginación o fantasía.**—Vamos a hablar de su *importancia*, *necesidad de purificarla* y *medios* para conseguirlo *en orden a la perfección cristiana*.

1) Importancia.—La imaginación o fantasía es una facultad importantísima, dadas las relaciones íntimas entre el alma y cuerpo en el estado actual de la naturaleza humana. Toda idea adquirida por el mecanismo *natural* de nuestras facultades responde a una imagen previa que suministró la imaginación al entendimiento. Sin imágenes, el entendimiento no puede *naturalmente* conocer [33]. De ahí que sea tan útil el em-

[33] Subrayamos intencionadamente esa palabra porque Dios puede muy bien—y lo hace con frecuencia en los estados místicos—comunicar al alma, sobrenaturalmente, *especies inteligibles* sin intervención alguna de la imaginación.

pleo de imágenes sensibles para hacer comprender, a los rudos sobre todo, las ideas abstractas y principios especulativos, que sin esa ayuda sensible no acertarían a captar. Nuestro Señor Jesucristo se valió continuamente de la imaginación para poner al alcance del pueblo sencillo y fiel—a base de bellísimas parábolas y alegorías evangélicas—los grandes misterios del reino de Dios.

Tiene también la imaginación una influencia soberana sobre el apetito sensitivo, que se mueve con gran ímpetu hacia sus objetos propios cuando la imaginación se los reviste y colorea de encantos y atractivos especiales.

2) Necesidad de purificarla.—Precisamente por su gran importancia e influencia sobre todo el compuesto humano, la imaginación es una de las facultades que necesita más honda purificación. Puesta al servicio del bien, puede prestarnos servicios incalculables; pero nada hay que tanta guerra nos pueda dar en el camino de la santificación como una imaginación exaltada que haya sacudido el yugo y control de la razón iluminada por la fe. Profundamente afectada por el pecado original, obedece con dificultad al impulso de la razón y de la voluntad, que no ejercen sobre ella un imperio *despótico*, como sobre los sentidos externos, sino solamente *político*, que falla muchas veces.

Dos son los principales inconvenientes de una imaginación insuficientemente controlada:

a) Es causa de disipación.—Sin el recogimiento profundo es imposible la vida interior y de oración. Pero nada hay que tanto impida ese recogimiento como la inconstancia de la imaginación, que no acierta a parar un momento. Santa Teresa la comparó con gracia a «esas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas», y a una «tarabilla de molino» [34], que nunca deja de golpear mientras está en marcha el molino; y el P. Granada dice de ella que es «una potencia muy libre y muy cerrera, como una bestia salvaje, que se anda de otero en otero», y la compara a un «esclavo fugitivo que se nos va de casa sin licencia» [35]. En fin: es «la loca de la casa» y «es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo», como dice la misma Santa Teresa [36].

b) Es causa de tentaciones y pecados.—Con frecuencia se atribuyen al demonio una multitud de tentaciones que, en realidad, no proceden sino de la propia imaginación indómita. Las pasiones desordenadas se alimentan y crecen con la imaginación, que pinta con vivos colores el placer que el pecado producirá al apetito concupiscible, o aumenta las dificultades que el irascible tendrá que superar en el camino de la virtud, llenándole de tristeza y desconfianza, cuando no de desesperación. Con razón dice Kempis

[34] Cf. *Vida* 17,6; *Moradas cuartas* 1,13.
[35] *Guía de pecadores* l.2 c.15 § 7.
[36] *Vida* 17,5.

que lo que retrae a tantas almas del camino de la perfección es pura y simplemente el «horror a las dificultades» corregidas y aumentadas por la imaginación [37].

3) Medios para purificar la imaginación.—Los principales son los siguientes:

a) La guarda de los sentidos externos.—Es de importancia capital, ya que por los sentidos exteriores, principalmente por la vista, entran imágenes vanas o torpes, que la fantasía retiene, reproduce y combina de mil modos, soliviantando al apetito sensitivo y excitando la atención del entendimiento y el consentimiento de la voluntad. No hay, pues, mejor procedimiento para evitar todo esto que substraerle la materia a la imaginación mediante la guarda de los sentidos externos.

b) La cuidadosa selección de las lecturas.—Hay que evitar a toda costa no solamente las lecturas malas o francamente peligrosas, sino también las frívolas y vanas, que llenan de fantasmas inútiles la pobre imaginación. A este género pertenecen la mayor parte de las *novelas*—aun las calificadas benignamente por la censura moral—, cuya lectura es muy inconveniente para las personas que quieran llevar seriamente una vida de recogimiento y de oración. Además de trasladarnos a un mundo irreal, lleno de sueños enfermizos, las escenas más apasionantes de aquella ficción literaria aparecen como fantasmas importunos a la hora de la seriedad y de la reflexión. Alma aficionada a novelas es casi imposible que pueda santificarse.

c) Combatir la ociosidad.—La imaginación nunca está quieta. Si no la sujetamos proporcionándole una ocupación buena y provechosa, ella misma se buscará materia para desplegar su actividad. Y como está mal inclinada y siente natural propensión a todo lo que halaga los bajos apetitos, bien pronto nos pondrá en trance de peligrosa tentación. Ocúpesela siempre en algo útil, y habremos dado un gran paso para que nos deje en paz.

d) Ofrecerle objetos buenos.—No basta substraerle la materia nociva o no permitirle divagar ociosa para tener completamente dominada la imaginación. Es preciso proporcionarle materia santa y provechosa para conseguir no sólo que se aparte del mal, sino que se oriente y dirija positivamente al bien. A esto se orienta la llamada «composición de lugar» antes de comenzar la oración, que consiste, v.gr., en representarse con la mayor viveza posible la escena evangélica que vamos a meditar, ofreciéndole ese pábulo a la imaginación para que no perturbe la paz y sosiego del espíritu con representaciones importunas. La lectura de libros santos, en los que se describan con fuerza y colorido escenas edificantes, puede contribuir a formar, en este sentido positivo, la imaginación y ponerla al servicio del entendimiento y de la voluntad, como excelente auxiliar de estas potencias superiores.

e) Acostumbrarse a proceder siempre con atención a lo que se está haciendo.—El *age quod agis*—haz lo que haces—de los antiguos está cargado de profunda sabiduría. El hábito de atender a lo que estamos haciendo tiene la doble ventaja de multiplicar nuestras energías intelectuales y disciplinar la imaginación, impidiéndola divagar de unos objetos a otros. No conocemos nada más sintético y exacto sobre la atención que las admirables páginas que escribió Balmes en el capítulo segundo de su famosa obra *El criterio*. A ella remitimos al lector.

[37] «Unum est quod multos ab emendatione retrahit: horror difficultatis seu labor certaminis» (*De imitatione Christi* l.1 c.25).

f) NO CONCEDER DEMASIADA IMPORTANCIA A SUS DISTRACCIONES E IMPERTINENCIAS.—A veces, la única manera de combatir con eficacia ciertas imaginaciones exaltadas es despreciarlas y no tratar de combatirlas directamente para que no se exacerben más; es consejo de Santa Teresa [38]. Ocúpese la voluntad en amar a Dios aunque sea en medio de un cúmulo de distracciones y tenga paciencia con la imaginación hasta que Dios la transforme profundamente mediante las purificaciones pasivas. Mientras tanto, no haga caso de ella y evite lo que tenga que evitar y haga lo que tenga que hacer a pesar de las sugerencias en contrario de la pobre imaginación extraviada.

4) EN ORDEN A LA PERFECCIÓN CRISTIANA, San Juan de la Cruz habla largamente de cómo las aprehensiones imaginarias no pueden ser medio proporcionado para la unión con Dios —ya que Dios no cabe en una especie imaginaria—y del daño que hace al alma no saber desasirse de ellas aunque se le hayan representado por vía sobrenatural. Hay que leer y meditar despacio la magnífica doctrina del Místico Doctor [39].

246. 3. **La memoria.**—Vamos a tratar de la purificación de la memoria *en general*, exponiendo los principios, que pueden aplicarse indistintamente a la memoria *sensitiva* y a la *intelectiva*. Esta segunda, según el Doctor Angélico, no es facultad distinta de la inteligencia, sino tan sólo una función de la misma que tiene por objeto conservar o retener las especies inteligibles [40]. Hay un abismo entre la memoria *sensitiva*—que tiene por objeto únicamente lo sensible, particular y concreto—y la memoria *intelectiva* —que se alimenta de lo suprasensible, abstracto y universal—; pero el proceso de purificación es exactamente el mismo en ambas. Los medios y procedimientos de purificación afectan proporcionalmente a las dos.

1) IMPORTANCIA DE LA MEMORIA.—La memoria es una facultad importantísima. Con ligereza imperdonable suele considerársela como «el talento de los tontos»; pero en realidad presta, o puede prestar, inestimables servicios a la inteligencia, de la que es su más poderoso auxiliar. Sin ella, nuestro espíritu sería como una vasija agujereada, que siempre permanece vacía por mucha agua que se le eche. Para cierta clase de conocimientos—idiomas, historia, ciencias físicas y naturales, etc.—es absolutamente indispensable poseer una excelente memoria.

2) NECESIDAD DE PURIFICARLA.—Precisamente porque la memoria almacena en el espíritu toda clase de conocimientos,

[38] «El postrer remedio que he hallado, a cabo de haberme fatigado hartos años, es lo que dije en la oración de quietud, que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se le puede quitar; y, en fin, aquí por esclava queda» (*Vida* 17,7).

[39] Cf. *Subida* II,12 y 16 principalmente.

[40] I,79,7.—El reconocer las especies *en cuanto pasadas*, o sea, como ya anteriormente percibidas, no es propio de la memoria intelectiva, sino sólo de la sensitiva. Sin embargo, aún la memoria intelectiva tiene conciencia de lo pasado, no por razón de su objeto—que abstrae siempre del *hic et nunc*—, sino por parte de su acto intelectual, o sea, *secundum quod intelligit se prius intellexisse*, como dice Santo Tomás (I,79,6c et ad 2). Por lo demás, esta cuestión tiene poca importancia para nuestro objeto.

buenos y malos, es necesario someterla a un proceso enérgico de purificación. A lo largo de la vida se han ido produciendo en torno a nosotros una serie de hechos cuyo recuerdo en nada puede favorecer al alma en su afán de santificarse. Unas veces son los tristes episodios de nuestras propias culpas y pecados; otras, las escenas de ciertos espectáculos o hechos desedificantes que hayamos podido presenciar; otras, las mil informaciones inconvenientes que hemos recibido a través de las lecturas, fotografías, estatuas, etc., que dejaron nuestro espíritu profundamente perturbado; otras, en fin, los tristes acontecimientos de la vida individual, familiar o social: las desgracias, olvidos, ingratitudes, injurias, etc., etc., de que está llena la pobre vida humana.

Ninguno de estos recuerdos es conveniente o provechoso para el alma. Todos ellos tienden de suyo, en una forma o en otra, a arrebatarle el sosiego, la paz y la tranquilidad, que tan indispensables son para el recogimiento y la vida de oración.

Veamos, pues, cuál debe ser la conducta práctica del alma en orden a la purificación activa de la memoria.

3) Medios para purificarla.—He aquí los principales por orden jerárquico de inferior a superior dignidad:

a) Eliminar los recuerdos pecaminosos.—Es el primer paso, absolutamente indispensable para todos los que aspiren simplemente a la salvación eterna. El recuerdo de los pecados propios o ajenos, lo mismo que el de los espectáculos, revistas o escenas inmorales que haya podido contemplar, tiene una fuerza espantable para sugestionar al alma y hacerla caer nuevamente en el pecado, sobre todo si va asociado a una imaginación espléndida, que colorea con nuevas pinceladas los pasados acontecimientos. El alma ha de rechazar rápida y enérgicamente esta clase de recuerdos, bien persuadida de que la *simple aprobación o gozo voluntario* de aquellos pecados pasados es suficiente para constituirla nuevamente rea de ellos aun sin llegar a cometerlos materialmente otra vez.

b) Combatir los recuerdos inútiles.—Hay otras muchas cosas, que, sin ser pecaminosas en sí mismas, todavía su recuerdo es completamente inútil y, por lo tanto, perjudicial para el alma. Tales son, v.gr., los acontecimientos tristes de nuestra vida pasada, desgracias familiares, humillaciones, fracasos, etc., o los sucesos prósperos, que nos llenaron, acaso, de excesiva y destemplada alegría. El recuerdo de unos y otros perturba la paz y el sosiego del alma, sin ventaja para nadie. Porque ninguno de aquellos sucesos tristes podremos remediar con nuestra pena y ninguna de aquellas alegrías volverá a reproducir el fausto acontecimiento que la motivó. Mientras el alma esté ocupada en esas vanas tristezas o alegrías estará incapacitada para entregarse a la oración en paz y recogimiento de espíritu.

c) Olvidar por completo las injurias o desprecios recibidos.—Esto ya pertenece a la virtud y es absolutamente indispensable para el alma que quiera santificarse de veras. A pesar del perdón ofrecido o quizá generosamente otorgado en medida superior a la estrictamente obligatoria, el recuerdo de la pasada ofensa no puede menos de turbar por un momento

la paz de la conciencia y de presentarnos poco simpática la figura del culpable. Es preciso olvidar por completo el desagradable episodio y procurar incluso rodear de especiales atenciones al que voluntariamente nos lo causó. Santa Juana de Chantal llegó a ser madrina de bautizo de un hijo del que mató a su marido, acción que llenó de estupor al mismo San Francisco de Sales. Para atraerse definitivamente la simpatía de Santa Teresa había un procedimiento infalible: insultarla o despreciarla públicamente. Admiremos estos hechos maravillosos de los santos y procuremos imitarlos, al menos olvidando por completo y para siempre las ofensas recibidas, pensando que son mucho mayores las que nosotros hemos cometido contra Dios, y que exige de nosotros ese perdón omnímodo para otorgarnos el suyo sin tasa ni medida. El alma que alimente un rencor, por justificado que le parezca —jamás lo está ante Dios—, ya puede despedirse de la santidad; y si se trata de enemistad grave, manifestada sobre todo al exterior, expone a grave peligro la misma salvación eterna de su alma.

d) RECORDAR LOS BENEFICIOS RECIBIDOS DE DIOS Y NUESTRA INGRATITUD PARA CON ÉL.—Esto pertenece ya al encauce positivo de la memoria y ofrece vastísima materia para orientarla hacia Dios. ¿Qué duda cabe que el recuerdo de los inmensos beneficios que hemos recibido de Dios a todo lo largo de nuestra vida, de las infinitas veces que ha perdonado y olvidado nuestras culpas, de los peligros de que nos ha preservado, de las amorosas trazas de su providencia sobre nosotros y los seres que amamos, etc., etc., es excelente medio para excitar nuestra gratitud hacia El y el deseo de corresponderle con la delicadeza más exquisita? Si a esto añadimos el recuerdo de nuestra miseria y nuestra nada, de nuestras desobediencias y rebeldías, de nuestras continuas ingratitudes y resistencias a la gracia, nuestra alma se llenará de humildad y confusión y experimentará la necesidad de redoblar su vigilancia y sus esfuerzos para ser mejor en adelante.

e) RECORDAR LOS MOTIVOS DE LA ESPERANZA CRISTIANA.—Es, acaso, el procedimiento más eficaz para encauzar nuestra memoria hacia Dios, purificándola del contacto con las cosas terrenas. San Juan de la Cruz hace de la memoria el asiento de la esperanza cristiana; y aunque esto no sea exacto [41], es indudable que pueden encontrarse muchos puntos de contacto entre ambas en orden a la purificación de la memoria. El recuerdo de la eternidad bienaventurada—objeto central de la esperanza cristiana—es aptísimo para hacernos despreciar los vanos recuerdos de las cosas de la tierra y elevar nuestro espíritu hacia Dios. He aquí cómo expone esta doctrina un famoso autor contemporáneo:

> «El olvido de Dios hace que *nuestra memoria esté como sumergida en el tiempo,* del que no ve *la relación que tiene con la eternidad,* con los beneficios y las promesas de Dios. Esta falta inclina a nuestra memoria a contemplar las cosas *horizontalmente en la línea del tiempo* que va huyendo, y del cual sólo es real *el momento presente,* entre lo pasado, que ya ha desaparecido, y lo futuro, que todavía no ha llegado. El olvido de Dios nos impide ver que aún el momento presente se halla en la línea vertical que lo une al único instante de la inmoble eternidad y que hay una manera divina de vivir ese presente momento, para que por los méritos pertenezca a la eternidad. Mientras que el olvido de Dios no nos levanta de la *trivial y plana vista de las cosas* en la línea del tiempo que pasa, la *contemplación* de Dios es como la

[41] Véase la nota correspondiente al número 255, en la que un ilustre carmelita expone la razón fundamental por la que no puede admitirse esta doctrina y la razón que movió a San Juan de la Cruz para utilizarla a pesar de todo.

visión vertical de las cosas, que no duran, y del lazo que las une *con Dios, que no pasa jamás.* Vivir como sumergidos en el tiempo es olvidar su valor, es decir, su relación con la eternidad.

¿Cuál será la virtud capaz de sanar este grave defecto del olvido de Dios? San Juan de la Cruz responde: 'La memoria que olvida a Dios ha de ser curada por la *esperanza de la bienaventuranza eterna,* del mismo modo que la inteligencia tiene que serlo por el progreso en la fe, y la voluntad, por el aumento de la caridad'...

Somos viajeros, y olvidamos que estamos de viaje. Cuando vamos en un tren y vemos que algunos viajeros descienden en una estación, nos hace esto recordar que pronto tendremos que descender también; de la misma manera, en nuestro viaje a la eternidad, cuando alguien baja, es decir, cuando uno muere, nos hace recordar que también nosotros hemos de morir y que estamos en viaje a la eternidad» [42].

4) En orden a la perfección, la necesidad de purificar la memoria vaciándola de todas las formas terrenas que pueden perturbar nuestra unión con Dios obedece a la misma razón fundamental que para las demás potencias: ninguna forma creada, sensible o inteligible, puede servir de medio próximo y proporcionado para la divina unión. San Juan de la Cruz es inflexible en sacar las consecuencias de este principio con relación a la memoria, de la que exige el olvido de todas las aprehensiones recibidas por vía natural o sobrenatural, para guiarse únicamente por los motivos de la esperanza cristiana. Hay que leer cuidadosamente aquellas páginas tan divinamente inspiradas [43].

ARTICULO 3

Purificación activa de las pasiones

247. S.Th., I-II,22-48; Ribot, *La psychologie des sentiments;* Payot, *L'éducation de la volonté;* Janvier, *Carême,* 1905; H. D. Noble, *L'éducation des passions;* Frobes, *Psicología empírica y experimental;* F. T. D., *Psicología pedagógica.*

Examinada ya la purificación activa de los sentidos externos e internos, se impone ahora el estudio de la reforma y encauzamiento de esa otra gran facultad orgánica que es el *apetito sensitivo,* donde tienen su asiento las *pasiones.*

248. 1. **Nociones previas.**—Empecemos, como de costumbre, recordando unas breves nociones de psicología.

a) El apetito sensitivo es aquella facultad orgánica por la cual buscamos el bien *en cuanto material y aprehendido por los sentidos.* Se distingue genéricamente del apetito racional, o *voluntad,* que busca el bien en cuanto aprehendido por el en-

[42] Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,8. Los subrayados son del propio P. Garrigou.
[43] Cf. *Subida* III,1-15.

tendimiento [1]. El apetito sensitivo ignora toda razón de bien que no sea el puramente *sensual* o grato a los sentidos. De ahí la lucha entablada contra el apetito racional, que busca de suyo el bien racional o del espíritu: «Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen» (Gal 5,17).

El apetito sensitivo, llamado también *sensualidad* [2], es una fuerza genérica dividida en *dos potencias*, que son las dos especies del apetito sensitivo, a saber: el *apetito concupiscible* y el *irascible*. El primero tiene por objeto el *bien deleitable* y de fácil consecución; el segundo, el bien *arduo* y difícil de alcanzar. Y estas dos inclinaciones no pueden reducirse a un principio único o en especie átoma, sino que arguyen forzosamente dos potencias realmente distintas entre sí [3].

El entendimiento y la voluntad pueden influir e influyen de hecho sobre el apetito sensitivo; pero no de una manera *despótica* (como sobre las manos o los pies, que se mueven sin resistencia al imperio de la propia voluntad), sino solamente con un imperio *político*, como el de un jefe sobre un súbdito, que puede resistir al mandato de su superior [4].

Los diferentes movimientos del apetito sensitivo hacia el bien aprehendido por los sentidos dan origen a *las pasiones*. Regular y purificar el funcionamiento de éstas equivale, pues, a la regulación y purificación del apetito sensitivo.

b) Las pasiones.—Dos son las principales acepciones con que suele emplearse esta palabra. En su *sentido filosófico* son movimientos o energías que podemos emplear para el bien o para el mal. De suyo, en sí mismas, no son buenas ni malas: todo depende de la orientación que se les dé [5]. Puestas al servicio del bien, pueden prestarnos servicios incalculables, hasta el punto de poderse afirmar que es moralmente imposible que un alma pueda llegar a las grandes alturas de la santidad sin poseer una gran riqueza pasional orientada hacia Dios; pero, puestas al servicio del mal, se convierten en fuerza destructora, de eficacia verdaderamente espantosa.

En el *lenguaje popular*, y en el de una buena parte de los autores espirituales, la palabra *pasión* suele emplearse en su sentido peyorativo, como sinónimo de *pasión mala*, como algo que es preciso combatir y dominar.

[1] I,80,2.
[2] I,81,1: «Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi».
[3] Cf. I,81,2, donde explica el Angélico Doctor la distinción específica entre ambos apetitos, concupiscible e irascible.
[4] I,81,3 c et ad 2.—Cf. I-II,17,7; 56,4 ad 3.
[5] Cf. I-II,24.

Nosotros la emplearemos en su sentido *filosófico*, como fuerzas de suyo indiferentes que hay que saber encauzar por los caminos del bien, señalando al mismo tiempo las desviaciones que podrían sufrir y los medios para evitarlas.

249. 2. **Naturaleza de las pasiones.**—Las pasiones no son otra cosa que *el movimiento del apetito nacido de la aprehensión del bien o del mal sensible con cierta conmoción refleja más o menos intensa en el organismo*.

Los psicólogos modernos suelen reservar la palabra *pasión* para designar los movimientos pasionales más vehementes e intensos, reservando para los de intensidad más suave y ordinaria el nombre de *emoción*. Como quiera que sea, siempre suponen algún conocimiento, al menos sensitivo, del bien que se busca o del mal que se teme.

El movimiento pasional propiamente dicho siempre suele ser *intenso*. De ahí esa conmoción orgánica que de él se deriva como una consecuencia natural. Así, la ira enciende el rostro en indignación y pone en tensión los nervios; el miedo hace palidecer; el amor ensancha el corazón, y el temor lo encoge, etc. Con todo, la intensidad de esa conmoción no es siempre uniforme: dependerá en cada caso de la constitución fisiológica del hombre, de la brusquedad de la sacudida pasional y del mayor o menor dominio que se tenga de sí mismo.

250. 3. **Número.**—San Juan de la Cruz sigue la clasificación de Boecio, a base de las cuatro pasiones fundamentales: gozo, esperanza, dolor y temor [6]. Pero es clásica la división escolástica, que señala once pasiones: seis pertenecientes al apetito concupiscible y cinco al irascible. He aquí de qué manera se originan en ambos apetitos:

a) En el apetito concupiscible, el bien, que tiene fuerza de atracción, engendra tres movimientos pasionales; su simple aparición engendra el *amor;* si se trata de un bien futuro, da origen al *deseo;* si se le posee ya presente, produce el *gozo*. Por el contrario, el mal, que es de suyo repulsivo, su mera aparición produce el *odio;* si es futuro, produce un movimiento de *fuga;* si se nos ha venido encima, causa *tristeza*.

b) En el apetito irascible, el bien ausente, si es de posible adquisición, engendra la *esperanza;* si imposible, produce la *desesperación*. Y de semejante manera, el mal arduo ausente, si es superable, enciende la *audacia;* si es insuperable, nos in-

[6] En el l.1 *De consolatione philosophiae* expone Boecio su teoría en aquellos conocidos versillos: «Tu quoque si vis — lumine claro — cernere verum — tramite recto — carpere callem: — Gaudia pelle — pelle timorem — spemque fugato — nec dolor adsit» (ML 63, 657 A-658 A). Cf. I-II,25,4, y San Juan de la Cruz, *Subida* III,16.

vade el *temor*. Finalmente, la presencia del mal arduo produce la *ira* en el apetito irascible, además de la *tristeza* en el concupiscible. La presencia del bien arduo no puede excitar ningún movimiento en el apetito irascible, sino únicamente el gozo en el concupiscible; por eso, el apetito irascible sólo tiene cinco pasiones, y seis el concupiscible.

Para mayor claridad, he aquí, en resumen esquemático, el panorama de las pasiones:

En el apetito concupiscible	El bien simplemente aprehendido		*Amor.*
	El mal, opuesto al bien		*Odio.*
	El bien futuro		*Deseo.*
	El mal futuro		*Aversión o fuga.*
	El bien presente		*Gozo.*
	El mal presente		*Tristeza o dolor.*
En el apetito irascible	El bien arduo ausente	Posible	*Esperanza.*
		Imposible	*Desesperación.*
	El mal arduo ~~ausente~~ futuro	Superable	*Audacia.*
		Insuperable	*Temor.*
	El mal arduo presente		*Ira.*

Bossuet notó agudamente que todas las pasiones pueden reducirse al *amor*, que es la fundamental y como la raíz de todas ellas. He aquí sus propias palabras:

«Podemos decir, si consultamos lo que pasa en nosotros mismos, que nuestras pasiones se reducen a sólo el amor, que las encierra y excita todas. El *odio* hacia algún objeto no viene sino del amor que se tiene a algún otro. No odio la enfermedad sino porque amo la salud. No tengo aversión hacia alguno sino porque me es un obstáculo para poseer lo que amo. El *deseo* no es más que un amor que se extiende a un bien que no se posee todavía, así como el *gozo* es un amor que se apega al bien poseído. La *fuga* y la *tristeza* son un amor que se aleja del mal que le privaría de su bien y que se aflige. La *audacia* es un amor que emprende, para poseer el objeto amado, lo que hay de más difícil, y el *temor* es un amor que, viéndose amenazado de perder lo que busca, es atormentado por este peligro. La *esperanza* es un amor que confía poseer el objeto amado, y la *desesperación* es un amor desolado al verse privado para siempre de él, lo que le causa un abatimiento del que no se puede levantar. La *ira* es un amor irritado al ver que se le quiere quitar su bien y se esfuerza en defenderlo. En fin, suprimid el amor, y ya no hay pasiones; ponedlo, y las haréis nacer todas» [7].

251. 4. Importancia de las pasiones.—La gran importancia de las pasiones se deduce de su influencia decisiva en la vida física, intelectual y moral del hombre.

a) EN LA VIDA FÍSICA.—Sin la previa excitación de los apetitos, apenas damos un paso en nuestra vida física, mientras que la excitación pasional nos hace desplegar una actividad extraordinaria para el bien o para el mal.

[7] BOSSUET, *Connaisance de Dieu et de soi-même* c.1 n.6.

Añádase a esto que ciertas pasiones influyen poderosamente en la salud corporal y pueden llegar a producir la misma muerte, sobre todo la tristeza: «quae magis nocet corpori quam aliae passiones», como dice Santo Tomás [8].

b) En la vida intelectual.—Es incalculable el influjo de nuestras pasiones sobre nuestras ideas. Balmes lo notó agudamente en *El criterio* [9]. La mayor parte de las traiciones y apostasías tienen su última y más profunda raíz en el desorden de las propias pasiones. Lo advierte con sagacidad P. Bourget: «Es necesario vivir como se piensa; de lo contrario, tarde o temprano se acaba por pensar como se ha vivido» [10]. ¿Qué otra cosa puede explicar la lamentable defección de Lutero y de tantos otros como él?

c) En la vida moral.—Las pasiones aumentan o disminuyen la bondad o malicia, el mérito o demérito de nuestros actos [11]. Lo disminuyen cuando obramos el bien o el mal más por el impulso de la pasión que de la libre elección de la voluntad; lo aumentan cuando la voluntad confirma el movimiento antecedente de la pasión y lo utiliza para obrar con mayor intensidad.

252. 5. Educación de las pasiones.—De la importancia extraordinaria de las pasiones se deduce la necesidad de educarlas convenientemente, apartándolas del mal y poniéndolas al servicio del bien.

a) Posibilidad de educarlas.—En primer lugar, ¿es posible educar las pasiones? Indudablemente que sí. Siendo como son de suyo indiferentes en el orden moral, su misma naturaleza exige dirección y encauzamiento. Es verdad que no tenemos imperio despótico sobre ellas, sino únicamente político; pero una sabia organización de todos nuestros recursos psicológicos [12] puede dar por resultado un perfecto control de nuestras pasiones, hasta el punto de que únicamente se sustraigan al mismo los llamados «primeros movimientos», que no afectan, por otra parte, a la moralidad de nuestras acciones.

La experiencia diaria confirma estos principios. Todos tenemos conciencia de la responsabilidad de nuestros impulsos pasionales. Cuando nos dejamos llevar de un impulso desordenado, sentimos en seguida las punzadas del remordimiento; si, por el contrario, hemos resistido a él, experimentamos la satisfacción y el goce del deber cumplido. Prueba inequívoca de que nos sentimos libres frente al ímpetu pasional y de que, por lo mismo, está en nuestras manos su dirección y encauzamiento. La historia de todas las conversiones ofrece una nueva prueba, palmaria e indiscutible, de la educabilidad de las pasiones. Hombres que, llevados de sus pasiones desordenadas, se habían dejado arrastrar hasta los más inmundos lodazales, empiezan, a partir de su conversión, una vida casta y morigerada; al princi-

[8] I-II,37,4.
[9] Cf. principalmente los c.19 y 22, sobre todo a partir del § 37.
[10] P. Bourget, *Le démon de midi* II p.253.
[11] I-II,24,3.
[12] Ya comprenderá el lector que la fuerza más importante de que podemos disponer para dominar y encauzar las pasiones es la gracia de Dios. Pero ahora estamos examinando los resortes psicológicos que pueden ayudarnos en la consecución de ese mismo fin. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona.

pio venciendo, quizá, grandes dificultades, pero llegando a adquirir poco a poco el pleno dominio y perfecto control de sí mismos.

Veamos ahora cuáles son los principios fundamentales que han de regir la educación de nuestras pasiones.

b) PRINCIPIOS PSICOLÓGICOS FUNDAMENTALES.—El P. Eymieu ha expuesto con acierto esta importante materia [13]. He aquí los tres principios fundamentales que expone largamente en su libro:

1.° *Toda idea* [14] *tiende a producir el acto correspondiente.*

Este principio es particularmente verdadero si esa idea o sentimiento va acompañado de emociones fuertes y vivas representaciones.

De este principio se desprende, como norma de conducta, *la necesidad de fomentar en sí ideas conformes a las acciones que se quieren realizar y evitar cuidadosamente las que se refieren a acciones que se quieren evitar.* De esta manera *se gobiernan los actos por medio de las ideas.*

2.° *Todo acto suscita el sentimiento del cual es expresión normal.*

La regla de conducta que se desprende de aquí es que para adquirir el sentimiento que se desea—o sea para intensificar la pasión que queremos fomentar—es preciso obrar *como si se tuviera ya.* De esta forma *se gobiernan los sentimientos por medio de los actos.*

3.° *La pasión acrecienta las fuerzas psicológicas del hombre hasta elevarlas a su mayor intensidad y las utiliza para conseguir lo que pretende.*

De donde se deduce la necesidad de procurarse una pasión muy bien escogida para llevar al máximo rendimiento nuestras energías psicológicas. De esta manera, *por medio de los sentimientos se gobiernan las ideas y los actos.*

Estos son los principios fundamentales en el control y gobierno de las pasiones. Pero precisemos más en particular las normas de conducta en la línea del mal y en la línea del bien.

c) LA LUCHA CONTRA EL DESORDEN DE LAS PASIONES.—Ante todo es preciso adquirir la firme convicción de la necesidad de combatir las pasiones desordenadas por los grandes trastornos que nos acarrearían dejándolas desbordar [15]. Porque ellas—en efecto—perturban nuestro espíritu, impiden la reflexión, hacen imposible el juicio sereno y equilibrado, ener-

[13] Cf. A. EYMIEU, *El gobierno de sí mismo* (2.ª ed., Barcelona 1908).

[14] El autor, como explica inmediatamente, entiende por *idea* «un fenómeno cognoscitivo cualquiera, intelectual o sensible» (p.25).

[15] San Juan de la Cruz habla largamente de la necesidad de purificar los apetitos, que *cansan, atormentan, obscurecen, ensucian* y *enflaquecen* el alma (*Subida* I,6-13), y las cuatro pasiones fundamentales: *gozo, esperanza, dolor* y *temor*, cuya mortificación o desorden impediría la unión del alma con Dios (ibid., III,16-45). Es insustituible la lectura directa del Santo.

van la voluntad, quitándole casi toda su energía; excitan perniciosamente la imaginación, alteran nuestros órganos corporales y comprometen, en fin, la paz de nuestro espíritu y la tranquilidad de nuestra conciencia: «¿Quién no ha maldecido esas horas de desenfreno y embriaguez tan cruelmente expiadas? ¿Quién no ha llorado esas ruinas interiores, única realidad que uno halla en sí al desvanecerse la dicha quimérica, a la que se había sacrificado todo, afectos, deberes, tal vez el honor, y con su propia dicha, la del prójimo?» (T. Bernard).

«Los remedios que se han de aplicar dependen de la naturaleza de las pasiones que se han de combatir. Se luchará contra las que provienen del *medio ambiente* con el alejamiento, las distracciones, los viajes; contra las que proceden *del organismo*, por un régimen particular, el trabajo, la guarda de los sentidos y de la imaginación; las que tienen origen *en el temperamento y en el carácter*, por la reflexión y fuerza de voluntad. Contra todas deben emplearse, además, los medios de orden sobrenatural» [16].

Desde el punto de vista psicológico, no cabe duda que el remedio capital contra las pasiones desordenadas será siempre *una voluntad firme y decidida de vencer*. Unicamente contra ella se estrellará el ímpetu pasional. Pero no basta una voluntad puramente teórica o soñadora, sino una decisión enérgica e inquebrantable, que se traduzca en el empleo de los procedimientos tácticos para obtener la victoria, sobre todo si se trata de combatir una vieja pasión fuertemente arraigada. He aquí las líneas fundamentales de esa estrategia práctica [17]:

1.º *Actuar sin descanso sobre las causas de la pasión.*—Temperamento, atavismo, influencias exteriores, facultades intelectuales y sensibles, ocasiones próximas y remotas. Este último punto—la huida de las ocasiones—es básico y fundamental. Una voluntad debilitada por una pasión violenta sucumbirá sin esfuerzo ante una ocasión peligrosa. Se impone como norma indispensable la huida absoluta y radical de todo cuanto pueda resultar incentivo para la pasión. Sin esto, el fracaso es seguro, y la recaída cierta.

2.º *Impedir con energía nuevas manifestaciones de la pasión.*—Todo nuevo acto da a la pasión nuevas y redobladas energías. No se duerme a una fiera—matarla del todo es imposible en nuestro caso—arrojándola de cuando en cuando un mendrugo... Este es el secreto del fracaso de tantos jóvenes en la lucha contra la impureza. Cuando se sienten fuertemente tentados, ceden a los embates de la pasión «para quedarse tranquilos unos días». Es una gran equivocación. Lejos de sosegar sus pasiones, no hacen con ello más que aumentar sus exigencias y prolongar indefinidamente una lucha en la que nunca obtendrán la victoria: han equivocado el camino. Hay que resistir «hasta derramar sangre» si es preciso, como dice enérgicamente San Pablo (Hebr 12,4). Sólo así se va debilitando la fuerza de la pasión, hasta dejarnos, finalmente, en paz.

3.º *Dar a la pasión objetos distintos de los que se la quiere apartar.*—Ciertas pasiones no tienen más que cambiar de objeto para convertirse en

[16] F. T. D., *Psicología pedagógica* n.379.
[17] Cf. F. T. D., ibid.

virtudes. El amor sensual puede transformarse en sobrenatural y divino. La ambición es virtud excelente cuando se dirige a la extensión del reino de Dios. El temor a los peligros puede resultarnos utilísimo en la fuga de las ocasiones pecaminosas, etc.

Esto nos lleva a hablar de la orientación positiva de las pasiones hacia el bien.

d) ORIENTACIÓN DE LAS PASIONES HACIA EL BIEN.—Señalemos uno a uno los principales objetos hacia los que hemos de encauzar nuestros ímpetus pasionales:

1.º El *amor* hay que encauzarlo: *a)* en el orden natural: a la familia, a las amistades buenas, a la ciencia, al arte, a la patria...; *b)* en el orden sobrenatural: a Dios, a Jesucristo (el amigo más fiel y generoso), a María, a los ángeles y santos, a la Iglesia, a las almas...

2.º El *odio* hay que orientarlo hacia el pecado, enemigos de nuestra alma (mundo, demonio y carne) y todo aquello que pueda rebajarnos y envilecernos en el orden natural o sobrenatural.

3.º El *deseo* hay que transformarlo en legítima ambición: *natural*, de ser provechoso a la familia y a la patria, y *sobrenatural*, de alcanzar a toda costa la perfección y la santidad.

4.º La *fuga* o aversión tiene su objeto más noble en la huida de las ocasiones peligrosas, en evitar cuidadosamente todo aquello que pueda comprometer nuestra salvación o santificación.

5.º El *gozo* hemos de hacerlo recaer en el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios sobre nosotros, en el triunfo de la causa del bien en el mundo entero, en la dicha de sentirse, por la gracia santificante, hijo de Dios y miembro vivo de Jesucristo...

6.º La *tristeza* y el dolor hallan su expresión adecuada en la contemplación de la pasión de Jesucristo, de los dolores de María, en los sufrimientos y persecuciones de que es víctima la Iglesia o los mejores de sus hijos, del triunfo del mal y de la inmoralidad en el mundo...

7.º La *esperanza* ha de alimentarse en la soberana perspectiva de la felicidad inenarrable que nos aguarda en la vida eterna, en la confianza omnímoda en la ayuda de Dios durante el destierro, en la seguridad de la protección de María «ahora y en la hora de nuestra muerte»...

8.º La *desesperación* hay que transformarla en una discreta desconfianza en nosotros mismos, fundada en nuestros pecados y en la debilidad de nuestras fuerzas, pero plenamente contrarrestada por una confianza omnímoda en el amor y misericordia de Dios y en la ayuda de su divina gracia.

9.º La *audacia* ha de convertirse en animosa intrepidez y valentía para afrontar y superar todos los obstáculos y dificultades que se interpongan ante el cumplimiento de nuestro deber y en el proceso de nuestra santificación, recordando que «el reino de los cielos padece violencia, y solamente los que se la hacen a sí mismos lo arrebatan» (Mt 11,12).

10. El *temor* ha de recaer en la posibilidad del pecado, único verdadero mal que puede sobrevenirnos, y en la pérdida temporal o eterna de Dios, que sería su consecuencia; pero no de manera que nos lleve al abatimiento, sino como acicate y estímulo para morir antes que pecar.

11. La *ira*, en fin, hay que transformarla en santa indignación que nos arme fuertemente contra el mal.

253. 6. Advertencias prácticas al director espiritual. El director debe examinar cuidadosamente cuál es la pasión o pasiones que predominan en el alma que se pone bajo su

gobierno. Y, una vez averiguadas, impóngale como materia de *examen particular* no la extinción de esas pasiones (sería trabajo inútil y contraproducente), sino su dirección y encauzamiento en la forma que hemos indicado. Dirija sus esfuerzos principalmente a la reforma y encauce de la *pasión dominante*, atacándola de frente, sin descuidar, empero, la reforma de las demás pasiones. Vuelva a la carga una y otra vez, pídale cuenta de los adelantos y retrocesos y no descanse, en fin, hasta conseguir *orientar hacia Dios toda la vida pasional del dirigido*. No es trabajo fácil, y la labor durará toda la vida sin duda alguna; pero es algo de importancia verdaderamente capital. Una de las causas más generales de tantas santidades frustradas es la de no haberle concedido la debida importancia al encauce y utilización de las grandes energías de la vida pasional. Sin pasiones, sin *grandes pasiones* orientadas hacia el bien, es imposible ser un santo.

ARTICULO 4

Purificación activa de las potencias del alma

254. San Juan de la Cruz, *Subida* II y III; Vallgornera, *Mystica Theologia divi Thomae* q.2 d.4; Meynard, *La vida espiritual* t.1 l.1 c.4; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,9,10; Tanquerey, *Teología ascética* n.806-16.

255. Con la purificación activa de los sentidos externos e internos y de las tendencias malsanas del apetito sensitivo mediante la ordenación y encauce de las pasiones, se habrá dado un paso de gigante hacia la perfección cristiana en su aspecto negativo. Pero es menester que esa purificación llegue también a lo más hondo de nuestro espíritu, rectificando las desviaciones de la inteligencia y de la voluntad en la medida máxima posible con los medios activos a nuestro alcance. Las purificaciones pasivas completarán lo que el hombre no puede hacer por sí mismo con ayuda de la gracia ordinaria.

Según la filosofía tradicional aristotélico-tomista, las potencias o facultades del alma son dos: el *entendimiento* y la *voluntad*. Algunos autores—muy pocos—consideran como tercera facultad del alma, distinta de las otras dos, la *memoria intelectiva* [1], que en realidad no es más que una función del entendimiento que conserva las especies inteligibles [2]. Sólo como

[1] Entre ellos San Juan de la Cruz, que se aparta en esto de la doctrina común para seguir—según parece—al carmelita inglés Juan Bacón, haciendo a la memoria sujeto de la esperanza teológica (cf. *Subida* III,1). Sin embargo, el P. Marcelo del Niño Jesús, C.D., afirma que el pensamiento del Santo coincide plenamente con la tesis aristotélico-tomista, aunque sus palabras parezcan sonar otra cosa. Y lo hizo así porque «le pareció al Santo más adecuada su división o adaptación de las tres virtudes teologales a las tres potencias del alma para exponer con más orden y claridad la desnudez que se propuso hacer en ellas, y atribuyó la esperanza a la memoria, no que en ella esté como en su propio sujeto. ¿Cómo se puede compaginar y componer la esperanza, que es *de futuris*, con la memoria, que es *de praeteritis*?» (P. Marcelo, *El tomismo de San Juan de la Cruz* [Burgos 1930] c.11 p.128; cf. c.10).

[2] I,79,7.

sentido interno (memoria *sensitiva)* es potencia autónoma, distinta de los demás sentidos internos y de la memoria intelectiva [3]. Por lo demás, la purificación de la memoria intelectiva sigue un proceso enteramente análogo al de la sensitiva, de la que ya hemos hablado anteriormente.

Vamos, pues, a precisar el proceso de purificación activa de las dos potencias del alma realmente distintas entre sí: el entendimiento y la voluntad.

A. Purificación activa del entendimiento

256. 1. **Nociones previas.**—EL ENTENDIMIENTO *es una facultad del alma por la cual aprehendemos las cosas en cuanto inmateriales.* Su efecto propio son las *ideas,* que abstrae de los objetos exteriores a través de los fantasmas de la imaginación iluminados por la fuerza abstractiva del propio entendimiento, llamada en filosofía *entendimiento agente* [4]. El conocimiento intelectual es completamente distinto e infinitamente superior al de los sentidos. El sentido recae siempre sobre objetos singulares, concretos y determinados *(este* árbol que veo, *esta* melodía que oigo, *este* objeto que toco), mientras que las *ideas*—objeto del conocimiento intelectivo—son siempre universales, abstractas e indeterminadas: *el árbol* (aplicable a todos ellos), *la melodía* (común a todas las posibles), etc. El conocimiento sensitivo nos es común con los animales, el intelectivo es propio y exclusivo de los seres inteligentes (Dios, el ángel y el hombre).

Cuando el entendimiento compara dos ideas afirmando o negando algo de ellas, emite un *juicio;* v.gr., Dios es bueno, el animal no es inteligente.

Si compara dos juicios para deducir un tercero, realiza un *raciocinio;* v.gr., todo hombre es mortal; Juan es hombre, luego Juan es mortal. El raciocinio explícito, en la forma que acabamos de exponer, recibe en filosofía el nombre de *silogismo.*

Es conveniente advertir que nuestra inteligencia funciona de tal modo, que no podemos tener nunca dos pensamientos a la vez. Si estamos ocupados en algún pensamiento, nos será imposible tener al mismo tiempo conciencia de otro distinto. Este fenómeno es la base de la *atención,* que no es otra cosa que «la aplicación de la mente a un objeto» [5]. La guarda de los sentidos, el silencio y la tranquilidad de espíritu la favorecen

[3] I,78,4.—Cf. 79,6.
[4] Cf. I,84-88.
[5] Cf. BALMES, *El criterio* c.2, donde se dicen cosas muy buenas en torno a la atención.

mucho y pueden sostenerla durante largo tiempo. Tiene gran importancia en la práctica.

El entendimiento es *fino* y *sutil* cuando descubre sin esfuerzo multitud de aspectos en una idea. Es *profundo* cuando fácilmente descompone, hasta sus últimos elementos, una noción concreta. Se llama *sólido* si sabe encadenar sus razonamientos hasta llegar de consecuencia en consecuencia a un principio inquebrantable o indiscutible. Es *previsor* si de los antecedentes y de los hechos actuales deduce lo que ocurrirá en el futuro por la fuerza de una observación sagaz.

A pesar de la absoluta simplicidad del entendimiento—como potencia espiritual que es—, los teólogos místicos, para explicar ciertos fenómenos que serían de otro modo de difícil comprensión, han establecido ciertos compartimientos y divisiones en la parte intelectual del alma [6]. Los principales son dos:

a) Lo que llaman *mente*, que es la parte más espiritual y elevada, a la que no llegan jamás las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra. En medio de las pruebas más dolorosas y oscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre «inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad» [7]. Se la conoce también con los nombres de *caelum supremum* y *lumen intelligentiae*.

b) Lo que llaman *razón*, subdividida todavía en razón *superior* y razón *inferior*. La *superior* saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio*, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. La *inferior*, en cambio, juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo*, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo.

257. 2. Aspecto negativo de la purificación del entendimiento.—Consiste en la remoción de los obstáculos o malas inclinaciones procedentes del pecado original y de nuestros pecados personales, que se oponen a la perfecta sumisión de la inteligencia a Dios. Los principales son los siguientes:

a) LOS PENSAMIENTOS INÚTILES.—Con frecuencia ocupamos nuestro espíritu con una multitud de *pensamientos inútiles*, que nos hacen perder un tiempo precioso y desvían nuestra atención hacia lo caduco y perecedero, con descuido y menoscabo de los grandes intereses de nuestra alma en orden a su propia santificación. No olvidemos que el entendimiento no puede ocuparse a la vez en dos pensamientos distintos; en cualquiera de los dos que insista es siempre en perjuicio del otro. La inmensa mayoría de las *distracciones* que lamentamos en la oración y demás ejercicios de piedad provienen de haber perdido anteriormente el tiempo en pensamientos inútiles. El espíritu no puede pasar bruscamente de una situación a otra completamente distinta; necesita su tiempo para reaccionar y adaptarse al nuevo quehacer. De ahí que sea necesario combatir continuamente los pensamientos inútiles y todo cuanto pueda disipar el entendimiento, distrayéndole o

[6] Cf. I,79,8-12, donde el Angélico examina algunas de esas divisiones.
[7] Es expresión de sor Isabel de la Trinidad.

apartándole de la gran tarea de la propia santificación. Hay que renunciar en absoluto a la *lectura de novelas* y a las *conversaciones frívolas*, que ocuparían nuestro espíritu con pensamientos insustanciales; a los *castillos en el aire* que suele fabricar la imaginación, y en los que solemos ser nosotros los héroes y protagonistas; a la *lectura de periódicos y revistas* de mera información de actualidad [8] y a otras muchas cosas semejantes. Todo esto es muy incómodo ciertamente; pero a no querer someterse a estas incomodidades obedece precisamente el que tantos aspirantes a la perfección cristiana se queden a menos de la mitad de su camino. La santidad es un tesoro tan grande, que el que no esté dispuesto a renunciar *a todo* a trueque de alcanzarla, no la conseguirá jamás. Es la «margarita preciosa» de que habla el Evangelio (Mt 13,45-46), para cuya adquisición el sabio mercader vendió absolutamente todo cuanto tenía.

b) La ignorancia.—Una cosa es alimentar pensamientos inútiles—que es altamente nocivo para la perfección cristiana—y otra muy distinta fomentar la ignorancia del alma a trueque de no perturbar su tranquilidad y sosiego. Esto último sería un gran error, bastante más perjudicial que el anterior.

No toda ignorancia es voluntaria y, por tanto, no siempre es pecado delante de Dios [9]. No todos están obligados a frecuentar las aulas de teología para adquirir un conocimiento a fondo de las cosas divinas, pero todos han de procurar adquirir aquellos conocimientos que, según sus fuerzas actuales y obligaciones del propio estado, pueden contribuir a su perfeccionamiento intelectual y moral. La desconfianza o enemistad contra la ciencia ha sido siempre señal de mal espíritu y origen de muchas herejías y trastornos en la Iglesia, como puede mostrarse con la historia en la mano. La Sagrada Escritura reprueba terminantemente esta actitud [10] y San Pablo insiste muchas veces en la utilidad de la ciencia para el servicio de Dios [11].

Sin embargo, no toda ciencia es útil o conveniente para la propia santificación. San Pablo habla de una ciencia que *hincha*, en contraposición a la caridad, que edifica [12]. En la adquisición de la ciencia—en efecto—se puede pecar por dos capítulos: *a)* por parte del que estudia, no haciéndolo a impulsos de la virtud de la *estudiosidad* [13], sino por motivos viciosos (vanidad, curiosidad, por el mero placer que experimenta en el estudio—lo cual bien pudiera calificarse de gula intelectual—, etc.); y *b)* por parte de la cosa que se estudia (perniciosa para el alma o, al menos, inútil e impertinente).

Es preciso combatir la ignorancia sobre todo en materias de religión y espiritualidad. Ciertamente que—rectificando la intención—podemos y debemos estudiar también las ciencias humanas, sobre todo las que se refieren a la propia profesión y deberes del propio estado; pero ante todo hemos de aplicarnos a la ciencia de nuestra eterna salvación. Sería un absurdo inverosímil dedicar todos nuestros afanes a la ciencia humana y perecedera, que ha de acabar muy en breve (1 Cor 13,8), y descuidar la ciencia suprema de nuestros intereses eternos. Es tristísimo el espectáculo que ofrecen tantos cristianos eminentes por su cultura literaria, artística o científica, que carecen al mismo tiempo de los más elementales conocimientos en materia de

[8] A menos que el trato con las almas, la situación social o los deberes del propio estado aconsejen otra cosa. Pero aun en estos casos hay que evitar las largas sesiones innecesarias y hay que mantener el espíritu lo más libre y desembarazado posible de aquellas noticias y acontecimientos puramente humanos.

[9] Cf. S. Thom., *De malo* 3,7.

[10] Os 4,6: «Perece mi pueblo por falta de conocimiento; por haber rechazado tú el conocimiento, te rechazaré yo a ti del sacerdocio a mi servicio». Hay otros muchos testimonios.

[11] Cf. 2 Cor 6,6; 8,7; 11,6; Phil 1,9; Col 1,10, etc.

[12] «Scientia infla, caritas vero aedificat» (1 Cor 8,1).

[13] Cf. II-II,166; y n.470 de esta obra.

religión. Otros se dedican acaso febrilmente a la adquisición de la ciencia sagrada, pero con una actitud y tendencia *anticontemplativa*, por decirlo así. Se detienen en el mero conocimiento especulativo de la verdad, sin preocuparse de hacer descender al corazón los rayos bienhechores de su influencia vivificante. Son teólogos a medias. Sus pobres almas perecen de anemia espiritual, sin caer en la cuenta de que tienen ante sus ojos una mesa espléndidamente servida, de la que, sin embargo, no se les ocurre aprovecharse más que para satisfacer su curiosidad intelectual. Y menos mal si todo queda en esto; que a veces estos tales van mucho más lejos y, so pretexto de no perjudicar al estudio, descuidan por completo la oración o reducen a su mínima expresión el tiempo a ella destinado, para dedicar el que les queda libre a las obras exteriores de apostolado; no advirtiendo que, como enseña San Juan de la Cruz,

> «mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios (dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían) si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo en una obra que con mil, mereciéndolo su oración y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque, de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño» [14].

Aplíquese, pues, el alma con intensidad al estudio de la verdad sagrada, pero deponiendo todo espíritu de curiosidad, ratificando plenamente la intención y no buscando en la adquisición de la ciencia más que la mayor gloria de Dios, la disipación de la propia ignorancia y el medio de adelantar más y más en el camino de la santidad.

c) LA CURIOSIDAD.—En directa oposición a la virtud de la estudiosidad, de la que es su vicio contrario, está la *curiosidad* [15], o deseo inmoderado de saber lo que no nos interesa o puede sernos perjudicial. Por desgracia este pecado se comete con frecuencia, bien en la adquisición de toda clase de conocimientos inútiles, bien en la de aquellos que sólo pueden servir para procurar goces a los sentidos y fomentar las pasiones. A este capítulo pertenece la afición desmedida a leer toda clase de novelas y libros de puro pasatiempo y recreación, la sed insaciable de espectáculos (cines, teatros, deportes), a veces peligrosos, cuando no totalmente opuestos a la moral cristiana [16], y otras cosas semejantes. Es imposible que los que a tales cosas se dedican—sobre todo si es con frecuencia y apasionamiento—puedan mantener su alma en la paz y sosiego espiritual indispensable para alcanzar la santidad.

También es efecto de una curiosidad malsana el andar investigando las vidas y dichos ajenos para encontrar pábulos a la crítica y a la murmuración. San Juan de la Cruz condena severamente este vicio, por desgracia muy frecuente entre personas devotas, y advierte a las almas aficionadas a entremeterse en vidas ajenas que, si no se corrigen de esta mala costumbre, jamás alcanzarán la santidad y hasta volverán atrás de mal en peor:

> «Y así, jamás se entremeta, ni de palabra ni de pensamiento, en las cosas que pasan en la comunidad, ni de los particulares, no queriendo notar ni sus bienes, ni sus males, ni sus condiciones; y, aun-

[14] *Cántico* 29,3.
[15] Cf. II-II,167.
[16] «La asistencia a los espectáculos se hace viciosa cuando el hombre se inclina a los vicios, a la lascivia o crueldad por las cosas que allí se representan» (II-II,167,2 ad 2).

que se hunda el mundo, ni querer advertir ni entremeterse en ello, por guardar el sosiego de su alma; acordándose de la mujer de Lot, que, porque volvió la cabeza a mirar los clamores y el ruido de los que perecían, se volvió en dura piedra. Esto ha menester guardar con gran fuerza, porque con ello se librará de muchos pecados e imperfecciones y guardará el sosiego y quietud de su alma, con mucho aprovechamiento delante de Dios y de los hombres. Y esto se mire mucho, que importa tanto, que, por no lo guardar muchos religiosos, no sólo nunca les lucieron las otras obras de virtud y de religión que hicieron, mas fueron siempre hacia atrás de mal en peor» [17].

No siempre, sin embargo, está prohibido fijarse en vidas ajenas. Y a veces es incluso obligatorio, sobre todo para los encargados por *oficio* de corregir al prójimo, como son los legítimos superiores. Pero ha de ser siempre con una finalidad santa y elevada, ya para edificarse uno mismo con los buenos ejemplos y animarse con ello a ser mejor, ya para utilidad espiritual del prójimo, corrigiéndole de sus defectos según el orden de la caridad y el debido oficio [18], jamás para murmurar de él sin oficio ni beneficio para nadie.

Otro género de curiosidad, peor todavía que todos los anteriores, sería la de querer averiguar por medios absolutamente desproporcionados (adivinación, magia, espiritismo, vana observancia, etc.) cosas ocultas—como los secretos de los corazones—o futuros eventuales. Si quisiere averiguarse alguna cosa *por vía sobrenatural* (como interrogando a Dios), se cometería el pecado de la «tentación de Dios», que se opone directamente a la virtud de la religión [19]. San Juan de la Cruz insiste largamente en la necesidad imprescindible de renunciar a toda clase de noticias que puedan adquirirse por vía sobrenatural (visiones, revelaciones, profecías, etc.), so pena de no llegar jamás a la desnudez de la pura fe, único medio proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios [20]. Los directores espirituales que bajo cualquier pretexto, por muy razonable que parezca, fomenten o entretengan en las almas esta clase de deseos incurren en una gran equivocación y torpeza, de la que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios [21].

d) LA PRECIPITACIÓN EN EL JUZGAR.—Otro gran defecto intelectual del que es menester purificarse es la precipitación en el juzgar, que es una de las formas del pecado de imprudencia según Santo Tomás [22]. El Doctor Angélico señala sus inconvenientes, estableciendo una analogía con el orden natural. Si bajamos por saltos una escalera, sin recorrer uno a uno todos sus peldaños, obramos precipitada y temerariamente. De la misma manera, en el orden espiritual, la razón ocupa el lugar superior, y la acción u obra exterior, el último más bajo. Los escalones intermedios por los que se ha de descender ordenadamente son: *memoria* de lo pasado, *conocimiento* de lo presente, *sagacidad* en la consideración de las posibles eventualidades, *raciocinio* que compare unas cosas con otras y *docilidad* para aceptar el parecer o consejo de los mayores. Si hacemos caso omiso de estos grados y nos lanzamos a obrar o a emitir un juicio irreflexivamente, habremos obrado con precipitación e imprudencia.

Otros defectos íntimamente relacionados con éste de los que es preciso corregirse son la *inconsideración*, que juzga sin reflexionar, sin percatarse

[17] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Consejos a un religioso para alcanzar la perfección* n.2.
[18] II-II,167,2 ad 3.
[19] Cf. II-II,95,96 y 97.
[20] Cf. *Subida* y *Noche* passim.
[21] Cf. *Subida* I,12,6; II,18-22.
[22] Cf. II-II,53,3.

del estado de la cuestión, sin contar con suficientes elementos de juicio, incurriendo, por lo mismo, con gran facilidad en juicios falsos o incompletos, que dan origen a multitud de ilusiones y disgustos [23], y la *inconstancia*, que, aunque tiene su raíz en la voluntad, encuentra su consumación en el entendimiento, que no sabe mantener los motivos que se había trazado para obrar rectamente y se deja llevar por los caprichos y veleidades de la pasión [24].

Para combatir estos defectos es preciso acostumbrarse a proceder siempre con calma y reflexivamente, evitando la ligereza y precipitación en nuestros juicios y la inconstancia y volubilidad en nuestra manera de pensar, que tiene su fundamento en la falta de firmeza en nuestro espíritu de los principios o normas de acción. No obremos jamás sin reflexionar con madurez y sin pesar cuidadosamente en la balanza de la discreción el pro y el contra de las cosas bajo la mirada de Dios.

e) El apego al propio juicio.—Es una de las formas más frecuentes de la soberbia, de la que apenas hay nadie completamente exento. En sus formas más agudas llega a someter a examen los mismos dogmas de la fe y las decisiones de los legítimos superiores. Cuando no llega a tanto como esto, fomenta y mantiene el espíritu de secta, no en el noble sentido de exposición serena y defensa razonada de los puntos de vista de una determinada escuela o tendencia que nos parezca estar en posesión de la verdad, sino a base de mortificar al adversario, tratando con desprecio o irónico desdén las opiniones contrarias a las nuestras. Son rarísimas las almas que aman y sirven por encima de todo a la verdad y no ponen en juego casi exclusivamente—cuando contrastan o enjuician opiniones ajenas—la satisfacción del amor propio y el triunfo de las propias ideas, sin más razón que porque son propias o de la escuela a que se pertenece. Se echa en olvido que en las cuestiones que Dios dejó abandonadas a las disputas de los hombres no hay ninguna escuela filosófica o teológica que se pueda jactar de poseer la verdad por entero, con exclusión de todas las demás. Casi siempre hay en la opinión contraria *alguna parte de verdad*, en la que no se ha reparado suficientemente a causa de los prejuicios con que se la examina. La sinceridad intelectual, el amor a la verdad, la humildad y la caridad aconsejan escuchar con atención e imparcialidad a nuestros adversarios y concederles de buen grado lo que hubiere de verdad en sus afirmaciones.

En la conducta privada e individual es también muy necesario renunciar con frecuencia al propio juicio y tener en cuenta las luces ajenas. Santo Tomás lo razona admirablemente, diciendo que como la prudencia versa acerca de las cosas particulares y concretas que hay que realizar—que son casi infinitas en número—, no es posible que un solo hombre pueda examinar todos los aspectos que habría que tener en cuenta en cada una de ellas para saber qué es lo que debemos hacer o evitar. Por eso, en lo tocante a la prudencia, necesitamos ser ilustrados por otros, principalmente por los ancianos, cuya larga experiencia les ha enseñado muchas cosas que escapan al conocimiento precipitado e irreflexivo de los jóvenes. Es señal de buen espíritu la docilidad en aceptar sus consejos, sin malograrlos por pereza o desdeñarlos por soberbia [25].

258. 3. Lo positivo en la purificación del entendimiento.—Hasta ahora hemos examinado el aspecto *negativo* en la purificación del entendimiento, o sea los defectos que es

[23] Cf. II-II,53,4.
[24] Cf. II-II,53,5.
[25] Cf. II-II,49,3c et ad 2.

preciso combatir hasta extirparlos por completo. Veamos ahora el aspecto *positivo*, o sea la norma de conducta que es preciso seguir para lograr la plena sumisión de nuestro entendimiento a Dios.

Se reduce a un solo punto, pero de importancia capital en la vida cristiana: *el alma ha de dejarse conducir exclusivamente por las luces de la fe, que es el único medio próximo y proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios en esta vida.*

Nadie ha expuesto con tanta fuerza y demostrado con tanto vigor este principio como San Juan de la Cruz. Lo repite incansablemente en todas sus obras y lo demuestra magistralmente con el rigor y exactitud que se exige en una cátedra de teología. He aquí los hitos fundamentales de su vigorosa argumentación:

1.º Comienza por asentar la infinita trascendencia e incomprensibilidad de Dios. El humano entendimiento no puede comprender al ser divino:

«Antes que tratemos del propio y acomodado medio para la unión de Dios, que es la fe, conviene que probemos cómo ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiere asir» [26].

2.º Todo medio próximo ha de tener relación próxima y proporcionada con su fin. Luego es indispensable para la unión del entendimiento con Dios encontrar algún medio próximo y proporcionalmente relacionado con El:

«Es, pues, de saber que, según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin; es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende. De donde para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza» [27].

3.º Ahora bien: ninguna criatura corporal o espiritual tiene semejanza próxima con el ser infinito de Dios. Luego ninguna de ellas puede servirle al entendimiento de medio próximo para la divina unión:

«En lo cual habemos de advertir que, entre todas las criaturas superiores e inferiores, *ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser*. Porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, unas más y otras menos

[26] *Subida* II,8,1.
[27] *Subida* II,8,2.

según su más principal o menos principal ser, *de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial*, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza» [28].

4.º No pudiendo servir las criaturas existentes en la realidad de medio próximo para la unión del entendimiento con Dios, ¿podrán servir las creaciones de la fantasía o imaginación? Menos aún, pues los conceptos de la imaginación tienen todavía menos entidad real que lo que entra por los sentidos:

«La razón de esto es porque la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado; es a saber: visto con los ojos, oído con los oídos, etc., o, cuando mucho, componer semejanzas de estas cosas vistas, u oídas y sentidas, que no suben a mayor entidad ni a tanta que aquellas que recibió por los sentidos dichos. Porque, aunque imagine palacios de perlas y montes de oro porque ha visto oro y perlas, en la verdad, menos es todo aquello que la esencia de un poco de oro o de una perla, aunque en la imaginación sea más en cantidad y compostura. Y por cuanto todas las cosas criadas, como ya está dicho, no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios, de ahí se sigue que todo lo que se imaginare a semejanza de ellas no puede servir de medio próximo para la unión con El, antes, como decimos, mucho menos» [29].

5.º Descartado todo el mundo real o imaginario, ¿servirán, al menos, las *puras ideas* de medio próximo para la unión de nuestro entendimiento con Dios? Tampoco, puesto que todas ellas tienen que encerrarse en los estrechos límites de una *especie inteligible* abstraída de los datos de los sentidos, y Dios no puede encerrarse en límite alguno.

«Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender en esta vida, no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios. Porque, *si hablamos naturalmente*, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben, las cuales cosas habemos dicho no pueden servir de medio, no se puede aprovechar de la inteligencia natural» [30].

6.º Queda todavía el mundo sobrenatural. Por esta vía le pueden venir al entendimiento una de estas tres cosas: o la clara visión de Dios, o una noticia de El clara, particular y distinta, o una noticia oscura, general e indistinta. Lo primero no es propio de esta vida, sino de la otra: es la visión beatífica [31]. Lo segundo (visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales) no puede servir de medio, porque «la sabiduría

[28] *Subida* II,8,3.
[29] *Subida* II,12,4.
[30] *Subida* II,8,4.
[31] Cf. *Subida* II,8,4.

de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla» [32]. Queda únicamente la noticia sobrenatural oscura, general e indistinta, que es cabalmente la que nos proporciona la fe. Luego únicamente ella puede servir de medio próximo y proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios:

«De lo dicho se colige que para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto en fe, la cual es sólo el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios» [33].

El alma, pues, ha de caminar en pura fe si quiere llegar a la perfecta purificación del entendimiento para unirse íntimamente con Dios. Ya Santo Tomás había demostrado en un precioso artículo de la *Suma* que «la purificación del corazón es efecto de la fe» [34]. La razón que da el Doctor Angélico es porque la impureza de alguna cosa consiste en que se mezcle con cosas más viles que ella misma. Y así no se dice que la plata sea impura porque se mezcle con el oro—que la mejora de condición—, sino por su unión con el plomo o el estaño, que son más viles que ella. Ahora bien: es cosa clara que la criatura racional es más digna que todas las criaturas temporales y corporales. Y así se hace impura si se sujeta a estas cosas por amor. De esta impureza se purifica por el motivo contrario, o sea, cuando tiende a lo que está por encima de ella, que es Dios; de la cual tendencia, el primer movimiento proviene de la fe. Por lo mismo, el primer principio de la purificación del corazón es la fe, que se consuma y perfecciona por la caridad sobrenatural.

No importa que la fe sea necesariamente de *non visis* [35], y, por consiguiente, esencialmente oscura e indistinta. Porque precisamente por eso nos proporciona el único conocimiento

[32] *Subida* II,16,7.
[33] *Subida* II,9,1.
[34] Cf. II-II,7,2.
[35] Cf. II-II,1,4.

posible de la *vida íntima de Dios* que cabe en esta vida, ya que no es posible tenerlo claro y distinto, fuera de la visión beatífica, por la infinita trascendencia de Dios, que no puede expresarse en una especie creada inteligible. En el cielo veremos a Dios tal como es en sí mismo [36], sin especie creada alguna, uniéndose directamente la esencia divina con nuestro entendimiento, arrobado ante tanta grandeza. Mas la fe, ya en este mundo, nos permite alcanzar de algún modo el misterio insondable de la vida íntima de Dios, aunque sea en la penumbra y oscuridad. Por eso, el conocimiento de fe es de suyo inmensamente superior a todas las evidencias sensibles e intelectuales que podemos tener en esta vida. La fe, a pesar de su oscuridad inevitable, ilumina nuestra alma y la llena de resplandores de cielo:

«Algo así—dice hermosamente un autor contemporáneo—como la noche, que, al envolvernos en sus tinieblas, nos permite contemplar las estrellas, y con ellas las profundidades del firmamento. Hay en ella un *claroscuro* extremadamente bello. Para que nos sea dado ver las estrellas, el sol se ha de ocultar y comenzar la noche. ¡Cosa extraña, pero muy real! En medio de la oscuridad de la noche penetra nuestra vista mucho más adentro que de día, alcanzan nuestros ojos a ver estrellas cuya distancia casi infinita nos permite imaginar la inmensidad del firmamento. De día, nuestra visión no alcanza más allá de algunos pocos kilómetros; por la noche, nuestro ojo penetra millones de leguas. De la misma manera, los sentidos y la razón sólo nos permiten ver las cosas del orden natural; mientras que la fe, aunque es oscura, nos abre la puerta del mundo sobrenatural y su infinita profundidad, el reino de Dios, su vida íntima, aquello que solamente en la eternidad nos ha de ser dado ver sin velo y con toda claridad» [37].

Toda la preocupación del alma ha de consistir, pues, en procurar que las luces de la fe vayan informando toda su vida cada vez con mayor intensidad y de manera más perfecta. Hay que contemplar todas las cosas a través de ella: nuestra vida, la de nuestros familiares y amigos, los acontecimientos prósperos o adversos, la marcha del mundo a través de la historia, etc., etc. Es preciso llegar a perder, por decirlo así, la visión humana de las cosas, para sustituirla—por cierta especie de instinto divino procedente de los dones del Espíritu Santo—por las claridades de la fe, únicas que nos proporcionan en todas las cosas el *punto de vista de Dios*. Contemplar todas las cosas de este modo equivale a contemplarlas, en cierta medida, como las contempla el mismo Dios [38].

[36] «Videbimus eum sicuti est» (1 Io 3,2).
[37] Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,9.
[38] Cf. S. Thom., *In Boetium, de Trinitate* 3,1 ad 4.

B. Purificación activa de la voluntad

259. 1. **Nociones previas.** — La voluntad—llamada también «apetito racional»—es *la facultad por la cual buscamos el bien conocido por el entendimiento.* Se distingue realmente del aperito sensitivo, que busca instintivamente el bien conocido por los sentidos, ignorando la propia razón de bien [39]. Este último lo poseen también los animales; el primero es propio y exclusivo del ser inteligente.

El objeto propio de la voluntad es el *bien* que le propone el entendimiento como conveniente para sí. Pero en la apreciación de ese bien cabe perfectamente el error. El entendimiento puede juzgar como verdadero bien algo que sólo lo es *aparentemente;* y la voluntad—que es potencia ciega y sigue siempre las aprehensiones del entendimiento—se lanzará a él tomándolo como verdadero bien [40]. Esta es la explicación del pecado: la voluntad ha tomado como bien lo que en realidad era un mal. Todo pecado se consuma en la voluntad por el libre *consentimiento;* pero tiene su raíz en un *error del entendimiento,* que ha tomado como bien real algo que sólo lo era aparentemente (v.gr., el placer anejo al pecado). Por eso en el seno de la visión beatífica los bienaventurados son *intrínsecamente impecables;* porque en su inteligencia, completamente ocupada por la Verdad infinita que contemplan, no puede infiltrarse el más mínimo error; y su voluntad, completamente saciada con el Bien infinito de que gozan, no puede desear nada fuera de él; de donde el pecado es intrínsecamente imposible [41].

El acto propio de la voluntad es el *amor,* o sea, *la unión afectiva de la voluntad con el bien conocido.* Todos los movimientos o aspectos parciales del acto humano que tienen lugar en la voluntad—simple volición, tendencia eficaz, consentimiento, elección de los medios, uso activo de las potencias y fruición—proceden del amor o son una consecuencia de él.

El amor puede *dividirse* de muchas maneras. Las principales para nuestro objeto son las siguientes: por razón del objeto puede ser *sensual y espiritual;* por razón del fin, *natural y sobrenatural;* por razón del objeto formal o motivo a que obedece, de *concupiscencia,* de *benevolencia* y de *amistad.* Se llama de *concupiscencia* cuando apetecemos el bien en cuanto bien para nosotros (motivo egoísta); de *benevolencia,* si lo amamos únicamente en cuanto que es en sí mismo bueno y amable (motivo

[39] Cf. I,80,1-2.
[40] Cf. I-II,6,1.
[41] I-II,5,4; I,94,1.

perfectísimo totalmente desinteresado); de *amistad*, si amamos a nuestro amigo no sólo porque es bueno en sí mismo, sino porque por su parte corresponde a nuestro amor (motivo intermedio entre los otros dos). Y así, el sensual ama con amor de concupiscencia el objeto que le proporciona placer; los bienaventurados en el cielo aman habitualmente a Dios con amor de benevolencia, complaciéndose en sus infinitas perfecciones y gozándose de que sea infinitamente feliz en sí mismo [42]; y los mismos bienaventurados en el cielo y el hombre santificado por la gracia acá en la tierra aman a Dios con amor de amistad a impulsos de la virtud de la caridad [43].

Los actos voluntarios pueden ser de dos clases: *elícitos* e *imperados*. Se llaman *elícitos* los que proceden directamente de la voluntad, son emitidos por ella misma y en ella se reciben (v.gr., consentir, elegir, amar, etc.); y se llaman *imperados* cuando son realizados por cualquier otra potencia bajo la ordenación del entendimiento y la moción de la voluntad (v.gr., estudiar, pintar, mortificarse voluntariamente, etc.). El imperio es esencialmente un acto de la razón práctica—porque pone orden en lo que hay que hacer, y sólo la razón percibe el orden—, pero para que la razón mueva imperando necesita el impulso de la voluntad [44].

260. 2. Necesidad de la purificación de la voluntad. Como ya vimos (n.233), la naturaleza humana y todas sus potencias y facultades quedaron profundamente afectadas por el pecado original. La voluntad quedó inclinada al mal *(vulnus malitiae)* [45]. Destruida la ordenación a Dios, que la tenía perfectamente sometida al control de la razón, perdió ella, a su vez, el dominio absoluto sobre las facultades sensibles de que gozaba anteriormente [46], y sólo conserva sobre ellas un cierto poder moral o de persuasión para obligarlas a someterse a ella; o sea, un imperio *político*, no despótico, como dice Santo Tomás citando a Aristóteles [47].

De ahí la necesidad de una doble labor rectificadora de la voluntad. Una, para someterla plenamente a Dios mediante una total sumisión y conformidad con su divino beneplácito.

[42] Este amor perfectísimo de Dios totalmente desinteresado y prescindiendo de cualquier ventaja que pudiera traernos a nosotros, cabe también en esta vida («No me mueve, mi Dios, para quererte...») y lo han practicado todos los santos; pero únicamente como *acto transitorio*, no como estado *habitual*, que haría inútil la virtud teologal de la esperanza. La Iglesia condenó el error contrario, que defendía Fenelón (cf. D 1327).

[43] Cf. II-II,23,1.—Cf. *De caritate*.

[44] Cf. I-II,17,1.

[45] Cf. I-II,85,3.

[46] Cf. I,95,2.

[47] I-II,17,7: «Unde Philosophus dicit, in I *Polit.*, quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non *principatu despotico*, qui est domini ad servum; sed *principatu politico aut regali*, qui est ad liberos; qui non totaliter subduntur imperio».

Otra, para robustecer su autoridad con relación a las potencias inferiores hasta sometérselas enteramente. O sea, hay que lograr aproximarse, a costa de grandes esfuerzos y presupuesta la ayuda de la gracia, a la rectitud inicial que la voluntad tenía al salir de las manos creadoras de Dios. No es tarea fácil, ni mucho menos; pero sí una de las más importantes e indispensables para alcanzar la perfección.

De una y otra labor tratamos ampliamente en otros lugares [48]. Aquí vamos a insistir en la necesidad, por parte de la voluntad, de morir a todas las cosas exteriores o interiores que le pueden impedir su vuelo hacia Dios mediante el perfecto *desprendimiento de todo lo creado*, y en la muerte al propio egoísmo, origen y manantial de todos nuestros defectos, mediante la perfecta *abnegación de sí mismo.*

261. *a)* El desprendimiento de todo lo creado.—Es una de las condiciones más importantes para llegar a la santidad. San Juan de la Cruz reduce todo su sistema místico al desprendimiento de todo lo creado, como elemento negativo, y a la unión con Dios por el amor, como elemento positivo [49].

Es un hecho que el alma se va llenando de Dios a medida y en el grado en que se va vaciando de las criaturas.

San Juan de la Cruz es inflexible en exigir el desprendimiento total del alma que quiera volar a Dios. A base del bello símil del ave asida a un hilo delgado, que, por muy delgado que sea, le impide volar [50], no le permite el más pequeño apego voluntario a cualquier cosa de la tierra. Su fiel discípula sor Isabel de la Trinidad llegó a escribir que basta «un deseo cualquiera» para impedir la perfecta unión con Dios [51].

La razón de la necesidad absoluta del desprendimiento de las criaturas para la perfecta unión con Dios la dio magistralmente San Juan de la Cruz. He aquí una breve síntesis de su pensamiento [52].

1.º Dios es el *todo*, el ser necesario y absoluto, acto purísimo sin sombra de potencia, que existe por sí mismo y posee la plenitud absoluta del ser; y las criaturas, comparadas con El, son como *nada:* seres contingentes y caducos que tienen más de potencia (no ser) que de acto (ser).

[48] Cf., para el sometimiento a la voluntad de las pasiones, n.252, y para la total conformidad con la voluntad de Dios, n.626-33.

[49] Recuérdese su famosa letrilla *(Suma de la perfección):* «Olvido de lo criado, memoria del Criador, — atención a lo interior — y estarse amando al Amado» (cf. *Poesías* n.22; 2.ª ed. BAC, p.1354).

[50] Cf. *Subida* I,11,4.

[51] «Un alma que discute consigo misma, que se ocupa de sus sensibilidades, que alimenta un pensamiento inútil, *un deseo cualquiera*, esta alma dispersa sus fuerzas, no está totalmente ordenada a Dios, su lira no vibra al unísono; y el Maestro cuando la pulsa no puede hacer salir armonías divinas. Hay allí todavía demasiado de humano, hay una disonancia» (Sor Isabel de la Trinidad, último retiro de *Laudem gloriae*, segundo día).

[52] Cf. *Subida* I,4.

2.º Dos contrarios no caben en un sujeto: se excluyen mutuamente Y así, la luz es incompatible con las tinieblas, y el todo con la nada.

3.º Si, pues, las criaturas son la nada y las tinieblas, y Dios es el todo y la luz, síguese que el alma que piensa unirse con Dios ha de desprenderse de las criaturas. Sin esto, la unión con Dios es imposible.

4.º «Y así es menester que el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos; y tanto más presto llegará el alma cuanto más priesa en esto se diere. Mas hasta que cesen no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito» [53].

5.º «Por lo cual es harto de llorar la ignorancia de algunos que se cargan de extraordinarias penitencias y de otros muchos voluntarios ejercicios y piensan que les bastará eso y esotro para venir a la unión de la Sabiduría divina, y no es así, si con diligencia ellos no procuran negar sus apetitos. Los cuales, si tuviesen cuidado de poner la mitad de aquel trabajo en esto, aprovecharían más en un mes que por todos los demás ejercicios en muchos años. Porque así como es necesaria a la tierra la labor para que lleve fruto, y sin labor no le lleva, sino malas hierbas, así es necesaria la mortificación de los apetitos para que haya provecho en el alma. Sin la cual oso decir que, para ir adelante en perfección y noticia de Dios y de sí mismo, nunca le aprovecha más cuanto hiciere que aprovecha la simiente echada en la tierra no rompida» [54].

6.º «Y por eso, el principal cuidado que tienen los maestros espirituales es mortificar luego a sus discípulos de cualquier apetito, haciéndoles quedar en vacío de lo que apetecían por librarles de tanta miseria» [55].

El Místico Doctor desarrolla ampliamente estos pensamientos, que se extienden a todo lo largo de su sistema, constituyendo el elemento negativo de su recia espiritualidad, al lado del amor a Dios, que es su elemento positivo. A muchos han asustado las terrible negaciones de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura* y han abandonado un sistema de espiritualidad que juzgaban excesivamente duro e inaccesible para ellos. Pero aparte de que no es posible para nadie llegar a la cumbre del monte más que a base de la mortificación de los propios apetitos y aficiones desordenadas—por la profunda razón que da el Santo de que dos contrarios no caben en un sujeto—, es preciso completar el pensamiento del Místico Doctor con los resplandores del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*, que iluminan con claridades de cielo las noches tenebrosas de las dos obras anteriores. En realidad, el sistema de San Juan de la Cruz se reduce a una sola e inmensa afirmación: Dios es el todo. Sus negaciones son en el fondo afirmaciones, puesto que tienen por objeto desprender al alma de las falsas apariencias de las criaturas, que son la *nada*, para hacérselas recobrar otra vez, purificadas y ennoblecidas, en las

[53] Cf. *Subida* I,5,6.
[54] *Subida* I,8,4.
[55] *Subida* I,12,6.

profundidades del *todo*. Porque el Místico Doctor no desprecia a las criaturas; quiere únicamente apartar la mirada de lo que tiene de imperfecto y limitado, para no ver en ellas más que el rastro y la huella del Amado, que, al pasar junto a ellas «y yéndolas mirando, con sola su figura, vestidas las dejó de su hermosura». Desde la cumbre de aquel monte, en la que, desaparecida ya la visión terrena de las cosas, sólo mora «la honra y gloria de Dios», canta el Santo la belleza de la creación con acentos líricos que ningún poeta humano ha podido superar sobre la tierra:

«¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!
Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura».

Pero para volverlas a encontrar en Dios purificadas y ennoblecidas es preciso dejar de contemplar las criaturas con ojos carnales y desprenderse con enérgica decisión de los lazos con que tratan de atarnos a la tierra. Al *todo* no se llega sino por la senda estrecha de la negación absoluta de las *nadas:*

«Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.
Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres.
Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener, has de tenerlo sin nada querer.
Porque si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro» [56].

No intenta, pues, San Juan de la Cruz aniquilar las tendencias naturales de nuestra voluntad sustrayéndolas su objeto y dejándolas suspendidas en la nada, sino orientarlas hacia Dios, hacer de Dios el objeto único de ellas, reduciendo así sus fuer-

[56] *Subida* I,13,11.

zas a la unidad. Es verdad que esto no se conseguirá cumplidamente hasta que el alma haya sido introducida por el mismo Dios en las oscuridades de las noches pasivas y las haya rebasado felizmente [57]; pero mucho puede hacerse con el propio esfuerzo ayudado de la gracia. Dios no acude ordinariamente a completar la purificación del alma con las noches pasivas sino después que ésta ha hecho todo cuanto estaba de su parte con los medios ordinarios a su alcance. Por eso, San Juan de la Cruz repite con tanta insistencia la necesidad de mortificar los apetitos que tienen como divididas las fuerzas del alma hasta lograr el desprendimiento de todas las cosas de la tierra. Cuando consiga el vacío de todo lo creado, su alma quedará llena de Dios en la cumbre de la perfección.

262. *b)* La perfecta abnegación de sí mismo.—El desprendimiento real o afectivo [58] de todas las cosas creadas es muy importante y absolutamente indispensable para llegar a la perfección cristiana. Pero poco importaría desprenderse de los lazos de las criaturas exteriores si nuestro espíritu no lograra desembarazarse también de nuestro propio *yo*, que constituye el mayor de los obstáculos para volar libremente a Dios.

Santo Tomás afirma que el egoísmo o amor desordenado de sí mismo es el origen de todos los pecados. Y lo razona diciendo que todo pecado procede del apetito desordenado de algún bien temporal; pero esto no sería posible si no amáramos desordenadamente nuestro propio *yo*, que es para quien buscamos ese bien; de donde es manifiesto que el desordenado amor de sí mismo es la causa de todo pecado [59]. De él proceden las tres concupiscencias de que habla el apóstol San Juan (1 Io 2,16): la de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida, que son el resumen y compendio de todos los desórdenes [60].

El amor desordenado de sí mismo ha construido, según San Agustín, la ciudad del mundo frente a la de Dios:

«Dos amores han levantado dos ciudades: el amor propio, llevado hasta el desprecio de Dios, la ciudad del mundo; el amor de Dios, llevado hasta

[57] Lo dice expresamente San Juan de la Cruz y es uno de los argumentos más fuertes para demostrar que, según el Místico Doctor, la perfección cristiana no puede alcanzarse fuera de la vida mística, donde—según todas las escuelas—tienen lugar esas purificaciones pasivas (cf. *Noche* I,7,5).

[58] Nótese que la esencia del desprendimiento está en la corriente afectiva de la voluntad más que en la carencia real de las cosas creadas. La simple pobreza material no es virtud, sino tan sólo el *amor a la pobreza*, aunque se posean materialmente muchas riquezas. Eso mismo hay que decir del desprendimiento en general. El puramente material ayuda mucho sin duda ninguna; pero el más importante y necesario es el desprendimiento formal o afectivo, que consiste en el desapego real de la voluntad con o sin objetos exteriores (cf. San Juan de la Cruz, *Subida* I,13,4).

[59] I-II,77,4.

[60] I-II,77,5.

el desprecio de sí mismo, la ciudad de Dios. La una se gloría en sí misma; la otra, en el Señor» [61].

San Agustín ha señalado en estas últimas palabras la tendencia más perniciosa del amor propio. Precisamente por ser la raíz y fuente de todos los pecados, las manifestaciones del amor propio son variadísimas y casi infinitas; pero ninguna resulta tan perjudicial para la propia santificación—como opuesta radicalmente a ella—como ese «gloriarse en sí mismo», que constituye al propio *yo* en centro de gravedad alrededor del cual han de girar todas las cosas. Hay almas que se buscan a sí mismas en todo, hasta en las cosas más santas: en la oración, que mantienen o prolongan cuando encuentran en ella suavidad y consuelo y abandonan cuando experimentan desolación o sequedad; en la recepción de los sacramentos, en los que buscan únicamente las consolaciones sensibles; en la dirección espiritual, que consideran como una nota de distinción, y en la que, por supuesto, buscan siempre el director «de moda» o el que las deja vivir en paz con sus miras egoístas y caprichosas; en los deseos mismos de santificarse, que no subordinan enteramente a la mayor gloria de Dios y el bien de las almas, sino que los orientan a sí mismos, como el mejor ornato de sus almas acá en la tierra y para aumento de felicidad y gloria en el cielo. No acabaríamos nunca si quisiéramos recoger aquí las infinitas manifestaciones del egoísmo y amor propio.

El alma que aspire a la perfecta unión con Dios, de nada ha de recelar tanto como de este mísero amor propio, que se infiltra sutilmente hasta en las cosas más santas. Ha de examinar el verdadero móvil de sus acciones, rectificando continuamente la intención y no poniendo como blanco y fin de todas sus actividades y esfuerzos más que la gloria de Dios y el perfecto cumplimiento de su divino beneplácito. Traiga continuamente a su memoria las palabras terminantes del divino Maestro, que hacen de la perfecta abnegación de sí mismo la condición indispensable para seguirle: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9,23).

[61] San Agustín, *De Civitate Dei* 1.14 c.28.

CAPITULO VI

Las purificaciones pasivas

263. Hasta aquí hemos venido examinando las purificaciones *activas*, o sea, lo que el alma puede y debe hacer por sí misma, con ayuda de la gracia, para purificarse de sus defectos y miserias. Ahora vamos a ver la parte que Dios se reserva para sí en esta labor purificadora. Son las llamadas *purificaciones pasivas*, que, siendo variadísimas y presentando aspectos muy diversos en cada caso, alcanzan sus manifestaciones culminantes en las *noches del alma*: la de los *sentidos* y la del *espíritu*.

ARTICULO 1

NECESIDAD DE LAS PURIFICACIONES PASIVAS

264. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura;* SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.5; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.2; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation* c.3 a.3; NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.138 y 225 (220 y 307 en la 8.ª ed.).

265. Es éste uno de los puntos más importantes en la teología de la perfección cristiana. De su recto planteamiento y solución depende en buena parte la visión acertada o defectuosa de todo el conjunto de la vida sobrenatural.

Para proceder con claridad y precisión, vamos a concretar en una proposición la doctrina de la necesidad de las purificaciones pasivas para llegar a la plena purificación del alma tal como se requiere para la perfección cristiana.

Proposición: La plena purificación del alma no puede lograrse sin las purificaciones pasivas.

Se demuestra:

1.º POR LA AUTORIDAD DE SAN JUAN DE LA CRUZ.—El pensamiento del Místico Doctor es clarísimo y sus palabras tan explícitas y terminantes, que no dejan lugar a la menor duda sobre su verdadero alcance y significación. En el capítulo 1 del libro primero de la *Noche oscura* «comienza a tratar de las imperfecciones de los principiantes». Y después de haberlas descrito ampliamente en los capítulos siguientes (del 2 al 7), termina con estas palabras:

«Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes, *para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios* LES PONGA *en estado de aprovechados;* que se hace entrándolos en la *noche oscura* que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. Porque, *por más que el prin-*

cipiante en mortificar en sí se ejercite todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede hasta que Dios lo hace en él PASIVAMENTE *por medio de la purgación de la dicha noche»* [1].

El pensamiento del Místico Doctor es claro y terminante. Los principiantes *no pueden* purificarse del todo, *ni con mucho, por más que se ejerciten en ello* (o sea, aunque hagan todo cuanto está de su parte), hasta que Dios lo haga en ellos *pasivamente* por medio de las purificaciones de la *noche oscura* [2].

Ahora bien: ¿quiénes son esos *principiantes* que necesitan las purificaciones pasivas para lograr la plena purificación de sus almas? Son los que andan por los caminos de la *ascética,* cuya forma ordinaria de oración mental es la *meditación.* Lo dice expresamente San Juan de la Cruz al comenzar este mismo tratado de la *Noche oscura:*

«En esta *noche* oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de *principiantes, que es de los que* MEDITAN *en el camino espiritual,* y los comienza a poner en el de los *aprovechantes,* que es ya el de los CONTEMPLATIVOS, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los *perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios»* [3].

Fíjese bien el lector. Para San Juan de la Cruz, los que andan *meditando,* o sea, los que practican la oración mental propia y típica de la *ascética,* son los *principiantes* en la vida espiritual. Para que puedan ascender a la categoría de *aprovechados* o *proficientes* es menester que hayan pasado por las primeras purificaciones pasivas *(noche del sentido)* y *tengan ya oración contemplativa.* Y para alcanzar las cumbres de la perfección, o sea, «la divina unión del alma con Dios», es menester que hayan sufrido las horrendas purificaciones pasivas, que constituyen la *noche del espíritu* [4]. Hablar de «perfección» y de «santidad» en plena vía *ascética* sin que el alma haya sufrido ninguna de las dos purificaciones pasivas es apartarse radical y manifiestamente de la doctrina del Místico Doctor.

[1] *Noche* I,7,5.

[2] San Juan de la Cruz va repitiendo esta misma doctrina a todo lo largo de la *Noche oscura* y en otros muchos lugares de sus obras. He aquí otro texto acaso más expresivo todavía que el que acabamos de citar: «Pero de estas imperfecciones tampoco, como de las demás, se puede el alma purificar cumplidamente *hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche* que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por purgarse y perfeccionarse, porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que por ella no alcanzaba a remediarse. Porque, *por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta* EN LA MENOR PARTE *para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella* como y de la manera que habemos de decir» *(Noche* I,3,3).

[3] *Noche* I,1,1.

[4] Lo dice expresamente el mismo San Juan de la Cruz. Al hablar de la diferencia entre la «noche del sentido» y la «del espíritu», escribe: «La sensitiva es común y que acaece a muchos, y *éstos son los principiantes,* de la cual trataremos primero. La *espiritual* es de muy pocos, y *éstos ya de los ejercitados y aprovechados,* de que trataremos después. La primera purgación o *noche* es amarga y terrible para el *sentido,* como ahora diremos. La segunda no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el *espíritu,* como luego diremos» *(Noche* I, 8,1-2). Y más tarde explica largamente la necesidad de la noche del espíritu para llegar a la divina unión (cf. II,1-3).

Y no se diga—como, para eludir la gran dificultad que se les venía encima, han querido decir los partidarios de la «doble vía» y de la «santidad ascética»—que la necesidad absoluta de las purificaciones pasivas proclamadas por San Juan de la Cruz *afecta únicamente a las almas que han de llegar a la perfección por la vía mística*, pero no a las que han de escalar esas alturas por los caminos ascéticos. No vale este subterfugio, toda vez que, según San Juan de la Cruz—acabamos de citar los textos—, el alma «*no puede... ni con mucho... por más que se ayude activamente... por más que el principiante se ejercite...*» corregirse de sus imperfecciones «hasta que Dios lo haga en él *pasivamente*». El pensamiento del Santo es clarísimo, y sus palabras terminantes: el alma *no puede* purificarse del todo, por más que se esfuerce en conseguirlo con todos los procedimientos activos imaginables. Y una de dos: o hemos de decir que cabe una *perfección llena de imperfecciones* (lo cual es manifiestamente ridículo y contradictorio), o que no cabe otra perfección y santidad que la que resulta de las purificaciones *pasivas*, o sea, *manifiestamente mística*. Este es clarísimamente el pensamiento de San Juan de la Cruz para todo el que sepa leerle con imparcialidad y sin prejuicios.

2.º Por la razón teológica.—Pero, aparte de la autoridad indiscutible de San Juan de la Cruz en estas materias, la razón teológica confirma plenamente sus afirmaciones. Como triste herencia del pecado de origen, nuestra naturaleza humana está fuertemente inclinada al mal. El *egoísmo* sobre todo, metido en lo más hondo de nuestro ser, enturbia la claridad de nuestro entendimiento, impidiéndonos la visión recta y objetiva de las cosas, sobre todo cuando está interesado el amor propio en hacérnoslas ver de una determinada manera y a través del color de su propio cristal. Escuchemos a un autor contemporáneo explicando estas cosas:

«Son innumerables los vicios y defectos de que adolece nuestra depravada naturaleza; los cuales, en su gran mayoría, se escapan a la vista o consideración de los principiantes y aun de los aprovechados y perfectos. Si bien se mira, apenas hacemos una obra de las que nos parecen buenas que no se encuentre cargada de imperfecciones y pecados por el desorden de nuestro amor propio y el apego a las cosas terrenas; de suerte que, aun las almas ya purificadas y al parecer libres de tales defectos, quedan sorprendidas cuando el Señor con luz extraordinaria les descubre la multitud de ellos, comparables a los miles de motas que el rayo directo del sol hace descubrir en un vaso de agua, en expresión de Santa Teresa [5]. Por lo mismo, todo el empeño y el trabajo del alma en la purgación activa de sus vicios resulta

[5] Cf. *Vida* 20,28.

insuficiente para lograr perfeccionarse, pues *ni ella conoce siquiera los defectos que debe enmendar ni llega hasta el fondo y raíz de los mismos* [6].

Necesario es, por consiguiente, que venga de fuera del alma una acción más enérgica y eficaz para remover del fondo de la misma toda la escoria allí oculta, y a esto llamamos *purgación pasiva*. La cual no representa ni significa un estado de inercia espiritual o de sufrimiento inactivo, sino sólo que la acción purificadora se recibe en el alma, sin procurársela ella, aunque bien ha de cooperar activamente a la misma, como se dirá luego. Y es que Dios en su adorable providencia, queriendo de todos modos para sí el alma, le envía amorosamente nuevos y eficaces medios con que se suelte de las criaturas y del amor propio para que se dé por entero a su divina Majestad; los cuales medios suelen ser tanto más penosos y purgativos, cuanta mayor fuere la pureza que el Señor requiere del alma y cuanto menor el trabajo de purgación activa que desplegó ella en sus ejercicios, cumpliéndose aquí a la letra lo que enseñan San Agustín y el Doctor Angélico hablando del pecado: que lo que faltó por parte de la acción hay que suplirlo con la pasión o pena» [7].

Se imponen, pues, por la misma naturaleza de las cosas, las largas y multiformes *purificaciones pasivas*. Naturalmente que no todas las almas habrán de sufrirlas con el mismo rigor, ya que son muy varios los grados de impureza contraídos o los grados de perfección a que están predestinadas esas almas. Pero en todo caso, como advierte el P. Garrigou-Lagrange, para «vencer completamente el egoísmo, la sensualidad, la pereza, la impaciencia, la envidia, la injusticia en el juzgar, los movimiento de la naturaleza, el apresuramiento natural, el amor propio, las necias pretensiones, el buscarse a sí mismo en la piedad, el deseo inmoderado de las consolaciones sensibles, el orgullo intelectual y espiritual, todo lo que se opone al espíritu de fe y a la confianza en Dios, para llegar a amar al Señor *perfectamente* «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con toda la mente, y al prójimo, comprendidos los enemigos, como a sí mismo», y para permanecer, finalmente, paciente y perseverante en la caridad suceda lo que sucediere» [8], es absolutamente indispensable la plena renovación del alma a base de las profundas y dolorosas *purificaciones pasivas*, que la introducirán o harán progresar en la *vida mística*, abierta a todas las almas como normal desarrollo y expansión de la gracia santificante.

Esta doctrina, sobre ser verdadera, tiene la ventaja de abrir amplios horizontes a las almas y evitarles no pocos peligros e ilusiones, en los que fácilmente podrían tropezar si se les obli-

[6] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* I,1ss.

[7] P. NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.138 (220 en la 8.ª ed.). Cf. I-II,87,1 y 6.—No sabríamos compaginar estas palabras tan juiciosas sobre la necesidad de las purificaciones pasivas con la teoría de la posibilidad de una santidad ascética—a base de una participación incompleta de la *noche del sentido* y sin nada de la del *espíritu*—que defiende el propio P. NAVAL (*Ibid.*, n.18 y 21; 100 y 103 en la 8.ª ed.).

[8] *Perfection chrétienne et contemplation* c.3 a.3.

gara a permanecer, contra el atractivo de la gracia, en lo que se ha venido en llamar «vía trillada» y «camino ordinario» de la santidad. Autores hay que no ven con simpatía la vía mística por creerla llena de peligros y escollos para las almas, cuando en realidad sucede todo lo contrario [9]. En los estados místicos, las almas son gobernadas de una manera especialísima por el mismo Espíritu Santo a través de sus preciosísimos dones y divinas mociones. Iluminadas por las luces de la contemplación con resplandores del cielo, descubren mucho mejor su nada y su miseria, a la vez que los ardides de sus enemigos exteriores y de su propia sensualidad. Son mucho más cautas, juiciosas, prudentes y dóciles a sus maestros y guías espirituales precisamente por efecto natural de las dolorosas *purificaciones pasivas* a que se han visto sometidas antes de penetrar o hacer nuevos progresos en los estados místicos. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange llamando la atención sobre este punto importantísimo:

«¡Grave cuestión! Sostener que se llega al pleno desenvolvimiento de la vida cristiana sin pasar, en una forma o en otra, por las purificaciones pasivas, que son de orden místico, sin haber sido elevado a la contemplación infusa, iniciación oscura y secreta del misterio de Dios presente en nosotros, ¿no es, acaso, disminuir muy notablemente el ideal de la perfección?; y, bajo el pretexto de evitar las ilusiones, de seguir la vía común, los caminos trillados, ¿no se suprime, acaso, el impulso y las grandes aspiraciones de la vida interior? ¿No es, acaso, proponer a las almas una bien pequeña vía iluminativa y unitiva de naturaleza tal que pueda hacerles caer en una ilusión contraria a las que se quieren evitar? Bajo el pretexto de combatir una forma de presunción, ¿no es, acaso, caer en otra? ¿No es, acaso, llevar las almas a creer que están a punto de alcanzar la perfección, que están ya en la vía unitiva, cuando puede ser que no sean sino principiantes y apenas tienen idea de la verdadera vía iluminativa o de los proficientes? ¿No es, acaso, exponerlas, además, a quedar completamente desconcertadas cuando sobrevengan las dolorosas purificaciones pasivas, durante las cuales creerán retroceder, cuando en realidad esas pruebas son la puerta estrecha que conduce a la verdadera vida? *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam!* Medítense a este propósito las palabras de San Juan de la Cruz que hemos citado en las páginas precedentes» [10].

Está, pues, fuera de toda duda que las purificaciones pasivas—que, según el sentir unánime de todas las escuelas de es-

[9] Con razón exclama Santa Teresa hablando de la vida de oración: «Quien os dijere que esto es peligro, tenedle a él por el mismo peligro y huid de él; y no se os olvide que por ventura habéis menester este consejo. Peligro será no tener humildad y las otras virtudes; mas camino de oración camino de peligro, nunca Dios tal quiera. El demonio parece haber inventado estos miedos, así ha sido mañoso a hacer caer a algunos que tenían oración al parecer. Y mirad qué ceguedad del mundo, que no miran los muchos millares que han caído en herejías y en grandes males sin tener oración, sino distracción; y entre la multitud de éstos, si el demonio, por hacer mejor su negocio, ha hecho caer a algunos que tenían oración, ha hecho poner temor a algunos para las cosas de virtud. Estos que toman este amparo para librarse, se guarden, porque *huyen del bien para librarse del mal.* Nunca tan mala invención he visto; bien parece del demonio» (*Camino* 21,7-8).

[10] *Perfection chrétienne et contemplation* c.3 a.3.

piritualidad, son de orden *místico*—son del todo necesarias e indispensables, en una forma o en otra, para la plena purificación del alma y, por lo mismo, para llegar a la plena perfección cristiana [11].

Veamos ahora en particular las dos principales manifestaciones de esas purificaciones pasivas; o sea, las llamadas por San Juan de la Cruz *noche del sentido y noche del espíritu.*

ARTICULO 2

La noche del sentido

266. San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I; Scaramelli, *Directorio místico* tr.5 c.1-15; Meynard, *La vida espiritual* t.2 l.2 c.2; Lehodey, *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.3; Tanquerey, *Teología ascética* n.1420-34; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.3.ª c.4-5.

267. 1. **Naturaleza.**—La *noche del sentido consiste en una serie prolongada de arideces, sequedades y oscuridades sensibles producidas en un sujeto imperfecto por la contemplación infusa inicial.*

Psicológicamente se caracteriza por esa serie de arideces profundas, persistentes, que sumergen al alma en un estado muy penoso y ponen a dura prueba su perseverancia en el deseo de santificarse. Es tan difícil de soportar esta crisis del sentido, que la inmensa mayoría de las almas retroceden asustadas y abandonan la vida de oración [12].

La causa de esta noche es la contemplación infusa inicial al recibirse en un sujeto imperfecto o no preparado para ella. Son absolutamente necesarios estos dos elementos. Sin la contemplación infusa podría haber purificación activa o ascética, pero no pasiva o mística. Y sin la disposición imperfecta del alma, la contemplación no causaría tormento, oscuridad ni aridez, sino deleite, luz y suavidad inefable. Pero esto requiere una mayor explicación.

268. 2. **Causas.**—Nadie como San Juan de la Cruz ha explicado con tanta precisión y claridad la naturaleza, necesi-

[11] El mismo Scaramelli reconoce esta necesidad. He aquí sus propias palabras: «No puede el hombre, *por más que se ayude y esfuerce*, llegar con sus industrias a reformar los desórdenes de su naturaleza, corrompida por el pecado de Adán, y muchas veces más desconcertada por él con pecados y malos hábitos que con ellos ha contraído; por consiguiente, no puede con las fuerzas ordinarias de la gracia hacerse hábil para el don de la contemplación infusa. Es necesario que Dios ponga su mano omnipotente, y con las purificaciones que los místicos llaman *pasivas* haga cumplida la reforma de su natural desordenado y corrompido, y de esta manera lo haga apto para las comunicaciones divinas» (*Directorio místico* tr.5 c.1 n.10).

[12] Conocida es la expresión, sin duda exagerada, de Godínez, que hace ascender al *noventa y nueve por cien* estas almas pusilánimes que retroceden ante las primeras dificultades. He aquí sus propias palabras: «De mil personas que llama Dios a la perfección, apenas corresponden diez; y de cien personas que llama Dios a la contemplación faltan las noventa y nueve; por lo cual digo que son muchos los llamados, pero muy pocos los escogidos» (*Práctica de la Teología mística* l.7 c.1). Sin llegar a tanto como esto, es cierto que el fracaso de tantas almas llamadas por Dios a la perfección obedece a su falta de ánimo para soportar las dolorosas purificaciones pasivas del sentido y del espíritu.

dad, causas y efectos de la purificación pasiva del sentido. El libro primero de la *Noche oscura* es el código insustituíble donde habrán de estudiarse siempre los cánones fundamentales que regulan la *noche del sentido*. Vamos a recoger aquí los hitos fundamentales que señalan la dirección de su pensamiento.

Ante todo es menester advertir que San Juan de la Cruz incluye bajo la palabra *sentido* no solamente los sentidos externos e internos, sino también el apetito sensitivo y *el entendimiento en cuanto discursivo* [13], que se vale, como es sabido, del concurso de la imaginación para fabricar sus discursos.

Comienza San Juan de la Cruz describiendo la suavidad y regalo que suelen experimentar los principiantes en el servicio de Dios, explicándolo por la bellísima metáfora de la madre que está amamantando a su hijito:

«Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo, y escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, para que, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales» [14].

Los principiantes—en efecto—usan mal de este trato tan dulce y regalado que reciben de Dios en los albores de su vida espiritual. Se apegan fuertemente a esas consolaciones sensibles, y, acaso sin darse cuenta de ello, ese sabor y gusto que hallan en los ejercicios y prácticas de devoción es *la causa* y *el motivo principal* que les impulsa a practicarlas. Y al sentirse tan favorecidos de Dios, su flaca virtud les hace pensar que ya son santos o poco menos. De donde les nacen grandes imperfecciones acerca de los siete vicios capitales, que San Juan de la Cruz describe con finísimo y maravilloso análisis, y que es preciso leer y meditar en sus propias páginas [15].

Se impone una purificación a fondo de tantas miserias y flaquezas. Y como ellos no la intentarán jamás—porque ignoran en gran parte sus propias imperfecciones y jamás podrían conseguirlo del todo con sus propias industrias aunque las conocieran, como advierte el mismo San Juan de la Cruz [16]—, interviene la amorosa Providencia con *las primeras luces de la contemplación infusa*, que, al recaer sobre un sujeto asido fuertemente a lo sensible y tratarse de una comunicación espiritua-

[13] Léanse con atención los capítulos 6 y 9 del libro I de la *Noche oscura*.
[14] *Noche* I,1,2.
[15] Cf. *Noche* I c.2-7.
[16] *Ibid.*, 7,5.

lísima que va directamente al entendimiento sin el concurso de los sentidos, produce necesariamente en ellos oscuridad, vacío, negación y desamparo; y estamos cabalmente en presencia de *la noche del sentido*. Escuchemos al propio San Juan de la Cruz:

«Pues como el estilo que llevan estos principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto, como arriba queda dado a entender, queriendo Dios llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios, y librarlos del bajo ejercicio del *sentido* y *discurso*, que tan tasadamente y con tantos inconvenientes, como habemos dicho, andan buscando a Dios, y ponerlos en el ejercicio de *espíritu*, en que más abundantemente y más libres de imperfecciones puedan comunicarse con Dios, ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en *meditación* y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios, con que tienen algo refrenado los apetitos de las criaturas, con que podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás al mejor tiempo; cuando más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían, porque, como eran flacos y tiernos, no había puerta cerrada para ellos, como dice San Juan en el Apocalipsis (3,8), y así los deja tan a oscuras, que no saben por dónde ir con el sentido de la imaginación y el discurso. Porque no pueden dar un paso en el meditar, como antes solían, anegado ya el sentido interior en esta *noche*, y déjalos tan a secas, que no sólo no hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos, mas en lugar de esto hallan, por el contrario, sinsabor y amargura en las dichas cosas. Porque, como he dicho, sintiéndolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies, en lo cual sienten ellos gran novedad porque se les ha vuelto todo al revés» [17].

Y que la causa de este sinsabor y vacío de los sentidos sea la contemplación infusa, lo dice expresamente San Juan de la Cruz al explicar las señales para conocer si el alma ha entrado ya en la *noche del sentido*:

«Porque como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso, que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, *comunicándosele con acto de sencilla contemplación*, la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores; de aquí es que la imaginativa y fantasía no puedan hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí adelante» [18].

Las causas de la *noche del sentido* son, pues, dos: la *contemplación infusa inicial* recayendo sobre un *sujeto imperfecto* o no preparado para recibirla.

[17] *Noche* I,8,3.
[18] *Ibid.*, 9,8.

Veamos ahora las señales para distinguir la *noche del sentido* de otros estados psicológicos que nada tienen que ver con ella.

269. 3. Señales para conocerla.—¿Qué señales habrá para conocer la presencia de la *noche del sentido* y saberla distinguir de las sequedades y arideces que podrían provenir de otras causas, tales como la disipación del alma, la indisposición corporal del sujeto, la influencia del demonio y otras semejantes?

El primero en hablar de ellas fue el gran místico alemán Juan Taulero [19]. Pero San Juan de la Cruz las precisa con toda exactitud en un precioso capítulo de la *Noche oscura* [20]. He aquí un breve resumen de su doctrina, que es preciso leer en toda su integridad:

a) La primera es que «así como *no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios*, tampoco lo halla en alguna de las cosas criadas». Porque, si lo hallara en estas últimas, es evidente que el disgusto de Dios obedece a la disipación del alma. Los tibios no hallan gusto en las cosas de Dios, pero sí en las del mundo.

Pero como este disgusto universal «podría provenir de alguna indisposición o humor melancólico, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada, es menester la segunda señal y condición».

b) La segunda señal es que «*ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás*, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad, porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios». Y cuando obedece a una enfermedad, «todo se va en disgusto y estrago del natural, sin estos deseos de servir a Dios que tiene la sequedad purgativa». El demonio por su parte tampoco puede inspirar deseos de servir a Dios. Esta es, pues, una de las señales más claras e inequívocas.

c) La tercera señal «es el *no poder ya meditar ni discurrir* en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte». La causa de esta impotencia discursiva es la contemplación infusa inicial, como dice a renglón seguido San Juan de la Cruz en el texto que hemos citado más arriba y explica largamente después.

Cuando se reúnan estas tres señales de una manera clara y duradera, el alma y su director pueden pensar que se hallan en presencia de la *noche del sentido* y obrar en consecuencia. Pero, para mayor abundamiento, concretemos un poco más los medios para averiguar con certeza si las grandes sequedades y arideces que el alma experimenta en ese estado obedecen efectivamente a la *noche del sentido* o a cualquiera de las otras causas indicadas.

[19] Cf. Fr. Juan Taulero, *Las instituciones divinas* c.35 p.213-14 (ed. del P. Getino, Madrid 1922).

[20] El 9 del libro primero. Habla también de ellas en el l.2 c.13 de la *Subida del Monte Carmelo*.

1.º Si se trata de un efecto de la *tibieza* que se va apoderando del alma, se conocerá sin esfuerzo, porque ese hastío de las cosas de Dios va acompañado de una fuerte inclinación a los pasatiempos y diversiones del mundo, en los que encuentra placer y bienestar, junto con una gran disipación del alma, que apenas hace caso del pecado mortal y se entrega al venial sin resistencia alguna. El remedio estará en arrepentirse sinceramente de esos malos pasos y volver a reemprender con nuevo fervor el camino de la vida espiritual.

2.º Si se trata de una enfermedad mental o desequilibrio nervioso, no es difícil tampoco distinguirla de las arideces y sequedades de la *noche del sentido*. He aquí un texto muy expresivo y sintético del P. Garrigou-Lagrange:

«A fin de distinguir bien la neurastenia de la purificación pasiva hay que advertir que los síntomas más corrientes de la neurastenia son la *fatiga* casi permanente, con sensación de abatimiento y desgana; *dolores de cabeza habituales* (sensación de casco, dolores sordos de la nuca o de la columna vertebral); *insomnio*, tanto, que el neurasténico se levanta más fatigado que al acostarse; *dificultad en el ejercicio de las facultades intelectuales* y en mantener atención continua; *impresionabilidad*, emociones intensas por causas insignificantes, que les hacen creer en enfermedades que no existen; *excesivo análisis de sí mismos* hasta en los menores detalles y constantes preocupaciones por no sufrir daño alguno [21].

Los neurasténicos no son, sin embargo, enfermos imaginarios; la impotencia que sufren es *muy real*, y sería gran imprudencia quererles convencer de que su fatiga no es nada y animarlos a no tenerla en cuenta. No es el querer lo que les falta, sino el poder querer.

Las causas de la neurastenia pueden ser orgánicas, como las intoxicaciones, las perturbaciones endocrínicas o hepáticas y la parálisis; mas con frecuencia son también psíquicas: la sobrefatiga o *surmenage* intelectual, los disgustos de orden moral, las emociones dolorosas, que son carga demasiado pesada para su sistema nervioso. Aun en el caso de anomalía psíquica, el mal afecta al organismo; por eso el neurasténico necesita reposo absoluto; luego se le ha de llevar por la persuasión a que haga algunos trabajillos proporcionados a sus fuerzas y se le debe animar constantemente.

No se ha de olvidar que las psiconeurosis pueden subsistir junto con una vida intelectual intensa y elevada vida moral.

De ahí, como advierte San Juan de la Cruz al hablar de las tres señales de la *noche pasiva del sentido*, que esa vida intelectivo-moral pueda darse simultáneamente con la melancolía o neurastenia, como diríamos hoy; mas se distingue perfectamente de este estado de fatiga nerviosa por la segunda señal (recuerdo de Dios, a la vez que gran solicitud y diligencia por no ir hacia atrás) y por la tercera (imposibilidad casi total de meditar y tendencia a la sencilla y amorosa mirada a Dios, principio de la contemplación infusa). Ese vivo anhelo de Dios y de la perfección que se manifiesta a través de tales señales distingue claramente la purificación pasiva de la neurastenia que a veces puede acompañarla» [22].

[21] Cf. R. DE SINETY, *Psychopathologie et direction* (1934) p.66-87 (cita del P. GARRIGOU).
[22] *Tres edades* III,4.

3.º Si se trata de tentaciones o perturbaciones diabólicas —permitidas a veces por Dios como un medio de purificación del alma—, se conocerá en que la aridez y sequedad coincide con *fuertes sugestiones pecaminosas* de una tenacidad desacostumbrada, junto con un *horror instintivo del alma hacia ellas*. La acción del maligno tiene por objeto en estos casos perturbar la paz y tranquilidad del alma y apartarla del ejercicio de la oración. El alma le vencerá insistiendo, a pesar de todas las repugnancias sensibles, en sus ejercicios de piedad y poniendo en juego los demás procedimientos para vencer al enemigo infernal que dejamos indicados al hablar de la tentación y obsesión diabólicas.

4.º Téngase muy en cuenta que a veces pueden coincidir con la verdadera *noche del sentido* algunas de estas otras causas indicadas, sobre todo la segunda y la tercera. En este caso se requiere una cuidadosa y penetrante labor de análisis para discernir lo que pertenece a una u otra causa y combatirlo con los remedios oportunos. Júntanse también a veces las llamadas *pruebas accesorias* o concomitantes a la noche del sentido, que son muy varias: *a) de parte del demonio*, terribles tentaciones contra la *fe*, la *esperanza* y la *caridad;* fuertes sugestiones contra la *pureza*, con feas y abominables representaciones en la imaginación; espíritu de *blasfemia*, con tal ímpetu y violencia, que a veces «casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento», como dice San Juan de la Cruz: *oscuridades*, que los llenan «de mil *escrúpulos* y *perplejidades*, tan intrincadas al juicio de ellos, que nunca pueden satisfacerse con nada», y otras cosas semejantes [23]; *b) de parte de los hombres* suelen verse abrumadas con *burlas y persecuciones*, a veces por parte de los buenos, que es una de las mayores tribulaciones que se pueden padecer en la tierra, según le dijo San Pedro de Alcántara a Santa Teresa de Jesús [24]; los mismos *superiores*, los *amigos* y hasta el propio *director espiritual* atormentan al alma, confundiendo su estado con la tibieza o no acertando a aliviarla con los remedios oportunos; y *c)* por si algo faltara, júntanse a veces *enfermedades*, *fracasos*, pérdida de la *fama*, de la *hacienda*, de las *amistades*, etc. Diríase que el cielo y la tierra se han conjurado contra la pobre alma, que se siente como aplastada, permitiéndolo todo Dios para desprenderla de todas las cosas de la tierra y recordarle que nada puede sin El y lo muy necesitada que está de su divina misericordia y asistencia.

[23] *Noche* I,14.

[24] «Húbome grandísima lástima. Díjome que uno de los mayores trabajos de la tierra era el que había padecido, que es *contradicción de buenos...*» (SANTA TERESA, *Vida* 30,6).

No todas las almas sufren la *noche del sentido* con estos rigores tan intensos. Depende del grado de perfección a que Dios quiera elevarlas, del mayor o menor número de imperfecciones de que tengan que purificarse, de las fuerzas y energías del alma y de su docilidad y paciencia en soportar la dolorosa prueba. En la práctica, siempre hay sus más y sus menos en esta clase de purificaciones. Conviene advertir, además, que Dios da siempre su gracia y fortaleza en el grado y medida que el alma necesita.

De todas formas, cuando se presentan de una manera clara y persistente las tres señales clásicas que enumera San Juan de la Cruz, el alma se encuentra manifiestamente en la *noche del sentido*. Vamos a señalar las principales normas de conducta que debe observar en semejante coyuntura.

270. 4. Conducta práctica del alma.—El alma obrará con prudencia si se atiene a las siguientes normas:

1.ª SUMISIÓN COMPLETA Y AMOROSA A LA VOLUNTAD DE DIOS, aceptando con paciencia y resignación la dolorosa prueba por todo el tiempo que Dios quiera. Es preciso que el alma no tenga por malo este estado purgativo, sino que vea en él un medio de fortalecerse y adelantar en la vida espiritual. Lo advierte con mucho encarecimiento San Juan de la Cruz:

> «Los que de esta manera se vieren, conviéneles que *se consuelen perseverando en paciencia*, no teniendo pena; *confíen en Dios*, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, ni les dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la otra *noche oscura* del espíritu, si merecieren que Dios les ponga en ella» [25].

2.ª PERSEVERANCIA EN LA ORACIÓN a pesar de todas las dificultades, a imitación del divino agonizante de Getsemaní, que, puesto en agonía, oraba con mayor intensidad: «Factus in agonia prolixius orabat» (Lc 22,43). La oración en medio de estas terribles arideces y sequedades es un verdadero tormento para el alma, y sólo a fuerza de una violencia inaudita podrá mantenerse en ella; pero es menester que se la haga—pidiéndole a Dios la fortaleza necesaria—, si no quiere volver atrás y echarlo todo a perder. Es aquí dónde mayor cantidad de almas fracasan. Atormentadas por esas angustias nocturnas, vuelven atrás y abandonan la vida de oración cuando estaban ya a punto de recibir los primeros rayos del sol naciente, que hubieran inundado sus almas de resplandores de cielo y las hubieran hecho caminar a pasos de gigante hacia la cumbre de la santidad.

Pero es menester que el alma sepa cómo debe conducirse en la oración, pues ha comenzado a entrar en una nueva etapa

[25] *Noche* I,10,3.

diferentísima de la anterior, y sería gran imprudencia querer mantener a toda costa los métodos y procedimientos anteriores. He aquí lo que debe hacer según San Juan de la Cruz:

3.ª «DEJEN ESTAR EL ALMA EN SOSIEGO Y QUIETUD..., CONTENTÁNDOSE SÓLO CON UNA ADVERTENCIA AMOROSA Y SOSEGADA EN DIOS», SIN PARTICULAR CONSIDERACIÓN Y SIN «GANA DE GUSTARLE O DE SENTIRLE».—La razón es porque el alma está recibiendo en el puro espíritu la luz de la *contemplación infusa*, que nada tiene que ver con los procedimientos discursivos de la oración ascética o *meditación* que hasta entonces practicaba. De donde, si se empeña en seguir discurriendo y meditando, le será imposible percibir la luz de la contemplación (por el desasosiego de su espíritu) y no conseguirá tampoco la meditación que pretendía, pues ya no es tiempo para eso. De donde se impone la quietud y sosiego espiritual, sin más ejercicio que el de una *advertencia sencilla y amorosa a Dios*, sin particular consideración de cosa alguna y sin querer *sentir* a Dios a través de los *consuelos sensibles* que experimentaba en la oración ascética, y que son incompatibles con la contemplación en puro espíritu:

«Y aunque más escrúpulos le vengan de que pierde el tiempo y que sería bueno hacer otra cosa, pues en la oración no puede hacer ni pensar nada, súfrase y estése sosegada, como que no va allí más que a estarse a su placer y anchura de espíritu. Porque, si de suyo quiere algo obrar con las potencias interiores, será estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella; bien así como si algún pintor estuviera pintando o alcoholando un rostro, que si el rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor y le turbaría lo que estaba haciendo. Y así, cuando el alma se quiere estar en paz y ocio interior, cualquiera operación y afición o advertencia que ella quiera entonces tener, la distraerá e inquietará y hará sentir sequedad y vacío del sentido. Porque cuanto más pretendiese tener algún arrimo de afecto y noticia, tanto más sentirá la falta, de la cual no puede ya ser suplida por aquella vía.

De donde a esta tal alma le conviene no hacer aquí caso que se le pierdan las operaciones de las potencias, antes ha de gustar que se le pierdan presto; porque, *no estorbando la operación de la contemplación infusa que va Dios dando*, con más abundancia pacífica la reciba y dé lugar a que arda y se encienda en el espíritu el amor que esta oscura y secreta contemplación trae consigo y pega al alma. Porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor» [26].

No se esfuerce, pues, el alma en meditar. Permanezca tranquila y sosegada ante Dios con una *sencilla mirada amorosa*, sin pensar ni discurrir en cosa alguna. Y, aunque le parezca que pierde el tiempo y que vuelve atrás, permanezca en ese

[26] *Noche* I,10,5-6.

estado todo el tiempo destinado a la oración. En realidad, como volvería atrás sería empeñándose en volver al ejercicio discursivo de sus potencias.

Téngase en cuenta, sin embargo, que muchas veces, a los principios de su vida contemplativa, el alma no sentirá este especial atractivo del Espíritu Santo a estarse quieta y sosegada; en cuyo caso, como advierte el mismo San Juan de la Cruz [27], debe practicar la meditación en la forma acostumbrada para no quedarse sin lo uno y sin lo otro. Pero *siempre que encuentre dificultad en el discurso de las potencias junto con ganas de estarse en atención amorosa a Dios, con mirada simple y sencilla, sin particular consideración, debe dejarse llevar de este atractivo de la gracia*. El alma está recibiendo entonces la contemplación infusa, y empeñarse en mantener todavía el ejercicio de la meditación sería echarlo todo a perder.

4.ª Docilidad a un director prudente y experimentado.—Nunca como en estas penosas crisis se hacen tan necesarios los consejos y orientaciones de un director espiritual prudente y experimentado. En medio de sus oscuridades y tinieblas, la pobre alma no acierta a encontrar el remedio y solución a los males que la afligen; y si, en vez de un director prudente y experimentado que la anime a permanecer tranquila y sosegada con la simple atención amorosa que hemos dicho, encuentra quien le diga que retrocede y vuelve atrás [28], «crece la pena y el aprieto del alma sin término y suele llegar a más que morir» [29]. El resultado de esa dirección equivocada suele ser un verdadero retroceso en la vida espiritual:

> «Estos en este tiempo, si no hay quien los entienda, vuelven atrás, dejando el camino o aflojando, o, a lo menos, se estorban de ir adelante, por las muchas diligencias que ponen de ir por el camino de meditación y discurso, fatigando y trabajando demasiadamente el natural, imaginando que queda por su negligencia o pecados. Lo cual les es ya excusado, porque los lleva ya Dios por otro camino, que es de contemplación, diferentísimo del primero; porque el uno es de meditación y discurso, y el otro no cae en imaginación ni discurso» [30].

Vea, pues, el alma que quiera adelantar en la perfección «en cúyas manos se pone; porque cual fuere el maestro, tal

[27] «Pero en tanto que sacare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz y quietud que se dice en la tercera señal» (*Subida* II,13,2). Esta misma doctrina expone Santa Teresa, aconsejando no atajar el discurso a no ser que ya esté *despierto el amor*: «Que si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho» (*Moradas cuartas* 3,4).

[28] «Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios. Y así doblan el trabajo a la pobre alma» (*Subida* pról. n.5).

[29] *Subida* ibid.

[30] *Noche* I,10,2.

será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo»[31]. Porque, «con ser este daño más grave y grande que se puede encarecer, es tan común y frecuente, que apenas se hallará un maestro espiritual que no le haga en las almas que comienza Dios a recoger en esta manera de contemplación»[32].

Con todo, tenga presente el alma que Dios a nadie abandona, y menos que a nadie, al alma que desea sinceramente santificarse para darle gloria. Si no tiene director espiritual, o no tan excelente como fuera de desear, El suplirá por otros caminos, como sea de verdad humilde y no busque en nada sus propios intereses, sino únicamente el beneplácito de Dios en todo. Lo que en todo caso le conviene hacer cuando advierta claramente en sí misma las señales que hemos dado más arriba es permanecer tranquila y sosegada, *con atención amorosa a Dios*, sin el menor esfuerzo ni violencia por volver a la meditación. Dios se encargará de todo lo demás.

271. 5. **Efectos.**—San Juan de la Cruz examina los grandes provechos que causa en el alma la *noche del sentido* bien sobrellevada en los capítulos 12 y 13 del libro primero de la *Noche oscura*. He aquí un resumen de sus enseñanzas, que hay que meditar más despacio en su fuente original:

a) *Conocimiento de sí mismo y de su miseria* al verse tan llena de oscuridades e impotencias (12,1-2).

b) *El tratar con Dios con más comedimiento y cortesía* del que solía tener cuando nadaba en consuelos y regalos (12,3).

c) Luces mucho más vivas sobre la *grandeza y excelencia de Dios*, producidas por la contemplación infusa incipiente (12,4-6).

d) *Profunda humildad*, «porque, como se ve tan seca y miserable, ni aun por primer movimiento le pasa que va mejor que los otros, ni que les lleva ventaja, como antes hacía» (12,7).

e) *Amor al prójimo*, «porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no» (12,8).

f) *Sumisión y obediencia*, pues «como se ven tan miserables, no sólo oyen lo que les enseñan, mas aun desean que cualquiera los encamine y diga lo que deben hacer» (12,9).

g) *Limpieza y purificación de la avaricia, lujuria y gula espiritual*, de que estaban llenos antes de esta noche sensitiva (13,1-3). Igualmente de la *ira*, *envidia* y *pereza* (13,7-9).

h) «*Ordinaria memoria de Dios*, con temor y recelo de volver atrás», lo cual es muy provechoso para el alma (13,4).

i) «*Ejercicio de las virtudes de por junto*» (13,1-5).

j) «*Libertad de espíritu*, en que se van granjeando los *doce frutos del Espíritu Santo*» (13,11).

k) Victoria contra los tres enemigos del alma: mundo, demonio y carne (13,12).

31 *Llama* 3,30.
32 *Llama* 3,43.

Por eso, el alma, a la vista de estos tan preciosos frutos que le han traído aquellas oscuridades y angustias, tiene por *dichosa ventura* salir *sin ser notada* (o sea, sin que la molesten sus apetitos y pasiones) «a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma» (14,1), teniendo ya perfectamente sosegados sus bajos apetitos y pasiones:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

272. 6. **Duración.** — La duración de estas dolorosas pruebas de la *noche del sentido* es muy varia según los casos. San Juan de la Cruz advierte que esto depende del grado de amor a que Dios quiera levantarlas y del mayor o menor bagaje de imperfecciones de que tengan que purificarse; y también que a las almas flacas y débiles no las purifica con tanta presteza e intensidad como a las más fuertes, sino que va alternando períodos de luz y oscuridad para que no desfallezcan y vuelvan atrás en busca de los consuelos del mundo [33].

Estas alternativas de luz y de tinieblas son muy frecuentes en la vida espiritual. Hay almas que de este modo van pasando su *noche del sentido* sin que de una manera cierta y determinada pueda saberse cuándo la empezaron y terminaron. Como sucede en la naturaleza, el día y la noche alternan en esas almas; el director ha de tener muy en cuenta la posibilidad y el hecho de estas alternativas para no engañarse acerca del verdadero estado del alma.

De todas formas, cuando Dios quiere levantar a un alma a muy alta perfección suele someterla largamente y con intensidad a estas dolorosas purificaciones del sentido. El cardenal Bona dice que San Francisco de Asís estuvo diez años en tales pruebas purgativas; Santa Teresa, dieciocho; Santa Clara de Montefalco, quince; Santa Catalina de Bolonia, cinco; Santa Magdalena de Pazzis, cinco años primeramente y luego dieciséis más; el Venerable Baltasar Alvarez, dieciséis [34]. Estos períodos debieron, sin duda, de estar salpicados de pequeños intervalos de consolaciones sensibles con el fin de dejar respi-

[33] Cf. *Noche* I,14.5.
[34] Cf. CARDENAL BONA, *Via compendii ad Deum* c.10 n.6; citado por TANQUEREY, *Teología ascética* n.1434.

rar un poco al alma y cobrar nuevas fuerzas para seguir llevando la cruz de la purificación. Tal es la providencia ordinaria de Dios, llena de suavidad y de paz.

¿Será lícito y conveniente pedir a Dios que abrevie esta prueba dolorosa? Si fuera de una manera puramente condicional y con perfecta sumisión a la voluntad de Dios—«Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39)—, no habría inconveniente en ello. Pero lo mejor es abandonarse enteramente en manos de Dios y estar a lo que El disponga y por todo el tiempo que quiera. Téngase en cuenta que la *noche del sentido* no es un mal, sino una prueba dolorosa de la que se siguen grandísimos bienes, como hemos visto. La mejor y más sencilla fórmula para cualquier situación triste o alegre de la vida espiritual es la que nos enseñó Nuestro Señor Jesucristo: «Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra» (Mt 6,10).

273. 7. Lugar que ocupa en la vida espiritual.—No todos los autores están concordes en el lugar que le corresponde a la *noche del sentido* en el conjunto de la vida espiritual. Algunos [35] la incluyen en el período purificativo, y ésta es la opinión más común. Otros la hacen pertenecer a la vía iluminativa [36], y hasta no falta quien la ha querido elevar a la vía unitiva o de los ya perfectos [37].

A nosotros nos parece que, según San Juan de la Cruz, la *noche del sentido* señala exactamente el *tránsito entre la vía purgativa y la iluminativa*, y participa, por lo mismo, de algo de las dos. Cuando el alma entra en ella, pertenece todavía a la *vía purgativa*, va cargada de imperfecciones y defectos, de los que habrá de purificarla precisamente la *noche del sentido*. Y al salir de ella purificada de aquellas imperfecciones e iluminada por los resplandores de la contemplación infusa ha entrado ya de lleno en la *vía iluminativa*. La noche señala el tránsito de la una a la otra. Escuchemos al Místico Doctor:

> «En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios *las va sacando del estado de principiantes* [38], que es de los que *meditan* en el camino espiritual, y *las comienza a poner en el de los aprovechantes*, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, *lleguen al estado de los perfectos*, que es el de la divina unión del alma con Dios» [39].

[35] Tales como Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, Vallgornera y Antonio de la Anunciación.

[36] Así José del Espíritu Santo, Francisco de Santo Tomás, etc.

[37] Así TANQUEREY en su *Teología ascética y mística* (n.1420ss) y en un plan de un tratado de espiritualidad aparecido con su firma en la «Revue d'Ascétique et de Mystique» (janvier 1921) p.35.

[38] Yerran, pues, profundamente los que colocan la *noche del sentido* en la *vía unitiva* o de los ya perfectos.

[39] *Noche* I,1,1.

El pensamiento de San Juan de la Cruz está clarísimo en ese texto con relación a las tres vías. Pero un poco más abajo precisa aún más su pensamiento con relación a la *noche del sentido* en términos tan claros y explícitos, que no dejan ya lugar a la menor duda:

«... por medio de esta dichosa *noche* de la purgación sensitiva *salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu,* que es de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman VÍA ILUMINATIVA o de *contemplación infusa,* con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma»[40].

Según San Juan de la Cruz, es, pues, claro que la *noche del sentido* señala el tránsito de los principiantes a los aprovechados, de la vía purgativa a la iluminativa, de la ascética a la mística, de los que *meditan* en la vida espiritual a los que comienzan a verse ya envueltos en los resplandores de la *contemplación infusa.*

Pasemos ahora a estudiar la segunda clase de purificaciones pasivas, o sea, la terrible y espantosa *noche del espíritu,* a la que solamente llegan las almas que han de alcanzar las cumbres más elevadas del heroísmo y de la santidad.

ARTICULO 3

LA NOCHE DEL ESPÍRITU

274. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* II; SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.5 c.16-22; MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.2 c.3; SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual* l.6 c.2-3; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation* c.3 a.3 y c.5 a.2 § 2; *Tres edades* p.4.ª c.1-6; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1462-68.

Siendo la *noche del espíritu* de interés menos común—toda vez que no llegan a ella sino las almas heroicas, que han de escalar las más altas cumbres de la santidad—, vamos a limitarnos a unas breves indicaciones. En la bibliografía que apuntamos encontrará el lector más abundante información.

275. 1. **Naturaleza.**—La *noche del espíritu* se constituye por una serie de *purificaciones pasivas* extremadamente dolorosas, que tienen por objeto completar la purificación del alma, que la *noche del sentido* no hizo más que comenzar. Mediante las horribles pruebas de esta segunda *noche,* los defectos e imperfecciones del alma se arrancan *en sus mismas raíces,* cosa que no pudo conseguir la primera purificación de los sentidos. Escuchemos a San Juan de la Cruz:

«De donde la *noche* que habemos dicho *del sentido,* más se puede y debe llamar *cierta reformación y enfriamiento del apetito* que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen

40 *Noche* I,14,1.

su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purguen, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar» [41].

276. 2. **Causas.**—Las causas de la noche del espíritu son las mismas que las del sentido—contemplación infusa e imperfección del alma—, aunque en grado superior de intensidad por parte de la luz contemplativa. El exceso de esta luz atormenta y ciega el alma al mismo tiempo que le muestra al descubierto las más pequeñas e insignificantes imperfecciones de que se ve completamente llena [42]. El contraste entre la grandeza inefable de Dios, que barrunta a través de aquellos resplandores contemplativos, y la sentina de imperfecciones y miserias que el alma descubre en sí misma, le hacen concebir la idea de que *jamás será posible* la unión de tanta luz con tantas tinieblas, y que, por lo mismo, está irremisiblemente condenada a vivir eternamente apartada de Dios. Esta situación, que al alma le parece *evidentísima y sin remedio posible*, la sumerge en un estado de angustia y de tortura tan espantosas, que no solamente suele superar a los tormentos del purgatorio—en el que las almas, al fin y al cabo, saben que tienen asegurada su salvación eterna—, sino que, salvo la desesperación y el odio a Dios, se asemeja mucho a la *pena de daño del infierno* [43].

Asusta leer la descripción de ese estado hecha por las almas que han pasado por él [44]. Sólo a una particular asistencia de Dios, que las sostiene y conforta al mismo tiempo que las somete a tan terribles pruebas, hay que atribuir el que el alma no se abandone a la más negra y horrenda desesperación.

277. **Efectos.**—Para explicar «de raíz» la naturaleza y efectos de estas terribles pruebas purificadoras, usa San Juan de la Cruz la bellísima comparación del leño arrojado al fuego. He aquí sus propias palabras:

41 *Noche* II,3,1.

42 Santa Teresa tiene comparaciones muy gráficas para hacer ver de qué manera la luz, cuando es muy intensa, descubre muchas cosas que se nos escapaban a primera vista: «En pieza adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida» (*Vida* 19,2); «Es como el agua que está en un vaso, que, si no le da el sol, está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas. Al pie de la letra es esta comparación» (*Ibid.*, 20,28).

43 «Siéntese el alma tan impura y miserable, que *le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios*. Lo cual es de tanto sentido y pena para el alma, porque *le parece aquí que la ha* Dios *arrojado*... Porque, viendo el alma claramente aquí por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claro que no es digna de Dios ni de criatura alguna. *Y lo que más la pena es que piensa que nunca lo será y que ya se le acabaron sus bienes*» (*Noche* II,5,5). Y sigue el Santo describiendo los tormentos del alma en los capítulos siguientes (6-8).

44 Pueden leerse en Saudreau, *Los grados de la vida espiritual* (l.6 c.2 § 6), los casos de Santa Verónica de Juliani, Santa Catalina de Génova, Santa Angela de Foligno, Santa Teresa, Santa Juana de Chantal y San Pablo de la Cruz.

«De donde, para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene aquí anotar que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma, purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente, que se ha el fuego en el madero para transformarlo en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, obscuro y feo y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando afuera todos los accidentes feos y obscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego. En el cual término, ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salvo la gravedad y cantidad más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro, y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos» [45].

Y a continuación va el santo Doctor aplicando esta imagen a la acción purificadora de la *noche del espíritu* y poniendo de manifiesto los admirables efectos de santificación que produce en el alma que la padece. El alma sale de esta prueba resplandeciente y hermosísima, completamente transformada en Dios y libre ya para siempre de sus flaquezas, imperfecciones y miserias. Habiéndose purificado plenamente de ellas—por el espantoso purgatorio místico que ha sufrido—, ha escalado las cumbres más altas de la santidad, está confirmada en gracia [46], y no le queda sino esperar que la muerte rompa los lazos que la retienen todavía a este mundo para penetrar—sin purificación alguna de ultratumba [47]—en los resplandores eternos de la visión beatífica.

278. 4. **Necesidad.**—¿Es absolutamente necesaria la *noche del espíritu* para alcanzar la perfección cristiana?

Es preciso distinguir. Para alcanzar una perfección *relativa* tal como corresponde a las almas que han logrado escalar las *quintas* y primeras manifestaciones de las *sextas moradas* de Santa Teresa (oraciones contemplativas de *quietud* y de *unión*), evidentemente que no. Dios puede suplir—y suple de hecho en esas almas relativamente perfectas—las tremendas purificaciones de la *noche del espíritu* con otras pruebas dolorosas intermitentes, alternando la luz con las tinieblas, «haciendo ano-

[45] *Noche* II,10,1.

[46] Al menos así lo cree San Juan de la Cruz. He aquí sus palabras: «Y así pienso que este estado—el del «matrimonio espiritual», adonde desemboca la *noche del espíritu*—nunca acaece sin que esté el alma en él *confirmada en gracia*» (*Cántico espiritual* c.22 n.3). Indudablemente habla el Santo de una seguridad *moral*, no de una impecabilidad absoluta. Santa Teresa no estaba tan segura de esa confirmación en gracia, y habla con mucha cautela, acaso teniendo en cuenta unas definiciones del Tridentino (cf. D 825 826 y 833) que había podido oír a alguno de sus confesores (cf. *Moradas séptimas* 2,9 y 4,3).—Cf. n.593 de esta obra.

[47] «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio» (*Noche* II,20,5; cf. 6,6).

checer y amanecer a menudo»[48] hasta elevarlas al grado de pureza y perfección a que las tiene predestinadas. Pero para remontarse hasta las *séptimas moradas* y escalar las más altas cumbres de la santidad, la *noche del espíritu* es absolutamente indispensable. Lo dice en cien lugares San Juan de la Cruz, y se comprende que tiene que ser así por la naturaleza misma de las cosas: el alma no puede unirse con Dios en *unión transformativa* mientras no se purifique enteramente de *todas* sus miserias y flaquezas. Y éste es cabalmente el efecto propio de la *noche del espíritu*.

279. 5. **Duración.**—Ya se comprende que no puede haber regla fija, por depender de circunstancias muy varias; pero estas dolorosas purificaciones suelen durar mucho tiempo—años enteros a veces—antes que el alma sea admitida a la unión con Dios transformativa o matrimonio espiritual. De cuando en cuando suele Dios levantar un poco la mano y deja respirar un poco a estas almas tan queridas; pero, si se trata de la verdadera *noche del espíritu*, estos compases de espera suelen ser muy breves. El alma vuelve en seguida a sentirse envuelta en sus terribles torturas, hasta que termine del todo la prueba con la entrada en la última etapa clasificable de los grados de perfección que es la deífica *unión transformativa*.

280. 6. **Lugar que ocupa en la vida espiritual.**—Las purificaciones pasivas del espíritu, cuando son intermitentes, se extienden a todo lo largo de las vías iluminativa y unitiva, pero cuando se trata de la auténtica *noche del espíritu* tienen su lugar entre las *sextas* y *séptimas moradas* de Santa Teresa[49], o sea ya muy avanzada la *vía unitiva* e inmediatamente antes que el alma alcance la *unión transformativa*, para la que prepara cabalmente la *noche del espíritu*. A cualquiera que lea superficialmente a San Juan de la Cruz pudiera parecerle que el Santo coloca la *noche del espíritu* entre las vías iluminativa y unitiva, como transición de la una a la otra. Pero por el contexto y el conjunto de su obra se advierte claramente que, cuando dice que Dios pone

[48] *Noche* II,1,1. Hay que leer con atención todo este precioso capítulo de San Juan de la Cruz.

[49] Entre ellas exactamente la coloca la ínclita Doctora del Carmelo. Hablando de las almas llegadas a las *sextas moradas*, exclama aludiendo manifiestamente a los tormentos de la *noche del espíritu* (aunque sin emplear esa expresión material, que es propia de San Juan de la Cruz): «¡Oh, válgame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece *hasta que entra en la séptima morada!* Por cierto, que algunas veces lo considero, y que temo que, si se entendiesen antes, sería dificultosísimo determinarse la flaqueza natural para poderlo sufrir, ni determinarse a pasarlo, por bienes que se le representasen, *salvo si no hubiere llegado a la séptima morada;* que ya allí nada se teme, de arte que no se arroje muy de raíz el alma a pasarlo por Dios» (*Moradas sextas* 1,1-2). Es, pues, manifiesto que para Santa Teresa la noche del espíritu está situada entre las sextas y séptimas moradas de su genial *Castillo interior*.

al alma en esta *horrenda noche* «para llevarla a la divina unión»[50], no se refiere a la vía unitiva tomada en su conjunto, sino única y exclusivamente a la *unión transformativa*, que es efectivamente la unión final a que el alma se encamina. De lo contrario habría que excluir de la *vía unitiva* incluso los maravillosos fenómenos de la *unión extática*—que ya no aparecen ni tienen lugar en la unión transformativa, como dice el mismo San Juan de la Cruz[51]—, y que, sin embargo, pertenecen manifiestamente a la vía unitiva según el testimonio de la tradición. Sentimos discrepar en esto no sólo del P. Crisógono, sino incluso del P. Garrigou-Lagrange, que creen que, según San Juan de la Cruz, la *noche del espíritu* señala el tránsito de la vía iluminativa a la unitiva[52]. Por lo demás, esta cuestión, que tiene cierto interés especulativo, carece de importancia en la práctica.

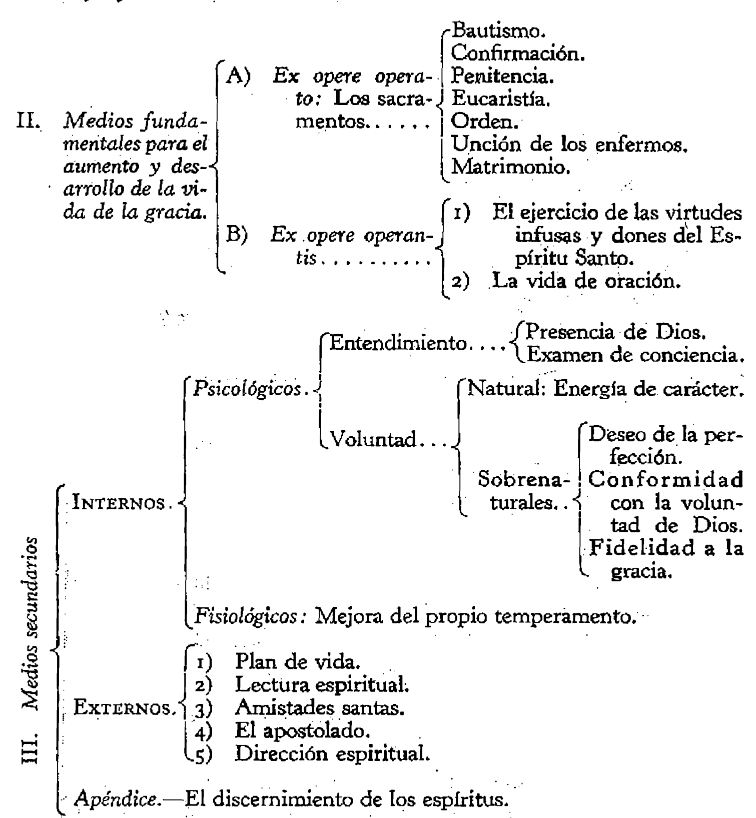
50 *Noche* II,1,1 al final.
51 *Noche* II,1,2.
52 Cf. P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.2 a.7; y Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.4.ª tít. y sec.1.

LIBRO SEGUNDO

Aspecto positivo de la vida cristiana

281. Examinado el aspecto negativo de la vida cristiana, o sea, todo aquello que hay que rechazar o rectificar en nuestra marcha hacia la perfección, veamos ahora el aspecto *positivo*, o sea, todo lo que hay que practicar y fomentar para llegar a las cumbres más altas de la unión con Dios.

En primer lugar expondremos las *leyes* fundamentales que regulan el desarrollo normal de la vida cristiana; y, a continuación, expondremos los principales *medios* para alcanzar la perfección. No todos los medios tienen la misma importancia ni se requieren con idéntico rigor. El esquema de la página siguiente muestra, en sintética visión de conjunto, la jerarquía de esos valores y,a la vez, el camino que vamos a recorrer en este segundo libro.



I. *Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana.*

II. *Medios fundamentales para el aumento y desarrollo de la vida de la gracia.*
- A) *Ex opere operato:* Los sacramentos......
  - Bautismo.
  - Confirmación.
  - Penitencia.
  - Eucaristía.
  - Orden.
  - Unción de los enfermos.
  - Matrimonio.
- B) *Ex opere operantis*..........
  - 1) El ejercicio de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.
  - 2) La vida de oración.

III. *Medios secundarios*
- INTERNOS.
  - *Psicológicos*.
    - Entendimiento....
      - Presencia de Dios.
      - Examen de conciencia.
    - Voluntad...
      - Natural: Energía de carácter.
      - Sobrenaturales..
        - Deseo de la perfección.
        - Conformidad con la voluntad de Dios.
        - Fidelidad a la gracia.
  - *Fisiológicos:* Mejora del propio temperamento.
- EXTERNOS.
  - 1) Plan de vida.
  - 2) Lectura espiritual.
  - 3) Amistades santas.
  - 4) El apostolado.
  - 5) Dirección espiritual.
- *Apéndice.*—El discernimiento de los espíritus.

I. LEYES FUNDAMENTALES DEL DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA

Dejando para los capítulos siguientes el estudio detallado de los *medios* para adelantar en la vida cristiana en su marcha hacia la perfección, vamos a recoger aquí las leyes fundamentales de su desarrollo.

¿Puede crecer y desarrollarse en nosotros la vida de la gracia? ¿Cuál es la causa eficiente de ese desarrollo? ¿Cuáles son las leyes que lo presiden? ¿De qué manera se realiza? He aquí las preguntas que vamos a contestar en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La gracia está llamada a crecer y desarrollarse en nuestras almas.

282. El argumento para demostrarlo es muy sencillo. La gracia santificante es una «semilla de Dios» [1] que siembra en nuestras almas el sacramento del bautismo. Se nos da en forma de germen, de semilla, de embrión sobrenatural. Luego por su misma naturaleza está llamada a crecer y desarrollarse.

No es preciso insistir en una cosa tan clara que todo el mundo admite.

Más interesante, aunque no menos fácil de probar, es el señalar la causa eficiente de ese aumento.

Conclusión 2.ª: La causa eficiente del aumento de nuestra vida sobrenatural es únicamente Dios [2].

283. Es cosa clara que todo ser viviente que no ha alcanzado todavía su pleno desenvolvimiento puede, en circunstancias normales, crecer y desarrollarse hasta alcanzarlo. En el orden natural, nuestro organismo corpóreo crece *por desarrollo propio*, es decir, evolucionando con sus fuerzas naturales y acrecentándose por la incorporación de nuevos elementos de su mismo orden.

Nuestra vida sobrenatural no puede crecer así. La gracia es un ser *injerto*, y no puede crecer más que de la manera como nace. Nace por infusión divina, y, por lo mismo, no puede crecer más que por *nuevas infusiones divinas*. En vano nuestras facultades naturales tenderían sus resortes e impulsarían adelante; serían completamente impotentes para determinar,

[1] Cf. 1 Io 3,9.
[2] Cf. I-II,112,1.

aun con el auxilio de la gracia actual, este movimiento interior de desenvolvimiento que producen, por ejemplo, los ejercicios físicos en nuestros miembros. Unicamente *desde fuera* puede recibir el alma nuevos grados de ser divino, y es Dios únicamente quien puede producirlos en ella [3].

Podemos ver esto mismo desde otro punto de vista. Los hábitos no pueden ser actuados—por consiguiente, ni desarrollados o perfeccionados—sino por el mismo principio que los causó. Pero las gracias, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales causados o producidos únicamente por Dios. Luego sólo El podrá actuarlos o desarrollarlos.

Es, pues, la acción de Dios el principio eficiente del desarrollo de la vida sobrenatural. El alma en gracia puede *merecer* ese aumento en determinadas condiciones, como veremos; pero el aumento mismo sólo Dios puede causarlo [4].

Claro que la acción de Dios como causa directa e inmediata del aumento o desarrollo de los hábitos no es, sin embargo, arbitraria [5]. Está sujeta a leyes y condiciones que la libre voluntad divina ha querido determinar. Veamos cuáles son.

Conclusión 3.ª: Ordinariamente el aumento de la gracia se produce de dos modos: «ex opere operato», por los sacramentos, y «ex opere operantis», por las acciones sobrenaturalmente meritorias y por la eficacia impetratoria de la oración [6].

Vamos a examinar por separado cada uno de los elementos de esta conclusión: los sacramentos, el mérito y la oración.

284. *a)* **Los sacramentos.**—Que los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo confieran la gracia *ex opere operato*, esto es, por su propia virtud intrínseca independientemente de las disposiciones del sujeto [7], es una verdad de fe. La definió expresamente el concilio de Trento:

«Si alguno dijere que por los sacramentos de la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que basta solamente la fe en la divina promesa para conseguir la gracia, sea anatema» [8].

Recojamos en forma de brevísimas conclusiones los puntos fundamentales de la teología general de los sacramentos.

[3] Cf. BEAUDENOM, *Las fuentes de la piedad* (Barcelona 1943) p.192-3.
[4] Cf. I-II,92,1 ad 1.
[5] Sin embargo, Dios puede aumentar la gracia en un alma sin someterse a ley alguna, aunque de ordinario lo hace siempre de acuerdo con las que El mismo libérrimamente ha querido establecer en su Iglesia.
[6] Cf. D 695 698 849 para los sacramentos; 803 834 842 y 1044 para las buenas obras, y II-II,83,15-16 para la oración.
[7] Con tal, naturalmente, de que no ponga óbice a la gracia (cf. D 849-50); esto es, con tal de que lleve las disposiciones indispensables para que pueda recibir fructuosamente el sacramento. En los sacramentos de vivos es indispensable—al menos—el estado de gracia; y en los de muertos, la atrición sobrenatural.
[8] D 851.

1.ª Es de fe que los sacramentos de la Nueva Ley contienen y confieren la gracia a todos los que los reciben dignamente: «omnibus non ponentibus obicem», dice el concilio de Trento [9].

2.ª El bautismo y la penitencia confieren de suyo la primera infusión de la gracia; los otros cinco confieren de suyo la segunda infusión, o sea un aumento de la anterior. Por eso, los dos primeros se llaman sacramentos de *muertos* (suponen al alma muerta por el pecado), y los otros cinco, sacramentos de *vivos* (la suponen ya con la vida sobrenatural).

3.ª Sin embargo, a veces los sacramentos de muertos producen *per accidens* la segunda infusión (aumento de la gracia), y los sacramentos de vivos producen *per accidens* la primera infusión (producción de la gracia donde todavía no existe). Tal ocurre en los que se bautizan o confiesan ya justificados por la caridad o la perfecta contrición, y en los que reciben de buena fe, al menos con atrición sobrenatural, un sacramento de vivos sin saber que están en pecado mortal [10].

4.ª Los sacramentos, en igualdad de condiciones, producen mayor o menor infusión de gracia según la mayor o menor dignidad del sacramento [11]. La razón es porque a causa más noble corresponde de suyo efecto más noble. Decimos, no obstante, *en igualdad de condiciones* porque un sacramento de dignidad inferior recibido con extraordinario fervor puede producir mayor gracia que un sacramento de mayor dignidad recibido con poca devoción.

5.ª Un mismo sacramento produce la misma infusión de gracia a todos los que lo reciben con idénticas disposiciones. Pero la producen mayor si las disposiciones del que lo recibe son también mayores [12].

Estas dos últimas conclusiones son muy importantes en la práctica. A veces se insiste demasiado en el efecto *ex opere operato* de los sacramentos, como si ése fuera su efecto único o todo dependiera exclusivamente de eso. No hay que perder de vista que el efecto *ex opere operato* se conjuga en la recepción de los sacramentos con el efecto *ex opere operantis*, o sea, con las disposiciones del que los recibe [13]. De donde en la práctica es de gran importancia la cuidadosa preparación y la intensidad del fervor al recibirlos. Es clásico el ejemplo de la fuente y el vaso: la cantidad de agua que se recoge no depende solamente de la fuente, sino también del tamaño del vaso que

[9] D 849 y 850.

[10] III,72,7 ad 2; *In 4 Sent.* d.9 q.1 a.3 q.ª2; ibid., d.23 q.1 a.2 q.ª1 ad 2.

[11] Que unos sacramentos sean más dignos que otros, lo definió expresamente el concilio de Trento. Cf. D 846.

[12] III,69,8.—De esta doctrina deducen los Salmanticenses que no solamente recibe mayor gracia el que recibe un sacramento con mayor disposición *intensiva*, sino también y *a fortiori* quien lo recibe con disposición *más perfecta*, aunque sea menos intensa. De donde, si dos personas que están en gracia de Dios reciben, v.gr., la absolución, una de ellas con atrición como cuatro y la otra con contrición como dos, esta segunda recibe mayor cantidad de gracia que la primera; porque la *contrición*, aunque débil, es de suyo disposición más perfecta que la *atrición*, aunque intensa (cf. SALMANTICENSES, *De Sacramentis in communi* d.4 n.127).

[13] No olvidemos que el concilio de Trento, hablando de la justificación del pecador, habla de las disposiciones (sobrenaturales) del que la recibe como un elemento fundamental para determinar el grado o la medida de esa justificación: «... iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (1 Cor 12,11) et *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*» (cf. D 799). Y si esto ocurre en la justificación primera, *a fortiori* ocurrirá en los sacramentos de vivos, que suponen ya en el alma todos los elementos necesarios para el mérito sobrenatural de *condigno*.

la recibe. Ahora bien: el vaso de nuestra alma se ensancha con la intensidad del fervor o devoción.

Veamos ahora el aumento de la gracia por el mérito de las buenas obras.

285. *b)* **El mérito sobrenatural.**—He aquí una cuestión importantísima en la vida espiritual. Santo Tomás la estudia ampliamente en varios lugares de sus obras. En la *Suma Teológica* le dedica una cuestión entera dividida en diez artículos [14]. Nosotros vamos a recoger aquí los puntos fundamentales en forma de breves conclusiones.

1.ª Llámase *mérito* al valor de una obra que la hace digna de recompensa: «actio qua efficitur ut ei qui agit, sit iustum aliquid dari», dice Santo Tomás [15].

2.ª Hay dos clases de mérito: el de *condigno*, que se funda en razones de justicia, y el de *congruo*, que no se funda en razones de justicia ni tampoco en pura gratuidad, sino en cierta conveniencia por parte de la obra y en cierta liberalidad por parte del que recompensa [16]. Y así, v.gr., el obrero tiene estricto derecho *(de condigno)* al jornal que ha merecido con su trabajo; y la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora *(de congruo)* a nuestra recompensa agradecida.

3.ª El mérito de *condigno* se subdivide en mérito de *estricta justicia* («ex toto rigore iustitiae») y de *justicia proporcional* («ex condignitate»). El primero requiere una igualdad *perfecta* y *absoluta* entre el acto y la recompensa; por eso en el orden sobrenatural este mérito es propio y exclusivo de Jesucristo. El segundo supone tan sólo igualdad *de proporción* entre el acto bueno y la recompensa; pero, habiendo Dios prometido recompensar esos actos meritorios, esa recompensa es debida en justicia [17].

4.ª A su vez, el mérito de *congruo* lo subdividen algunos teólogos en de congruo *falible*, si dice orden al premio por sólo título de conveniencia, y de congruo *infalible*, si a esa conveniencia se le añade la promesa de Dios de otorgar el premio [18]. Otros teólogos rechazan esta subdivisión.

5.ª El hombre no puede con sus solas fuerzas naturales producir obras meritorias para la vida eterna [19]. Nadie puede merecer sobrenaturalmente, sino en virtud de un primer don de Dios: el mérito supone la gracia [20]. Pero en tanto que pro-

14 I-II,114.
15 S.Thom., *In 4 Sent.* d.15 q.1 a.3 ad 4.
16 I-II,114.
17 I-II,114,1.
18 Cf. Zubizarreta, *Theol. Dog. Schol.* vol.3 n.304.
19 I-II,109,5.
20 I-II,114,2.

cede de la gracia, la obra meritoria dice orden a la vida eterna por mérito de justicia [21].

6.ª Es de fe que el justo puede merecer por sus buenas obras el aumento de la gracia—y, por consiguiente, el de los hábitos infusos (virtudes y dones) que lleva consigo—, la vida eterna y el aumento de la gloria. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes:

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios que no son también *méritos* del mismo justificado, o que el mismo justificado con las buenas obras que hace por la gracia de Dios y los méritos de Jesucristo (del que es miembro vivo) no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (con tal de que muera en gracia) y el aumento de la gloria, sea anatema» [22].

7.ª El mérito supone siempre la libertad; donde falta la libertad no puede haber mérito ni demérito. Pero todo acto libre, si se relaciona con Dios, puede ser meritorio.

«Nuestros actos—dice Santo Tomás—son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios mediante la gracia. De donde todo acto humano que cae bajo el libre albedrío, si se relaciona con Dios, puede ser meritorio» [23].

8.ª No importa para el mérito—al menos *per se*—la clase de obra que se ejecuta, sino el *motivo* y el *modo* de hacerla:

«La obra meritoria no se diferencia de la no meritoria por lo que *hace* sino por el *modo de hacerlo*» [24].

De donde se sigue que una obra materialmente insignificante hecha con ardiente caridad, tan sólo por agradar a Dios, es de suyo mucho más meritoria que una gran empresa realizada con menor caridad o por motivo menos perfecto. De donde:

9.ª El mérito sobrenatural se valora, ante todo, por la virtud de la caridad. La intensidad del amor de Dios con que se realiza una acción determina el grado de su mérito. El mérito de las otras virtudes depende del mayor o menor influjo que tenga la caridad en la producción de sus actos.

«La vida eterna consiste en la fruición de Dios. Pero el movimiento del alma hacia la fruición del bien divino es el propio acto de la caridad, por el cual todos los actos de las demás virtudes se ordenan a este fin en cuanto que las otras virtudes son imperadas por la caridad. Y por esto el mérito de la vida eterna pertenece en primer lugar a la caridad; y a las otras

[21] I-II,114,3.
[22] D 842.—Cf. Col 3,23-24 y 1 Cor 3,8.—Item I-II,114,8.
[23] II-II,2,9.
[24] S.Thom., *De veritate* q.24 a.1 ad 2.

virtudes secundariamente, en cuanto que sus actos son imperados por la caridad» [25].

Santo Tomás añade todavía otra razón. Las obras hechas a impulso de la caridad son más voluntarias, porque proceden del amor; luego son más meritorias.

«Es también manifiesto que lo que hacemos por amor lo hacemos con la máxima voluntariedad. Por donde se ve que, también por parte de la voluntariedad que se exige para el mérito, éste pertenece principalmente a la caridad» [26].

10.ª La caridad es la única virtud orientada al *premio esencial* de la vida eterna, que consiste en la visión beatífica. La intensidad o grado de esa visión dependerá exclusivamente del grado de caridad alcanzado por el alma en esta vida. Las otras virtudes están ordenadas, de suyo, a los *premios accidentales* de la gloria (o sea, a los goces de los bienes *creados*, distintos del Bien infinito); aunque pueden orientarse también al premio *esencial*, si se hacen bajo el influjo o imperio de la caridad (v.gr., si se realiza *por amor a Dios* un acto de humildad).

Escuchemos al Doctor Angélico:

«La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. Primeramente por la raíz de la caridad y de la gracia. Y tal cantidad de mérito responde al *premio esencial*, que consiste en el goce de Dios, ya que el que hace una obra con una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios. En segundo lugar puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto: la viuda que echó dos ochavos en el cepillo del templo hizo una obra más pequeña—según la cantidad absoluta—que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor (Mc 12,41-44), porque lo dado superaba más sus facultades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al *premio accidental*, que es el gozo del bien creado» [27].

Que sólo la caridad esté orientada al *premio esencial*—y no las otras virtudes sobrenaturales—es una consecuencia obligada del hecho de que sólo la caridad se refiera directamente a Dios como *fin último sobrenatural*, mientras que todas las demás se refieren a los medios (virtudes *morales*); o al mismo Dios, pero no como *fin* último, sino como *principio* de donde nos viene el conocimiento sobrenatural (fe) o el auxilio omnipotente para alcanzar la bienaventuranza (esperanza). Sin embargo, todas las virtudes pueden orientarse al fin último sobrenatural—y alcanzar, por lo mismo, el valor de mérito *esen-*

[25] I-II,114,4.
[26] I-II,114,4.
[27] I,95,4. Cf. I,12,6.

cial—cuando se realizan bajo la influencia o imperio de la caridad [28]. Hemos hablado de este imperio en otro lugar de esta obra (cf. n.149).

11.ª Para el mérito sobrenatural de las buenas obras en orden al *premio esencial* de la vida eterna no basta la influencia *habitual* de la caridad, aunque tampoco se requiere la influencia *actual;* es necesaria y suficiente la influencia *virtual,* que persiste mientras no se la retracte habiéndola puesto al principio.

«Es absolutamente insuficiente la ordenación *habitual* de los actos a Dios, porque nadie merece por el hecho de poseer un *hábito,* sino únicamente cuando realiza un *acto* meritorio. Sin embargo, no es necesaria la intención *actual* de ordenar al fin último todas y cada una de las acciones que tienen un fin próximo bueno: basta que se ordenen actualmente de vez en cuando a aquel fin último..., porque cada vez que el hábito de la caridad produce su acto propio—el amor sobrenatural—se realiza la ordenación del hombre y de sus actos al fin último» [29].

Esta influencia virtual de la caridad perdura a través de los actos virtuosos posteriores, mientras no se retracte la primitiva intención *actual.* Sin embargo, conviene renovar la intención con la mayor frecuencia posible (v.gr., al comienzo de cualquier nueva acción) según el consejo del Apóstol: «Ora comáis, ora bebáis...» (1 Cor 10,31), pues de lo contrario la influencia de la caridad virtual se iría haciendo cada vez más remota y más tenue (sobre todo por la influencia perniciosa de los pecados veniales, que enfrían el fervor de la caridad) y, por consiguiente, el mérito sobrenatural de las buenas obras sería cada vez menor. Es importantísimo para el mérito el rectificar con frecuencia la intención de hacerlo todo por amor a Dios y para gloria suya.

12.ª Para que se realice el crecimiento o aumento efectivo de la caridad es necesario un acto *más intenso* que el hábito que se posee actualmente. Oigamos a Santo Tomás:

«No por cualquier acto de caridad aumenta la misma caridad; si bien cualquier acto de caridad *dispone* para el aumento de la misma, en cuanto que por un acto de caridad el hombre se hace más pronto a seguir obrando por caridad; y, creciendo esta habilidad y prontitud, el hombre prorrumpe en *un acto más ferviente de amor* por el cual se esfuerza a crecer en caridad: *y entonces aumenta de hecho la caridad*» [30].

Este acto más intenso supone, naturalmente, una previa gracia actual más intensa también.

[28] Cf. I-II,114,4.
[29] In II *Sent.* d.40 q.1 a.5 ad 6. Cf. ibid. ad 7.
[30] II-II,24,6.

Nótese la singular importancia práctica de esta doctrina. Bien entendida, es una de las más eficaces para combatir la tibieza y flojedad en el servicio de Dios. Sin actos *cada vez más fervientes*, podemos tener prácticamente paralizada nuestra vida sobrenatural—al menos por este capítulo del mérito sobrenatural, ya que para el de los sacramentos rigen otras leyes—aun en el supuesto de vivir en gracia y practicar multitud de buenas obras con flojedad y tibieza.

Un ejemplo aclarará estas ideas. Con el crecimiento de la gracia y demás hábitos infusos ocurre algo parecido al crecimiento de una escala termométrica. Para que un termómetro que esté marcando 25 grados pueda marcar 28, 30 ó 35 es absolutamente necesario que el aire o medio ambiente que le rodea se caldee hasta 28, 30 ó 35 grados. Si no se produce ningún aumento de calor en el ambiente, el termómetro no marcará jamás aumento ninguno.

Esto mismo ocurre con el aumento de los hábitos. Como ese aumento en realidad no consiste más que en *una mayor radicación en el sujeto* (cf. n.288), es imposible que se produzca aumento ninguno sin un acto *más intenso*, que es—para poner otro símil muy claro—como un martillazo más fuerte que el anterior, que hinca más profundamente en el alma el clavo del hábito mismo.

Entonces, ¿hay que decir que los actos *remisos* (o sea los realizados con flojedad y tibieza, con menos intensidad que otras veces) no sirven para nada en la vida sobrenatural?

Hay que contestar con distinción. En orden al *crecimiento esencial* del grado de gracia que se posee actualmente, y del grado de gloria *esencial* (visión beatífica) en el cielo, esos actos son completamente estériles e inútiles: no aumentan el grado de gracia (no hacen subir el termómetro) ni, por consiguiente, el grado de *gloria esencial* en el cielo, que corresponde al grado de gracia y de caridad alcanzado acá en la tierra. Pero, no obstante, sirven para dos cosas: 1.ª, para que el alma no se acabe de enfriar [31], predisponiéndose con ello para el pecado mortal, que le arrebataría la gracia; y 2.ª, para obtener en el cielo algún aumento de gloria *accidental*: premió «de bono creato, non de bono infinito», como explica el propio Santo Tomás.

En otro lugar (cf. n.361) explicamos más ampliamente esta doctrina de Santo Tomás, de importancia excepcional en la práctica, que es exigida por los principios más elementales del sistema metafísico y teológico tomista [32].

13.ª Nadie puede merecer para sí la primera gracia, ni la perseverancia final, ni el volverse a levantar después de una caída grave que pueda sobrevenir. Pero puede merecer para otros la primera gracia, aunque sólo con mérito de congruencia [33].

La razón de las tres primeras afirmaciones es el conocido aforismo teológico de que «el principio del mérito no cae bajo mérito». Lo cual es

[31] Nótese que este enfriamiento se refiere únicamente a las *disposiciones del alma*, no al grado de gracia anteriormente alcanzado, *que no disminuye jamás*, a no ser que sobrevenga un *pecado mortal* que lo destruya totalmente (descendiendo el termómetro a cero). Pero, si no se produce esta catástrofe del pecado mortal, el grado de gracia ya adquirido no disminuye nunca. Si no se produce un acto de virtud *más intenso*, no subirá el grado de gracia, pero tampoco bajará. Ocurre algo parecido a los termómetros que se usan en medicina para tomar la temperatura a los enfermos: suben (cuando aumenta la fiebre), pero no bajan (a no ser que venga la brusca sacudida del pecado mortal).

[32] Cf. II-II,24,6 y principales comentaristas de Santo Tomás; sobre todo, Báñez, que es el mejor y más profundo en esta cuestión.

[33] I-II,114,5.6.7 y 9.

patente para la primera afirmación: sin la gracia no se puede merecer la gracia, ya que, de lo contrario, lo sobrenatural sería *exigido* por lo natural, lo cual es absurdo y herético [34]. En cuanto a la perseverancia final, es un efecto infalible de la predestinación a la gloria, que es totalmente gratuita. Y lo tercero es también evidente, porque la razón del mérito depende de la moción divina sobrenatural, que quedará cortada e interrumpida por ese pecado futuro.

La razón de poderse merecer para otros la primera gracia es de pura congruencia. Ya que el hombre justo y amigo de Dios cumple su divina voluntad, es razonable según las leyes de la amistad que Dios cumpla la del hombre en la salvación de otro.

14.ª Nadie, aunque sea justo y perfecto, puede merecer para sí las gracias actuales *eficaces* para conservarse en estado de gracia con mérito estricto o de *condigno*, pero todos podemos merecerlas con mérito de *congruo: infaliblemente*, con la oración revestida de las debidas condiciones, y *faliblemente*, por las obras buenas.

La razón de lo primero es el conocido aforismo ya citado de que «el principio del mérito no cae bajo mérito», y esas gracias actuales conservativas de la gracia pertenecen a la misma gracia como principio del mérito [35].

La razón de lo segundo es la promesa divina de concedernos infaliblemente todo cuanto necesitamos para nuestra salud, si lo pedimos con la oración humilde, confiada y perseverante [36]. Volveremos sobre la eficacia infalible de la oración.

Las simples buenas obras no tienen esa promesa *especial* otorgada a la oración, y por eso su mérito es de sola congruencia *falible*. Dios las concederá, si quiere, por pura misericordia, ya que ni las obras las merecen por sí mismas ni se ha obligado a dárnoslas por una promesa formal.

15.ª La *dificultad* de una obra no aumenta el mérito de la misma, a no ser indirectamente y *per accidens*, en cuanto es signo de mayor caridad al emprenderla. El mérito se toma siempre de la *bondad* de la obra en sí misma y del *motivo* que nos impulsa a practicarla.

«Importa más para la razón de mérito y de virtud lo *bueno* que lo *difícil*. De donde no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino únicamente aquello que, además de difícil, es también mejor» [37].

[34] Cf. D 1021 1023 1024 1026 1671, etc.

[35] Cf. I-II,114,9. Sobre este artículo advierte Juan de Santo Tomás (n.1): «El principio del mérito no puede merecerse (sería contradictorio: mereceríamos algo antes de tener con qué merecerlo); pero el auxilio y la moción divina con que Dios mueve a alguien para que no sucumba ante una tentación *ni pierda la gracia por el pecado* pertenecen al *principio del mérito*, porque el auxilio y la moción divinas constituyen precisamente el principio de toda operación sobrenatural y de ellos depende el que el hombre sea movido a esa acción; por lo mismo no pueden caer bajo mérito (o sea, no pueden merecerse en modo alguno»). Item n.4: «La *conservación* no es otra cosa que la continuación de la primera producción...; de donde se sigue que quien mereciera los *auxilios continuativos* de la gracia, o sea, la perseverancia, merecería consiguientemente la misma continuación del *principio del mérito*, que no es otro que la gracia de Dios que El mismo está produciendo y conservando... Con lo cual aparece claro que *no puede merecerse la moción divina en cuanto conservativa de la gracia*, porque es cabalmente el principio del mérito». Item cf. SALMANTICENSES, ibid., n.89-109.

[36] Mt 7,7; Io 16,23, etc.

[37] II-II,27,8 ad 3.—Cf. I-II,114,4 ad 2; II-II,123,12 ad 2; 155,4 ad 2; 182,2 ad 1; 184, 8 ad 6.

La razón es porque el principio del mérito está en la caridad. Por eso es más meritorio hacer cosas fáciles con una gran caridad que llevar a cabo obras muy penosas con una caridad menor. Muchas almas tibias llevan una gran cruz con poco mérito, mientras que la Santísima Virgen, con su ardentísima caridad, merecía más por los actos más sencillos y fáciles que todos los mártires juntos en medio de sus tormentos.

16.ª Los bienes temporales pueden también merecerse de condigno en tanto en cuanto sean útiles para alcanzar la vida eterna [38].

17.ª Las condiciones necesarias para el mérito son las contenidas en el siguiente cuadro esquemático:

Para el mérito de condigno:

a) *Por parte de la obra*:
- 1) Acto *positivo* (no basta la omisión de un acto malo, a no ser por un acto positivo de repulsa) [39].
- 2) Honesto (moralmente bueno).
- 3) Libre (sin ella falta el acto humano y voluntario).
- 4) Sobrenatural (procedente de la gracia y la caridad).

b) *Por parte del que merece*:
- 1) Que sea viador (en el otro mundo ya no se puede merecer).
- 2) Justo y amigo de Dios (por la gracia).
- 3) Que realice su acto en obsequio o servicio de Dios (cf. I-II,21,4).

c) *Por parte de Dios*: Aceptación de la obra en orden al premio por divina ordenación y promesa.

Para el mérito de congruo:

Las mismas que para el de condigno, excepto el estado de gracia por parte del que merece [40] (basta el influjo de la gracia *actual)* y la promesa por parte de Dios remunerador, que no es necesaria para el mérito de congruo *falible*, aunque sí para el *infalible*.

18.ª Los méritos mortificados por el pecado mortal reviven, en orden al premio eterno, al recobrar la gracia el pecador. Pero, según la sentencia más probable—que es también la de Santo Tomás [41]—, no siempre reviven en el mismo grado que tenían antes, sino según las disposiciones actuales del sujeto al recobrar la gracia: en grado inferior, igual o mayor.

[38] I-II,114,10.
[39] I-II,71,5 ad 1: «Meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu».
[40] S.Th., *Suppl.* 14,4.
[41] III,89,2; 5 c et ad 3.—Cf. *In III Sent.* d.31 q.1 a.4 q.ª3 sol.3 ad 4.

Nótese la gran importancia práctica de esta doctrina. Es pura ilusión —además de gravísima imprudencia—la que sufre el pecador cuando peca tranquilamente pensando en que, después del pecado, recuperará por la penitencia todo lo perdido. Aparte de que Dios puede negarle la gracia del arrepentimiento—sin la cual le será absolutamente imposible salir del pecado, como el que se arrojó a un pozo no puede salir de él si de arriba no le echan un cable—, es casi seguro que se levantará de su pecado en un grado de gracia santificante inferior al que antes poseía, porque es muy difícil que con las fuerzas quebrantadas por el pecado pueda hacer un acto de arrepentimiento *tan intenso* como el mayor que tuvo anteriormente (que supone una gracia actual tan intensa también, de la que se hizo indigno por el abuso cometido al pecar), con lo que se habrá acarreado una pérdida sobrenatural de valor incalculable.

Veamos ahora de qué manera puede producirse un aumento o desarrollo de nuestro organismo sobrenatural por el valor impetratorio de la oración.

286. *c)* **La oración.**—Santo Tomás asigna a la oración cuatro valores: satisfactorio, meritorio, impetratorio y el de producir una cierta refección espiritual. Aquí nos interesa destacar, ante todo, su valor o eficacia impetratoria; pero antes digamos una palabra sobre los otros tres.

1) VALOR SATISFACTORIO.—Que la oración tenga un valor satisfactorio es evidente con sólo tener en cuenta que supone siempre un acto de humildad y de acatamiento a Dios, a quien hemos ofendido con nuestros pecados, que tienen su raíz en el orgullo. Brota, además, de la caridad, fuente de toda satisfacción. Y, finalmente, la oración bien hecha es de suyo una cosa *penosa* al menos para las almas imperfectas, por el esfuerzo de atención y la tensión de la voluntad que supone. Es, pues, claramente *satisfactoria* [42]. El concilio de Trento habló expresamente del valor satisfactorio de la oración [43].

2) VALOR MERITORIO.—Como cualquier otro acto de virtud sobrenatural, la oración recibe su valor meritorio de la caridad, de donde brota radicalmente por medio de la virtud de la religión, de la que es acto propio. Como acto meritorio, la oración está sometida a las condiciones de las demás obras virtuosas y se rige por sus mismas leyes. Puede en este sentido merecer de *condigno* todo cuanto puede merecerse con esa clase de mérito, supuestas las debidas condiciones [44].

3) REFECCIÓN ESPIRITUAL.—El tercer efecto de la oración —dice Santo Tomás—es una cierta refección espiritual del

[42] II-II,83,12.—*In IV Sent.* d.15 q.4 a.7.
[43] D 905 y 923.
[44] II-II,83,7 ad 2; a.15.—*In IV Sent.* d.15 q.4 a.7 q.ª2.

alma. Este efecto lo produce la oración por su sola presencia: *praesentialiter efficit*[45]. Pero para que de hecho se produzca es absolutamente necesaria la *atención;* ese deleite espiritual es incompatible con la divagación voluntaria de la mente. Por eso, la oración extática—en la que la atención del alma es máxima por la concentración de todas sus energías psicológicas en el objeto contemplado—lleva consigo la máxima delectación que se puede alcanzar en esta vida.

Y es natural que así suceda. La oración nutre nuestra inteligencia, excita santamente nuestra sensibilidad, estimula y fortifica nuestra voluntad. Es una verdadera *refectio mentis* que por su misma naturaleza está llamada a llenar el alma de suavidad y de dulzura.

4) VALOR IMPETRATORIO.—Este es el que más nos interesa destacar aquí como elemento de crecimiento y desarrollo de nuestra vida cristiana independientemente del mérito.

Veamos en primer lugar cuáles son las principales diferencias entre el valor *meritorio* y el *impetratorio* de la oración[46].

a) La oración como *acto meritorio* dice una relación de *justicia* al premio; en cambio, su *valor impetratorio* dice relación tan sólo a la *misericordia* de Dios.

b) Como *meritoria* tiene eficacia intrínseca para conseguir el premio; como *impetratoria* su eficacia se apoya únicamente en la promesa de Dios.

c) La eficacia *meritoria* se funda, ante todo, en la *caridad;* la *impetratoria,* ante todo, en la *fe.*

d) El objeto del mérito y de la impetración no es siempre el mismo, aunque a veces pueden coincidir. El justo merece y no siempre alcanza; el pecador puede alcanzar sin haber merecido.

Examinemos ahora la cuestión de la eficacia infalible de la oración.

Tesis: La oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente lo que pide en virtud de las promesas de Dios.

287. Esta tesis parece *de fe* por la claridad con que se nos manifiesta en la Sagrada Escritura la promesa divina. He aquí algunos de los textos más significativos:

«Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre»[47].

«Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración lo recibiréis»[48].

[45] II-II,83,13.
[46] Cf. II-II,83,15-16.
[47] Mt 7,7-8.
[48] Mt 21,22.

«Y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo lo haré»[49].

«Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará»[50].

«... para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé»[51].

«En verdad, en verdad os digo: Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo»[52].

«Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho»[53].

Es imposible hablar más claro y con insistencia más apremiante. La promesa divina consta con toda certeza en las fuentes mismas de la revelación.

Ahora bien: ¿cuáles son las condiciones que se requieren para que la oración alcance infaliblemente su objeto, cumpliéndose de hecho las divinas promesas?

Santo Tomás señala cuatro, y a ellas pueden reducirse todas las demás que señalan los autores: que pida algo para sí, necesario para la salvación, piadosamente y con perseverancia. He aquí sus propias palabras:

«En consecuencia, siempre se consigue lo que se pide, con tal que se den estas cuatro condiciones: pedir *para sí mismo, cosas necesarias para la salvación, piadosamente* y *con perseverancia*»[54].

Examinemos en particular cada una de estas condiciones.

1.ª PARA SÍ MISMO.—La razón es porque la concesión de una gracia divina exige siempre un sujeto *dispuesto*, y el prójimo puede no estarlo. En cambio, el que ora para sí mismo, si lo hace convenientemente, ya se dispone por ese solo hecho para ser oído. De lo contrario, no sería verdadera oración.

Hay todavía otra razón. Cuando alguien pide una gracia para sí, es evidente que *quiere* recibir esa gracia. En cambio, no podemos estar ciertos de que el prójimo *querrá recibir* la gracia que estamos pidiendo para él. Dios respeta la libertad del hombre, y no suele conceder sus gracias a quien no quiere recibirlas.

No queremos decir con esto que la oración por los demás sea siempre ineficaz. Por el contrario, de hecho obtiene muchísimas veces lo que pide. Pero no podemos tener seguridad *infalible* de ello por no constarnos con certeza las disposiciones de nuestro prójimo. Podemos pedir a Dios que le

[49] Io 14,13-14.
[50] Io 15,7.
[51] Io 15,16.
[52] Io 16,23-24.
[53] 1 Io 5,14-15.
[54] II-II,83,15 ad 2.

disponga por un efecto de su misericordia infinita; pero esto no lo ha prometido a nadie, y no podemos, por lo mismo, conseguirlo *infaliblemente.*

2.ª COSAS NECESARIAS PARA LA SALVACIÓN.—Todo cuanto de alguna manera sea necesario o conveniente para nuestra salvación, cae bajo el objeto impetratorio infalible de la oración. En este sentido, podemos impetrar por vía de oración el desarrollo o incremento de las virtudes infusas [55], de los dones del Espíritu Santo (que pueden ser también objeto del mérito) e incluso aquellas cosas que no pueden ser *merecidas* de ningún modo [56]. Tales son, por ejemplo, las *gracias actuales eficaces* para no caer en pecado grave o para cualquier otro acto saludable y el don soberano de la *perseverancia final,* o sea la muerte en gracia de Dios, conectada infaliblemente con la salvación eterna (cf. I-II,114,9 ad 1).

La santa Iglesia, guiada y conducida por el Espíritu Santo, pide continuamente en su liturgia estas gracias soberanas, que nadie puede estrictamente merecer.

3.ª PIADOSAMENTE.—En esa sola palabra incluye y resume Santo Tomás todas las condiciones que se requieren *por parte del sujeto que ora,* que son varias, a saber:

a) Humildad: «Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia» (Iac 4,6).

b) Firme confianza: «Pero pida con fe, sin vacilar en nada» (Iac 1,6) [57].

c) En nombre de Cristo: «Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre» [58].

d) Atención: la distracción voluntaria es una irreverencia que se compagina mal con la petición de una limosna. ¿Cómo queremos que Dios nos escuche si ni siquiera nos escuchamos nosotros mismos?

Algunos autores encabezan estas condiciones subjetivas con la del *estado de gracia,* sin la cual—dicen—no se puede orar piadosamente. Pero se equivocan. Santo Tomás se planteó esa misma objeción y la resuelve magistralmente. He aquí sus palabras:

«El pecador no puede orar piadosamente en el sentido de que su oración esté informada por el hábito sobrenatural de ese nombre, del que carece en absoluto. Pero puede ser pía su oración en el sentido de que puede pedir algo perteneciente a la piedad; como el que no tiene el hábito de la justicia puede, sin embargo, querer alguna cosa justa. Y, aunque su oración no sea *meritoria,* puede, sin embargo, ser *impetratoria,* porque el mérito se apoya en la justicia, pero la impetración en la pura gracia o liberalidad» (II-II,83,16 ad 2; cf. III, Suppl. 72,3 ad 4).

[55] La santa Iglesia pide en una oración hermosísima un aumento de las virtudes teologales: «Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum...» (domínica 13 post Pentecost.).

[56] En este sentido, el campo de la impetración es mucho más amplio que el del mérito.

[57] El Señor solía exigir esta confianza firme antes de conceder una gracia o hacer un milagro, como consta repetidas veces en las páginas del Evangelio.

[58] Io 16,23; cf. 14,13-14; 15,16; 16,24. Por eso la santa Iglesia no se atreve a pedir nada sino en nombre de su divino Esposo: «Per Dominum nostrum Iesum Christum».

De modo que, aunque indudablemente el estado de gracia sea convenientísimo para la eficacia infalible de la oración, no es absolutamente necesario. Una cosa es exigir un jornal debido en justicia y otra muy distinta pedir una limosna; para esto último no hacen falta otros títulos que la necesidad y miseria. Lo que siempre es necesario es el previo empuje de la *gracia actual*, que puede darse y se da de hecho en los mismos pecadores.

4.ª Con perseverancia.—En realidad es ésta una de las condiciones requeridas *por parte del sujeto que ora*, que Santo Tomás destaca y pone aparte sin duda por su gran importancia. El Señor inculcó repetidamente en el Evangelio la necesidad de perseverar en la oración hasta obtener lo que pedimos. Recuérdense las parábolas del amigo importuno que pide tres panes [59], la del juez inicuo que hace justicia a la viuda importuna [60], el episodio emocionante de la cananea que insiste a pesar de la aparente repulsa [61], etc., etc.; y, sobre todo, el ejemplo sublime del mismo Cristo: «Y pasó la noche orando a Dios» [62]; y en Getsemaní: «Lleno de angustia oraba con más instancia» [63].

Estas son las condiciones para la eficacia *infalible* de la oración. De hecho, en la práctica obtenemos muchísimas cosas de Dios sin reunir todas estas condiciones por un efecto sobreabundante de la misericordia divina. Pero, reuniendo esas condiciones, obtendríamos *infaliblemente*—por la promesa divina—incluso aquellas gracias que nadie absolutamente puede merecer. En otra parte sacaremos gran partido de esta doctrina.

Hemos visto con esto las leyes que presiden el desenvolvimiento de la vida cristiana, a base, sobre todo, de los sacramentos, del mérito sobrenatural y de la eficacia impetratoria de la oración. Veamos ahora de qué manera se verifica el desarrollo.

Conclusión 4.ª: Por la digna recepción de los sacramentos, por la práctica de las obras sobrenaturalmente meritorias y por la eficacia impetratoria de la oración, los hábitos infusos crecen todos a la vez; y este crecimiento se verifica por una mayor inherencia o radicación en el sujeto.

288. La razón del crecimiento *simultáneo* de todos los hábitos sobrenaturales—gracia santificante, virtudes y dones del

59 Lc 11,5-13.
60 Lc 18,1-5.
61 Mt 15,21-28.
62 Lc 6,12.
63 Lc 22,44.

Espíritu Santo—es porque, estando todos ellos en conexión íntima con la gracia y la caridad, el crecimiento de la misma determina y arrastra el de todo el organismo sobrenatural, a semejanza—dice Santo Tomás—del crecimiento simultáneo de los dedos de una mano [64].

La razón de que el crecimiento consista únicamente en una mayor inherencia o radicación de esos hábitos en el sujeto es por exigirlo así la naturaleza misma de la gracia, de las virtudes y los dones. Formas inherentes como son—hábitos sobrenaturales—no pueden crecer más que en intensidad. El sujeto va participando cada vez más de esa forma por un mayor enraizamiento o radicación de la misma, que determina una mayor facilidad e intensidad en las operaciones que de ella proceden [65].

De esta doctrina se deducen dos consecuencias importantes. La primera es la imposibilidad de que una virtud infusa sea perfecta aisladamente, esto es, sin que lo sean también las demás. Unidas entre sí, radicadas en la gracia, de la que en cierto modo fluyen y a la cual se ordenan, y teniendo todas ellas como forma a la caridad, al desarrollarse algunas de ellas por la práctica *más intensa* de su acto propio, arrastran consigo todo el organismo sobrenatural: crece la gracia, que es su principio; la caridad, que es su forma, y todas las demás virtudes y dones, inseparablemente conectados con la gracia y la caridad.

Claro que, aunque el desarrollo de una virtud o de un don cualquiera arrastre consigo a todos los demás hábitos sobrenaturales, no se sigue de esto que aumente también la *facilidad* en el ejercicio de esas otras virtudes o dones. Esta facilidad depende siempre de la repetición de los actos correspondientes a una determinada virtud. Las demás virtudes, aun perfectamente desarrolladas como hábitos sobrenaturales, encontrarán en la práctica—o al menos *pueden* encontrarlas—ciertas dificultades, procedentes de algunos impedimentos extrínsecos o de las disposiciones contrarias que dejaron los actos viciosos precedentes [66]. Por eso puede un santo encontrar cierta resistencia y dificultad en la práctica de una virtud que nunca tuvo ocasión de ejercitar a pesar de poseer con perfección el hábito sobrenatural de la misma [67].

La segunda consecuencia—derivada de esta primera—es que para el des-

[64] I-II,65; 66,2; 68,5, etc.—Nótese la singular importancia de esta doctrina en teología ascética y mística. El crecimiento de la gracia y de la caridad arrastra consigo el de todas las virtudes infusas y *dones del Espíritu Santo* en cuanto hábitos. Es imposible, pues, que la caridad llegue a un estado de relativa perfección sin que los dones se hayan desarrollado *en el mismo grado*, y, por consiguiente, sin que actúen cada vez con más frecuencia e intensidad, introduciendo normalmente al alma en pleno *estado místico*, como ya vimos en su lugar correspondiente.

[65] I-II,52,2; II-II,24,5.

[66] «Ocurre a veces que uno que tiene un hábito encuentra dificultad en obrar y, por consiguiente, no siente deleite ni complacencia en el acto, a causa de algún impedimento de procedencia extrínseca. Así, el que tiene posesión de un hábito de ciencia encuentra dificultad en entender a causa del sueño o de alguna enfermedad. Análogamente, los hábitos de las virtudes morales *infusas* experimentan alguna vez dificultad en obrar, debido a las disposiciones contrarias que quedan de los actos precedentes. Es ésta una dificultad que no se presenta en las virtudes morales *adquiridas*, porque el ejercicio repetido de los actos, por el cual se adquieren esas virtudes, hace desaparecer también las disposiciones contrarias» (I-II, 65,3 ad 2).

[67] «Cuando se dice que ciertos santos no tuvieron algunas virtudes, quiere significarse que encontraron dificultad en los *actos* de estas virtudes, por la razón ya señalada, aunque tuviesen los *hábitos* de todas las virtudes» (I-II,65,3 ad 3).

arrollo *habitual* de la gracia y de las virtudes no es necesario practicarlas todas. Aun aquellas que no se ejercitan por falta de materia o de oportunidad, se desarrollan al paso y con el ejercicio de las demás. Un santo mendigo, v.gr., no podrá practicar la virtud de la magnificencia, que requiere la expensa de grandes riquezas en el servicio de Dios o del prójimo por Dios; y, sin embargo, puede tener y tiene de hecho perfectamente desarrollado el hábito de la misma y está dispuesto a practicarla al menos *in praeparatione animi*, como dicen los teólogos, o sea en cuanto se le presente ocasión y posibilidad para ello.

II. MEDIOS FUNDAMENTALES PARA EL AUMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA DE LA GRACIA

Son de dos órdenes: los sacramentos, que aumentan la gracia *ex opere operato*, y la práctica de las virtudes y dones, juntamente con el desarrollo progresivo de la vida de oración, que producen su efecto santificador *ex opere operantis*.

Examinemos ampliamente cada una de estas cosas.

CAPITULO I

Los sacramentos

289. S.Th., III,60-90; *Suppl.* 1-68; Scaramelli, *Directorio ascético* l.8; Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.45; Mahieu, *Provatio charitatis* n.124-32; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,13-15; Tanquerey, *Teología ascética* n.249-61; Schrijvers, *Principios...* II p.2.ª c.6, 249-61; Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*; Philipon, *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires 1950); Royo Marín, *Teología moral para seglares* vol.2 (BAC).

290. Toda la vida cristiana consiste esencialmente en nuestra incorporación a Cristo, en nuestra propia *cristificación*. Pero Cristo nos aplica su vida divina principalmente a través de los *sacramentos*, que se convierten, por lo mismo, en fuente primaria y fundamental de nuestra vida sobrenatural.

«Por ellos—escribe el P. Philipon [1]—todos los efectos de la redención, adquiridos globalmente en la cruz, llegan hasta nosotros. Dios ha instituido un modo nuevo «sobre-histórico y espacial» para perpetuar en medio de nosotros la realidad del sacrificio redentor y la acción personal del Salvador en cada una de nuestras vidas, sobre cada una de nuestras almas. A través de los ritos simbólicos de la Iglesia, los sacramentos perpetúan los «gestos de Cristo».

Antes de estudiar cada uno de los sacramentos en particular, expondremos los puntos más importantes de la teología general sacramentaria.

[1] *Los sacramentos en la vida cristiana*, introducción.

ARTICULO 1

Los sacramentos en general

291. 1. **Noción.**—La teología católica nos ofrece la siguiente definición de los sacramentos:

Signos sensibles, instituidos por nuestro Señor Jesucristo, para significar y producir la gracia santificante en nuestras almas.

Expliquemos un poco los términos de la definición.

Signos, o sea, algo que envuelve un significado para representar otra cosa, como la bandera representa a la patria o el humo es signo del fuego.

Sensibles, o sea, que pueden percibirse por los sentidos corporales: el *agua* del bautismo, el *pan* y el *vino* de la eucaristía, el *óleo* de la confirmación, las *palabras* de la fórmula de todos ellos.

Instituidos por nuestro Señor Jesucristo.—Sólo El puede hacerlo, no la Iglesia, ya que la gracia santificante brota como de su manantial único del corazón traspasado de Cristo.

Para significar la gracia que producen. Y así el *agua* del bautismo lava el cuerpo del bautizado para significar la ablución de su alma, que queda limpia de todo pecado; la eucaristía se nos da en forma de alimento corporal—pan y vino—para significar el alimento espiritual del alma que recibe la gracia eucarística, etc.

Y producir la gracia santificante.—Es de fe que los sacramentos producen la gracia, además de significarla, en el alma que los recibe en las debidas condiciones. Lo definió expresamente el concilio de Trento [1].

292. 2. **Número.**—Los sacramentos instituidos por nuestro Señor Jesucristo son siete, ni más ni menos. Lo definió también el concilio de Trento en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos por nuestro Señor Jesucristo, o que son más o menos de siete, a saber: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extrmaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema» (D 844).

293. 3. **División.**—Los sacramentos pueden dividirse de varias maneras, según el punto de vista en que se conside-

[1] Cf. D 849.

ren. Por razón de la finalidad espiritual a que se ordenan, puede establecerse, con Santo Tomás, la siguiente clasificación [2]:

- LOS SACRAMENTOS SE ORDENAN
  - A la perfección de la vida cristiana
    - Individual..
      - De suyo....
        - Engendrándola..... BAUTISMO.
        - Robusteciéndola..... CONFIRMACIÓN.
        - Alimentándola..... EUCARISTÍA.
      - Accidentalmente.....
        - Restituyéndola..... PENITENCIA.
        - Sanándola... UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - Social......
      - Confiriendo potestad sobre ella..................... ORDEN.
      - Propagando sus miembros.. MATRIMONIO.
  - Al remedio del pecado
    - Contra el pecado original................ BAUTISMO.
    - Contra la debilidad espiritual............. CONFIRMACIÓN.
    - Contra la inclinación al pecado.......... EUCARISTÍA.
    - Contra el pecado actual................ PENITENCIA.
    - Contra las reliquias del pecado.......... UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - Contra la disolución del cuerpo místico... ORDEN.
    - Contra la concupiscencia personal y la desaparición de la comunidad........... MATRIMONIO.

Santo Tomás recoge también la clasificación algo retorcida y artificiosa atribuida a Alejandro de Ales, que proporciona, sin embargo, alguna nueva luz. Hela aquí en forma esquemática:

Sacramento	*Virtud correspondiente*	*Defecto que combate*
Bautismo	Fe	El pecado original.
Confirmación	Fortaleza	La debilidad espiritual.
Eucaristía	Caridad	La malicia de la voluntad.
Penitencia	Justicia	El pecado mortal.
Unción de los enfermos	Esperanza	El pecado venial.
Orden	Prudencia	La ignorancia del entendimiento.
Matrimonio	Templanza	La concupiscencia desordenada.

294. 4. **Orden.**—Existe entre los sacramentos un orden de prelación, que varía según el distinto motivo a que se atienda: a su naturaleza, dignidad o necesidad. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU MISMA NATURALEZA O GENERACIÓN, el orden es el que enumera la definición del concilio de Trento:

[2] Cf. III,65,1.

bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden y matrimonio.

La razón es muy clara. Por su misma naturaleza, los sacramentos que se ordenan al individuo preceden a los que se ordenan a la sociedad, puesto que ésta se compone de individuos y no al revés. Entre los que se ordenan al individuo, son primero los que le dan la vida *de suyo* (bautismo, confirmación, eucaristía) que los que se la devuelven o sanan cuando la ha perdido (penitencia, unción de los enfermos). Y entre los que se ordenan a la sociedad, es antes el que se refiere a la sociedad sagrada (orden) que a la puramente natural (matrimonio).

b) Por razón de su dignidad o perfección, el orden es el siguiente:

1.º *Eucaristía,* que contiene al mismo Cristo y es el fin de todos los demás sacramentos.
2.º *Orden sacerdotal,* por ser el más próximo a la eucaristía y ordenarse al bien común espiritual, que prevalece sobre el bien particular.
3.º *Confirmación,* que supera en dignidad al bautismo en cuanto que es su complemento y perfección.
4.º *Bautismo,* que da la gracia *de suyo* y no accidentalmente, como la penitencia.
5.º *Unción de los enfermos,* que perfecciona la gracia recibida por la penitencia, borrando los rastros y reliquias del pecado.
6.º *Penitencia,* que es más espiritual que el matrimonio.
7.º *Matrimonio,* que es el menos espiritual de todos los sacramentos.

c) Por razón de su necesidad para la salvación, el orden es el siguiente:

1.º *Bautismo* (necesario para todos, al menos en el deseo).
2.º *Penitencia* (necesario para el que cometió pecado mortal).
3.º *Orden* (necesario para perpetuar en la Iglesia los sacramentos).

Estos son los sacramentos absolutamente neecsarios. Los otros cuatro son tan sólo muy convenientes, pero no absolutamente necesarios, si exceptuamos la eucaristía, que es el fin a que se ordenan todos ellos y cuya recepción es del todo necesaria, al menos *en el deseo,* que va *implícito* en la recepción de cualquiera de los otros sacramentos [3].

295. 5. **Gracia que confieren.**—Cada sacramento confiere su propia gracia sacramental, distinta modalmente de la gracia común u ordinaria y de la que confieren los demás sacramentos.

La gracia santificante es específicamente *una.* Quiere decir que no hay más que una sola especie de gracia, que brota del corazón de Cristo como de su manantial único. Pero esa gracia única llega hasta nosotros *canalizada*—por decirlo así—por siete canales diferentes, que son los siete santos sacramentos. Y al pasar por cada uno de esos siete canales adquiere *una modalidad especial*—o sea, un matiz propio y característico de

[3] Cf. III,65,2-4.

cada sacramento—, algo así como la luz se descompone en los siete colores del arco iris al atravesar un prisma.

He aquí detalladamente el matiz propio de la gracia sacramental en cada uno de los siete sacramentos:

1.º EN EL BAUTISMO es la gracia *regenerativa*, que renueva totalmente al hombre, borrándole el pecado original y todos los pecados actuales que pueda tener, con sus rastros y reliquias, incluso la pena temporal debida por ellos. Le da el poder o facultad de recibir los demás sacramentos—es la *puerta* indispensable de todos ellos—y añade un auxilio especial contra la ofuscación del entendimiento y la dureza de corazón para creer, que impiden directamente la fe.

2.º EN LA CONFIRMACIÓN es la gracia *roborativa*, en cuanto aumenta la vida de la fe, conduciéndola a la edad perfecta y dándole un vigor especial, con derecho a los auxilios necesarios para confesarla valientemente hasta el martirio si fuera preciso.

3.º EN LA EUCARISTÍA es la gracia *nutritiva* y *unitiva*, en cuanto que transforma espiritualmente al hombre en Cristo por la caridad, con auxilios especiales contra el amor propio, que impide al hombre perseverar en el amor de Dios.

4.º EN LA PENITENCIA es la gracia *sanativa* o *reparadora*, en cuanto que formalmente destruye los pecados actuales y convierte el alma a Dios, con especiales auxilios para no reincidir en el pecado.

5.º EN LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS es la gracia *plenamente sanativa*, que borra los rastros y reliquias del pecado, fortalece el ánimo del enfermo contra los últimos asaltos del enemigo y le prepara para una buena muerte y la entrada inmediata en la gloria.

6.º EN EL ORDEN SACERDOTAL es la gracia *consagrante* del ministro de Dios, con especiales auxilios para desempeñar santamente su sagrado ministerio.

7.º EN EL MATRIMONIO es la gracia *conyugal* o propia de los cónyuges, con derecho a los auxilios especiales para el recto cumplimiento de los deberes matrimoniales, guardarse mutua fidelidad y sobrellevar cristianamente las cargas del matrimonio.

296. 6. El carácter sacramental.—Como es sabido, los sacramentos del bautismo, confirmación y orden imprimen *carácter*, o sea, *cierto signo espiritual e indeleble impreso en el alma, en virtud del cual el cristiano se distingue del que no lo es y queda habilitado para recibir, defender o realizar cosas sagradas.*

Este carácter sacramental, impreso *físicamente* en el alma, es perfectamente visible a los espíritus puros (ángeles, demonios y almas separadas), que por él conocen quiénes son cristianos y qué categoría tienen dentro de la Iglesia (simples ciudadanos, soldados o ministros), para reverenciarles y ayudarles (los ángeles buenos) o impugnarles con tentaciones (los demonios).

El concilio de Trento definió como dogma de fe la existencia e indelebilidad del carácter en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber: bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse, sea anatema» (D 852).

Santo Tomás advierte profundamente que el carácter sacramental permanecerá eternamente en los bienaventurados para su mayor gloria y en los condenados para su mayor ignominia [4].

Ahora bien: ¿en qué consiste propiamente el carácter sacramental?

En realidad, es *cierta potencia espiritual ordenada a las cosas pertenecientes al culto divino* [5], ya sea para *recibirlas* (carácter bautismal), ya para *confesarlas y defenderlas* valientemente (carácter de la confirmación), ya para *comunicarlas con potestad sagrada* a los demás (carácter del orden sacerdotal).

El carácter nos da una verdadera participación en el sacerdocio de Jesucristo. Vamos a estudiar este maravilloso efecto en forma de conclusión.

Conclusión: El carácter sacramental nos configura con Cristo sacerdote, dándonos una participación física y formal de su propio sacerdocio eterno.

Escuchemos al Doctor Angélico:

«Como hemos dicho más arriba, el carácter propiamente es cierto sello con que se marca a uno para ordenarle a algún determinado fin, como se sella el dinero para usarlo en el cambio o al soldado para adscribirle a la milicia. Ahora bien: el cristiano es destinado a dos cosas. La primera y principal es a la fruición de la gloria eterna, y para esto se le marca con el sello de la gracia. La segunda es a recibir o administrar a los demás las cosas que pertenecen al culto de Dios, y para esto se le da el carácter sacramental. Pero todo el rito de la religión cristiana se deriva del sacerdocio de Cristo. Por lo que es claro y manifiesto que el carácter sacramental especialmente es el carácter de Cristo, con cuyo sacerdocio se configuran los fieles según los caracteres sacramentales, *que no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo, derivadas del mismo Cristo*» [6].

Esta participación en el sacerdocio de Cristo se inicia con el simple carácter *bautismal*, se amplía o perfecciona con el de la *confirmación* y llega a su plena perfección con el del *orden sagrado*.

De este hecho se sigue que los fieles cristianos, aun los laicos o seglares, están adornados con cierta misteriosa dignidad sacerdotal, si bien en grado muy inferior e imperfecto con relación a los que han recibido el sacramento del orden. Los simples fieles no pueden realizar las funciones propiamente

[4] Cf. III,63,5 ad 3.

[5] Cf. III,63,2.

[6] III,63,3. Precisamente porque el carácter es una mera *participación* del sacerdocio de Cristo, el mismo Cristo no tiene *carácter* sacerdotal. Su sacerdocio pleno y absoluto se compara con el carácter como lo perfecto y propio a lo imperfecto y participado (cf. ibid., 63,5).

sacerdotales, principalmente las relativas al sacrificio eucarístico y al perdón de los pecados; pero les alcanza cierto resplandor del sacerdocio de Cristo, no metafóricamente, sino en sentido *propio* y *real*. A esto alude el apóstol San Pedro cuando escribe a los simples fieles creyentes: «Vosotros sois linaje escogido, *sacerdocio real*, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2,9); y San Juan en el Apocalipsis dice también que «los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes» (Apoc 5,10). Las interpretaciones dadas por los Padres y exegetas a estas palabras son muchas; pero todas coinciden en que se trata de un sacerdocio *real*, no metafórico, aunque en grado muy diverso del que tienen los que han recibido el sacramento del orden.

Lo mismo enseña Pío XII, con toda claridad, cuando escribe textualmente: «No es de maravillarse que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el bautismo, los fieles en general se hacen miembros del cuerpo místico de Cristo sacerdote, y por el *carácter* que se imprime en sus almas son destinados para el culto divino, *participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición*» [7].

Sin embargo, es necesario precisar bien el sentido y alcance de ese sacerdocio de los simples fieles para no incurrir en lamentables extravíos. Escuchemos de nuevo a Pío XII en la misma encíclica *Mediator Dei*:

«Es necesario, venerables hermanos, explicar claramente a vuestro rebaño cómo el hecho de que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico no significa, sin embargo, que gocen de poderes sacerdotales.

Hay, en efecto, en nuestros días algunos que, acercándose a errores ya condenados, enseñan que en el Nuevo Testamento se conoce un solo sacerdocio, que afecta a todos los bautizados, y que el precepto dado por Jesús a los apóstoles en la última cena de que hiciesen lo que El había hecho, se refiere directamente a toda la Iglesia de los cristianos, y que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde. Sostienen por esto que sólo el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote ejerce únicamente por *delegación* que le ha sido otorgada por la comunidad. Creen, en consecuencia, que el sacrificio eucarístico es una verdadera y propia «concelebración», y que es mejor que los sacerdotes «concelebren» juntamente con el pueblo presente que el que ofrezcan privadamente el sacrificio en ausencia de éste.

Inútil es explicar hasta qué punto estos capciosos errores están en contradicción con las verdades antes demostradas cuando hemos hablado del puesto que corresponde al sacerdote en el cuerpo místico de Jesús. Recordemos solamente que *el sacerdote hace las veces del pueblo*, porque representa a la persona de Nuestro Señor Jesucristo en cuanto El es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por esto va al altar *como ministro de Cristo*, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del divino Redentor y no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales» [8].

¿A qué se reduce, pues, el sacerdocio de los fieles? Se trata ciertamente de una participación verdadera y real, no

[7] Pío XII, encíclica *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p.555.
[8] Pío XII, ibid., p.553-554. Traducción de *Ecclesia* n.336 (20 de diciembre de 1947) p.662.

metafórica, en el sacerdocio de Cristo, del cual el carácter sacramental es una auténtica participación; pero esta participación admite varios grados según una *analogía de proporcionalidad.* Ahora bien: el grado alcanzado por cada uno de los distintos caracteres sacramentales es el que corresponde a su propia naturaleza y no más. Y así el carácter *bautismal* confiere:

a) Una especie de *ser* sacerdotal, en cuanto que constituye una consagración *ontológica* que distingue al cristiano del que no lo es.

b) Una especie de *poder* sacerdotal, en cuanto que, aunque principalmente es una potencia instrumental *pasiva* o *receptiva* de los frutos del sacrificio eucarístico o de los efectos de la santificación sacramental, es también, secundariamente, una potencia *activa,* ya sea en la mediación ascendente, porque por esta potencia los fieles ofrecen el sacrificio *mediante el sacerdote,* ya sea en la mediación descendente, porque por esa misma potencia los fieles confieren instrumentalmente la gracia en la administración del sacramento del matrimonio.

c) El poder ejercitar esas funciones convenientemente; porque el carácter bautismal, como los otros, exige la gracia y la defiende o tutela.

Todo esto lo realiza todavía en grado más perfecto el carácter de la confirmación.

ARTICULO 2

El bautismo

297. El nacimiento espiritual del cristiano a la vida de la gracia se verifica por el sacramento del bautismo, que por eso recibe en teología el nombre de *sacramento de la regeneración.* También se le llama, con mucha propiedad, sacramento de la *adopción,* porque nos infunde la gracia santificante, que nos hace hijos adoptivos de Dios; y sacramento de la *iniciación cristiana,* porque en él comienza el proceso de nuestra vida cristiana que ha de desarrollarse progresivamente hasta llegar a la edad perfecta según la medida de nuestra particular predestinación en Cristo (Eph 4,7 y 13).

Expondremos brevemente la *naturaleza* del bautismo, sus *efectos* y las *exigencias* que lleva consigo [1].

298. 1. Naturaleza del bautismo.—Es de fe que Cristo instituyó por sí mismo el sacramento del bautismo, lo mismo que los otros seis (D 844).

Nominalmente, la palabra *bautismo* viene del vocablo griego βαπτισμός, derivado del verbo βαπτίζω, que significa *volver a sumergir.* Es aptísima para expresar la forma en que se administra el sacramento (por inmersión o ablución con agua) y el

[1] Cf. nuestra obra *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC) n.430-440, donde exponemos más ampliamente estas mismas ideas.

efecto principal que produce en el alma: lavarla o purificarla de sus pecados infundiéndole la gracia.

En su significación real, el bautismo puede definirse: *Sacramento de la espiritual regeneración mediante la ablución con agua y la invocación expresa de las tres divinas personas de la Santísima Trinidad.*

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales:

a) SACRAMENTO. Es el *género próximo* de la definición, común a todos los demás sacramentos. El género *remoto* de todos ellos es el ser *signos* de la gracia que confieren.

b) DE LA ESPIRITUAL REGENERACIÓN. Es la *diferencia específica* que distingue el bautismo de todos los demás sacramentos. Esa espiritual regeneración lleva consigo muchas cosas, como veremos en seguida al hablar de los *efectos* del bautismo.

c) MEDIANTE LA ABLUCIÓN CON AGUA. Es la *materia* propia del bautismo en cuanto sacramento. Sin ella pueden darse los llamados bautismos de *sangre* (el martirio sufrido por Cristo) y de *deseo* (la caridad o contrición perfecta en un pecador no bautizado), que, aunque confieren también la gracia y son suficientes para la salvación, no son sacramentos ni confieren, por lo mismo, el *carácter* sacramental.

d) Y LA INVOCACIÓN EXPRESA DE LAS TRES DIVINAS PERSONAS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD. Es la *forma* propia del sacramento del bautismo, indispensable para la validez. La invocación de las divinas personas ha de ser expresa («Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»), sin que sea suficiente bautizar «en el nombre de la Santísima Trinidad», y menos aún «en el nombre de Cristo»[2].

299. 2. **Efectos que produce.**—El sacramento del bautismo produce en el bautizado una serie de divinas maravillas. Las principales son:

a) Le infunde la gracia regenerativa, dándole la vida sobrenatural.
b) Le convierte en templo vivo de la Santísima Trinidad.
c) Le hace hijo de Dios y heredero de la gloria.
d) Le hace miembro vivo de Jesucristo.
e) Le imprime el carácter de cristiano y le incorpora a la Iglesia.
f) Le borra el pecado original y los actuales si los tiene.
g) Le remite toda la pena debida por los pecados.

300. 3. **Exigencias que lleva consigo.**—Ya se comprende que una realidad tan divina como la del bautismo llevará consigo exigencias inmensas en orden a la correspondencia por parte nuestra. Las principales son dos, una negativa y otra positiva: morir definitivamente al pecado y comenzar una nueva vida toda entera para Dios, en Cristo Jesús. San Pablo recoge estos dos aspectos en su epístola a los Romanos:

«Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados

[2] Cf. III, 66,6.

para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, *haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús*» (Rom 6,2-11).

Vamos a examinar por separado cada uno de estos dos aspectos.

a) Morir definitivamente al pecado

301. La primera y más elemental exigencia del bautismo es la muerte definitiva al pecado. En un cristiano consciente de su excelsa dignidad de hijo de Dios, el pecado debería ser materialmente imposible. Nadie daría su vida temporal a cambio de una baratija de diez céntimos. No hay comparación posible entre la vida sobrenatural y todo lo que, a cambio de ella, nos pueden ofrecer el mundo, el demonio o la carne.

Nada hay en el orden de los infortunios que pueda compararse al estado de una pobre alma en pecado mortal. Santa Teresa—que la había visto por especial merced del Señor—afirma que «no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más». Y unas líneas más abajo escribe la insigne reformadora del Carmelo:

«Yo sé de una persona a quien quiso Nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiera a mayores trabajos que se pueden pasar por huir de las ocasiones» [3].

Por fortuna, mientras el pecador viva en este mundo, su tragedia, con ser inmensa, no es irreparable. «Todo tiene compostura en las manos que saben crear». Cierto que la justificación de un pecador es milagro mayor que la creación del mundo, pero no escapa al poder, ni mucho menos a la misericordia infinita de Dios.

Morir definitivamente al pecado: he ahí la primera fundamental exigencia que lleva consigo el gran sacramento del bautismo. Pero no constituye, ni con mucho, el ideal supremo del cristiano. La meta final está mucho más arriba y, para alcan-

[3] SANTA TERESA, *Moradas primeras* c.2 n.2.

zarla, es preciso comenzar a vivir una nueva vida, toda entera para Dios en Cristo Jesús. He aquí lo que vamos a ver brevemente a continuación.

b) Vivir con Cristo en Dios

302. El apóstol San Pablo, después de recordarnos que por el bautismo estamos muertos al pecado, nos exhorta a permanecer *vivos para Dios en Cristo Jesús* (Rom 6,11). Y hablando de las exigencias que lleva consigo nuestra resurrección en Cristo, escribe:

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos, y *vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*» (Col 3,1-3).

Son legión, por desgracia, los cristianos que no viven así. Absorbidos enteramente por las cosas de la tierra, rara vez levantan sus miradas al cielo. Su vida es puramente humana y natural, sin horizontes sobrenaturales, sin ideales de perfección, sin anhelos de santidad. Lo principal, para ellos, es la salud corporal, el ganar dinero, ensanchar sus negocios, rodearse cada vez de mayores comodidades. Algunos consiguen hacerse millonarios y se consideran felices, sin advertir que muy pronto—antes, quizá, de lo que ellos sospechan—descenderán al sepulcro y habrá terminado para siempre la gran farsa de este mundo.

El cristianismo tiene exigencias terribles para los espíritus mundanos, pero no pueden ser más dulces y razonables para los que han vislumbrado, siquiera sea imperfectamente, el gran misterio de Cristo y la sublime elevación y grandeza del alma que acierta a vivirlo en toda su plenitud y con todas sus consecuencias. Diga el mundo lo que quiera, los espíritus más selectos, la verdadera aristocracia de la humanidad, la constituyen, sin duda alguna, los santos. Precisamente ellos, los que supieron poner bajo sus pies todo lo que el mundo reverencia y aplaude. Siempre será verdad que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3,19).

El cristiano, consciente de su divina grandeza y de la sublimidad de sus destinos eternos, debería pasar por el mundo como un sonámbulo, como peregrino y extraño a todas las cosas de acá: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la futura», dice el apóstol San Pablo (Hebr 13,14). Y San Pedro nos avisa que vivamos en este mundo «como peregrinos y advenedizos, absteniéndonos de los apetitos carnales que combaten contra el alma» (1 Petr 2,11).

Toda nuestra preocupación habría de centrarse, efectivamente, en vivir intensamente nuestra gracia bautismal, emprendiendo una nueva vida del todo «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3) y caminando de virtud en virtud hasta ver a Dios en el monte santo de Sión (cf. Ps 83,8), es decir, hasta nuestra plena transformación en Cristo. En realidad, no haríamos con ello sino cumplir la exigencia más profunda y entrañable de nuestro bautismo cristiano.

303. **El aniversario del bautismo.**—Deberíamos celebrar todos los años con particular fervor el aniversario de nuestro bautismo. Es una fecha excelente para agradecer a Dios el don inefable de nuestra vocación cristiana y renovar solemnemente las promesas de nuestro bautismo, renunciando a Satanás, a sus pompas y a sus obras.

San Vicente Ferrer, en el aniversario de su bautismo, cantaba solemnemente la misa de acción de gracias; y, si se encontraba en Valencia, acudía a la iglesia donde le habían bautizado y besaba con fervor la pila bautismal donde le habían hecho hijo de Dios y heredero de la gloria.

ARTICULO 3

LA CONFIRMACIÓN

304. Entre los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, ocupa el segundo lugar la *confirmación*, no según el orden de dignidad o de necesidad, sino según el orden de naturaleza. Porque, así como en el orden y vida natural después de la generación viene el aumento y la perfección, así en el orden sobrenatural: la espiritual regeneración (bautismo) se confirma y perfecciona por un nuevo sacramento (confirmación) antes de consumarse en el gran sacramento de la eucaristía, que constituye el fin y la plenitud de la vida cristiana sacramental.

Expondremos la *naturaleza, efectos y exigencias* que lleva consigo el sacramento de la confirmación.

305. **Naturaleza.**—El sacramento de la confirmación puede definirse en los siguientes términos: *Es un sacramento instituido por Nuestro Señor Jesucristo en el que, por la imposición de las manos y la unción con el crisma bajo la fórmula prescrita, se da al bautizado la plenitud del Espíritu Santo, juntamente con la gracia y el carácter sacramental para robustecerle en la fe y confesarla valientemente como buen soldado de Cristo.*

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales que nos dan a conocer la naturaleza íntima del sacramento de la confirmación.

La fórmula sacramental que pronuncia el ministro al administrarlo es la siguiente: «*Yo te señalo con la señal de la cruz*

y te confirmo con el crisma de la salud en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

«El don propio de la confirmación—además de los efectos comunes con los demás sacramentos—es perfeccionar la gracia bautismal. Quienes han sido hechos cristianos por el bautismo son aún como niños recién nacidos (cf. 1 Petr 2,2), tiernos y delicados. Con el sacramento de la confirmación se robustecen contra todos los posibles asaltos de la carne, del demonio y del mundo, y su alma se vigoriza en la fe para profesar y confesar valientemente el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. De aquí el nombre de *confirmación*» [1].

El sacramento de la confirmación equivale a un verdadero Pentecostés para cada uno de los bautizados en Cristo. A semejanza de los apóstoles, cuya debilidad y cobardía en las horas de la pasión de Cristo se convirtió en energía y fortaleza sobrehumanas cuando descendió sobre ellos el fuego de Pentecostés, el cristiano que recibe el sacramento de la confirmación siente robustecidas sus fuerzas espirituales, sobre todo en orden a la proclamación y pública defensa de la fe que recibió en el bautismo.

«El sacramento de la confirmación—escribe a este propósito el P. Philipon [2]—perpetúa en la Iglesia todos los beneficios de Pentecostés. Los efectos del bautismo son maravillosamente sobrepasados. El Espíritu Santo, ya en posesión del alma cristiana, la colma esta vez de sus gracias sobreabundantes, de la plenitud de sus dones. Con razón se le atribuye a El el triunfo moral de los vírgenes y de los mártires. Es el Espíritu de Dios, que forma el alma de los santos. De esta presencia personal y misteriosa del Espíritu Santo proceden en el alma esos avisos secretos, esas incesantes invitaciones, esas continuas mociones del Espíritu sin las cuales nadie puede alistarse ni permanecer en los caminos de la salvación, ni menos aún avanzar en el camino de la perfección. Por el contrario, por el juego y funcionamiento de los dones del Espíritu Santo, el justo, que vive ya la vida de la gracia desde su bautismo, se eleva hacia la perfección. Gracias a ellos, el alma, dócil a las menores inspiraciones divinas, avanza con rapidez en la vida de fe, de esperanza, de caridad y en la práctica de todas las virtudes. Su vida espiritual encuentra su plena expansión y desenvolvimiento. Esos dones del Espíritu Santo obran en ella con tal eficacia que la conducen hasta las más altas cumbres de la santidad».

306. **Efectos.**—El sacramento de la confirmación produce en el que lo recibe dignamente los siguientes principales efectos:

1.º Confiere plenísimamente el don del Espíritu Santo.—Como es sabido, toda alma en gracia es templo de la Santísima Trinidad y sagrario del Espíritu Santo, según consta expresamente por la divina revelación (Io 14,23; 1 Cor 3,16). Pero esta inhabitación de las divinas personas se perfecciona

[1] *Catecismo Romano* p.2.ª c.2 n.20.
[2] *Los sacramentos en la vida cristiana* c.2.

y echa más hondas raíces al aumentar en el alma el grado de gracia, sea cual fuese la causa que haya determinado ese aumento. Ahora bien: los sacramentos fueron instituidos por Cristo precisamente para darnos o aumentarnos la gracia santificante. Luego todos ellos producen en el alma un aumento o perfección del misterio adorable de la divina inhabitación, sobre todo la *eucaristía*—que nos da las tres divinas personas de una manera realísima, como veremos en su lugar correspondiente (cf. n.314,5.ª) y la *confirmación*, que nos confiere la plenitud de la vida cristiana y nos da de una manera especialísima el gran don del Espíritu Santo, como expresa claramente la fórmula griega de administrar este sacramento [3].

2.º AUMENTA LA GRACIA SANTIFICANTE—efecto propio en todos los sacramentos—, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que se infunden juntamente con la gracia y crecen con ella proporcionalmente como los dedos de una mano.

3.º CONFIERE LA GRACIA SACRAMENTAL propia y específica de este sacramento, que es la gracia *confortante o corroborativa*, que fortalece el alma para confesar valiente y públicamente la fe ante los hombres y defenderla contra sus adversarios.

4.º DA DERECHO A LAS GRACIAS ACTUALES que, durante toda la vida, sean necesarias para esa confesión y defensa de la fe.

5.º IMPRIME CARÁCTER INDELEBLE en el alma del que lo recibe válidamente (aunque lo recibiera en pecado mortal, ya que el *carácter* es separable de la gracia), en virtud del cual el bautizado se hace *soldado de Cristo* y recibe la potestad de confesar oficialmente *ex officio* la fe de Cristo y de recibir las cosas sagradas de una manera más perfecta. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina tan interesante y sugestiva:

«Por el sacramento de la confirmación se da al hombre potestad espiritual para ciertas acciones sagradas distintas de las que ya recibió potestad en el bautismo. Porque en el bautismo recibe la potestad para realizar aquellas cosas que pertenecen a la propia salvación en el orden puramente individual; pero en la confirmación recibe la potestad para realizar las cosas relativas a la lucha espiritual contra los enemigos de la fe. Como aparece claro en el caso de los apóstoles, quienes, antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo, estaban encerrados en el cenáculo *perseverando en la oración* (Act 1,13-14), y, cuando salieron de allí, no se avergonzaron de confesar públicamente la fe, incluso contra los enemigos de la misma» [4].

[3] En la Iglesia católica griega, la fórmula de la administración de este sacramento es *Signaculum doni Spiritus Sancti* («Señal del don del Espíritu Santo»).
[4] III,72,5.

Al contestar a las objeciones añade el Doctor Angélico algunos detalles interesantes que acaban de redondear la doctrina. Helos aquí:

«La lucha espiritual contra los enemigos *invisibles* corresponde a todos los cristianos; pero la lucha contra los enemigos *visibles*, o sea, contra los que persiguen la fe cristiana, confesando el nombre de Cristo, es propia de los confirmados, que han llegado espiritualmente a la edad viril» (ad 1).

«Todos los sacramentos son ciertas profesiones de fe. Y así como el bautizado recibe la potestad espiritual para confesar la fe por la recepción de los demás sacramentos, así el confirmado la recibe para confesar públicamente con la palabra y como *por oficio* la fe de Cristo» (ad 2).

El carácter de la confirmación presupone necesariamente el del bautismo, ya que es imposible llegar a la edad viril antes de haber nacido. Por lo mismo, si alguien fuera confirmado antes de recibir el bautismo, nada absolutamente recibiría, y habría que confirmarle otra vez después de haber sido bautizado [5].

Es de fe, por expresa definición del concilio de Trento, que el sacramento de la confirmación imprime un carácter indeleble en el alma (D 852). En virtud de este carácter, no puede repetirse la administración de este sacramento al que ya lo haya recibido *válidamente* una sola vez (ibid.).

307. 3. **Exigencias que lleva consigo.**—El sacramento de la confirmación lleva consigo grandes exigencias y responsabilidades. He aquí algunas de las más importantes:

1.º Obliga a adquirir una buena cultura religiosa, como condición indispensable para la defensa de la fe contra todos sus enemigos.

2.º Obliga a despreciar el llamado *respeto humano*, incompatible con el ardor y la valentía con que el soldado de Cristo ha de proclamar públicamente su fe.

3.º Nos impulsa al apostolado en todas sus formas, principalmente en nuestro propio ambiente y circunstancias especiales de nuestra vida.

4.º Nos obliga a una continua atención a las inspiraciones internas del Espíritu Santo y a una exquisita fidelidad a la gracia.

ARTICULO 4

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Omitimos aquí todo lo relativo al sacramento de la penitencia en general (materia, forma, ministro, etc.), al modo de obtener el perdón de los pecados graves, al precepto eclesiástico que obliga a su recepción anual y otras cosas semejantes, cuyo estudio pertenece más bien a los moralistas. Nos fijamos únicamente en la confesión sacramental como medio de adelantar en la perfección.

[5] Cf. III,72,6.

1. Valor sustantivo del sacramento de la penitencia

308. Error funesto sería pensar que la confesión sacramental se ordena únicamente a la absolución de las faltas cometidas o a una simple disposición previa para mejor recibir la eucaristía. El sacramento de la penitencia tiene en sí mismo, e independientemente de los demás, un gran *valor sustantivo* y una *eficacia extraordinaria* en orden al aumento y desarrollo de la vida cristiana.

Como es sabido, los *sacramentos aumentan la gracia* (si la encuentran ya en el alma) con eficacia de suyo infalible *(ex opere operato)*. En este sentido, como instrumentos de Dios aplicativos de los méritos de Cristo, los sacramentos tienen virtud *ilimitada* para santificar a los hombres. Pero de hecho, en la práctica, la medida de este efecto santificador está en proporción con las disposiciones *(ex opere operantis)* del que recibe el sacramento. No porque estas disposiciones sean *concausa* de la producción de la gracia (que proviene exclusivamente de Dios), sino porque actúan como previa *disposición* material [1]; de manera semejante—advierte un teólogo contemporáneo [2]—a como, en el orden físico, el sol calienta más el metal que el barro, porque el metal es mejor conductor del calor. De ahí que interese grandemente en teología espiritual el estudio de estas disposiciones, que admiten en la práctica grados variadísimos, con el fin de lograr el máximo rendimiento santificador en la recepción de los sacramentos.

2. Disposiciones para recibirlo fructuosamente

309. Las disposiciones para recibir con el máximo fruto el sacramento de la penitencia son de dos clases: *habituales* y *actuales.*

A) **Disposiciones habituales.**—Las principales son tres, que coinciden con el ejercicio de las tres virtudes teologales:

a) Espíritu de fe.—El tribunal de la penitencia es el *tribunal de Cristo.* Hemos de verle a El en la persona del confesor, ya que está en su lugar y ejerciendo los poderes que de El ha recibido (Io 20,22-23). Tenían razón los fariseos al decir que sólo Dios puede perdonar los pecados (Lc 5,21). De donde hemos de estar prontos a aceptar los santos consejos del

[1] «Quasi dispositio materialis», dice expresamente Santo Tomás (cf. *IV Sent.* d.4 q.2 a.3 q.a2 ad 1).
[2] Cf. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis* (Roma 1900) t.1 p.92.

confesor como si provinieran del mismo Cristo. El confesor, por su parte, recuerde la sublime dignidad de su ministerio y ejérzalo con el temor y reverencia que exige su condición de legado de Cristo: *pro Christo ergo legatione fungimur* (2 Cor 5,20).

b) MÁXIMA CONFIANZA.—Es el *tribunal de la misericordia*, el único en el que *siempre se absuelve al reo* con tal de que esté sinceramente arrepentido. Por eso, al confesor no se le llama juez, sino *padre*. De donde el confesor debe revestirse, como Cristo, de *entrañas de misericordia*, y el penitente ha de acercarse a él con el corazón dilatado por la *confianza* más absoluta y filial.

c) AMOR DE DIOS.—Cada vez más intenso, que excluya el afecto a cualquier pecado por mínimo que sea y excite en nuestras almas sentimientos de verdadera *contrición* por los que hemos tenido la desdicha de cometer.

B) **Disposiciones actuales.**—Ante todo, hemos de acercarnos al tribunal de la penitencia en cada caso como si aquélla fuese la última confesión de nuestra vida, como preparación inmediata para el viático y el juicio de Dios. Hay que combatir con energía el *espíritu de rutina*, no confesándose por mera costumbre de hacerlo cada tantos días, sino poniendo el máximo empeño en conseguir, con la gracia de Dios, una verdadera conversión y renovación de nuestra alma.

Examinemos ahora las disposiciones fundamentales en cada uno de los momentos o condiciones que se requieren para hacer una buena confesión.

a) EL EXAMEN DE CONCIENCIA.—Hay que hacerlo con la máxima sinceridad y humildad, con el ánimo sereno e imparcial, sin excusar nuestros defectos ni empeñarse escrupulosamente en ver faltas donde no las hay.

El tiempo que hay que dedicarle es muy vario, según la frecuencia de las confesiones, la índole del alma y el grado de perfección en que se encuentra. Un medio excelente de simplificar este trabajo es hacer todos los días el examen de conciencia, anotando—con signos convencionales que prevengan las indiscreciones—lo que haya de someterse al tribunal de la penitencia. Haciéndolo así, bastan unos momentos para hacer el resumen mental antes de acercarse al confesor. Este procedimiento tiene, además, la ventaja de descargar la memoria durante la semana y suprimir la inquietud que el olvido de algo que no recordamos nos podría acarrear.

Pero téngase especial cuidado en no perderse en una multitud de detalles nimios. Más que el número exacto de las distracciones en la oración, interesa averiguar cuál es la *causa* de haber estado tan distraído. Son las torcidas disposiciones del alma las que urge enderezar; y esto se consigue mucho mejor atacando directamente sus causas que averiguando el número

exacto de las manifestaciones exteriores de aquel fallo [3]. Esto se entiende, naturalmente, de las faltas veniales; porque, tratándose de pecados graves, habría que precisar su número con toda exactitud o con la máxima aproximación posible.

b) LA CONTRICIÓN DE CORAZÓN.—Es la disposición fundamental, junto con el propósito de enmienda, para sacar el mayor fruto posible de la recepción del sacramento. Su falta absoluta haría *sacrílega* la confesión—si fuera con advertencia—o haría *inválida* la absolución—por falta de materia próxima—aun recibida de buena fe [4]. Entre personas piadosas que se confiesan casi siempre de faltas leves, es más fácil de lo que se cree la invalidez de la absolución por falta de verdadero arrepentimiento, ocasionado por la misma insignificancia de esas culpas y el espíritu de rutina con que se confiesan de ellas. Por eso, en orden al valor de las absoluciones, es preferible no acusarse de las faltas ligeras de las que no se tenga valor de evitarlas a todo trance—ya que no es obligatoria la acusación de las faltas veniales, y sería irreverencia y gran abuso acusarse sin arrepentimiento ni propósito de enmienda—, haciendo recaer el dolor y propósito sobre algún pecado grave de la vida pasada del que se vuelva a acusar o sobre alguna falta actual de la que se duele de verdad y trata seriamente de no volverla a cometer.

La intensidad del arrepentimiento, nacido sobre todo de los motivos de *perfecta contrición,* estará en razón directa del grado de gracia que el alma recibirá con la absolución sacramental. Con una contrición intensísima podría obtener el alma no solamente la remisión total de sus culpas y de la pena temporal que había de pagar por ellas en esta vida o en el purgatorio, sino también un aumento considerable de gracia santificante, que la haría avanzar a grandes pasos por los caminos de la perfección. Téngase muy presente que, según la doctrina del Angélico Doctor, al recobrar la gracia el pecador en el sacramento de la penitencia (o fuera de él, por la perfecta contrición con propósito de confesarse), no siempre la recibe *en el mismo grado de antes,* sino en igual, mayor o menor *según sus disposiciones actuales* [5]. Es, pues, de la mayor importancia procurar la máxima intensidad posible en el arrepentimiento y contrición para lograr recuperar el mismo grado de gracia o quizá mayor que el que se poseía antes del pecado. Y esta misma doctrina vale también para el *aumento de la gracia* cuando el alma se acerque al sacramento ya en posesión de la misma. Nada, pues, ha de procurar con tanto empeño el alma que quiera santificarse como esta intensidad de contrición nacida del amor de Dios, de la consideración de su infinita bondad y misericordia, del amor y sufrimientos de Cristo, de la monstruosa ingratitud del pecador para con un Padre tan bueno, que nos ha colmado de incomprensibles beneficios, etc. Pero bien persuadida de que esta gracia de la perfecta e intensa contrición es un don de Dios que sólo puede impetrarse por vía de oración, se humillará profundamente ante la divina Majestad,

[3] Reléanse a este propósito las excelentes páginas de Tissot en su preciosa obra *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.6-10, que recogemos, en parte, en otro lugar de esta obra (cf. n.612).

[4] Sabido es que—como enseña Santo Tomás (III,84,2)—la *materia próxima* del sacramento de la penitencia no son los *pecados* del penitente (materia remota), sino los *actos* con que los rechaza (contrición, confesión y satisfacción). Las formas sacramentarias recaen directamente sobre la materia *próxima,* no sobre la remota. De donde, cuando falta la materia *próxima*—aunque sea inculpablemente—, no hay sacramento.

[5] He aquí sus propias palabras: «Acontece, pues, que la intensidad del arrepentimiento del penitente es, a veces, proporcionado a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado; a veces, a igual; y a veces, a menor. Y *por lo mismo* el penitente se levanta a veces con mayor gracia que la que tenía antes; a veces, con igual; y a veces, con menor. Y lo mismo hay que decir de las virtudes que dependen y siguen a la gracia» (III,89,2).

implorándola con insistencia por intercesión de María, Mediadora de todas las gracias.

c) El propósito firme.—Por falta de él resultan *inválidas*—cuando menos—gran número de confesiones, sobre todo entre gente devota y rutinaria. Hay que poner suma diligencia en este importante punto. Para ello no nos contentemos con un propósito general de no volver a pecar, demasiado inconcreto para que resulte eficaz. Sin excluir ese propósito general, tomemos, además, una resolución clara, concreta, enérgica, de poner los medios para evitar tal o cual falta o adelantar en la práctica de una determinada virtud. Hagamos recaer sobre esa resolución una mirada especial en el examen diario de conciencia y démosle cuenta al confesor, en la próxima confesión, de nuestra fidelidad o flaqueza. ¡Cuántas confesiones de gente piadosa resultan inválidas o poco menos que inútiles por no tener en cuenta estas cosas tan elementales!

d) La confesión de boca.—Santo Tomás—*Suppl.* 9,4—examina y justifica las dieciséis *cualidades* que señalaban los antiguos a la perfecta acusación de los pecados, contenidas en los siguientes versos:

«La confesión sea simple, humilde, pura, fiel,
frecuente, clara, discreta, voluntaria, sin jactancia,
íntegra, secreta, dolorosa, pronta,
fuerte, acusadora y dispuesta a obedecer».

No todas estas condiciones revisten la misma importancia, aunque ninguna de ellas deja de ser útil. Las principales en orden al máximo rendimiento santificador son las siguientes:

1.ª *Profundamente humilde.*—El penitente ha de reconocer rendidamente sus miserias, y ha de empezar a repararlas aceptando voluntariamente la propia abyección ante los ojos del confesor. De ahí que cometen una gran torpeza y equivocación las personas que, al caer en una falta humillante, buscan otro confesor para que el propio y ordinario no sospeche nada ni pierdan prestigio ante él. Es imposible que con este proceder tan humano e imperfecto reporten el debido fruto de la absolución sacramental. Jamás darán un paso en la perfección almas que conserven todavía tan arraigado el amor propio y andan tan lejos de la verdadera humildad de corazón. Muy al contrario obran los que desean santificarse de veras. Sin faltar a la verdad, exagerando voluntariamente la calidad o el número de sus pecados—lo que sería una verdadera profanación del sacramento—, procuran acusarse de ellos de la manera *más vergonzosa y humillante posible.* No solamente no los van «coloreando por que no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar que a acusar»—como lamenta San Juan de la Cruz en ciertos principiantes [6]—, sino «más gana tienen de decir sus faltas y pecados, o que los entiendan, que no sus virtudes; y así se inclinan más a tratar su alma con quien en menos tiene sus cosas y su espíritu» [7]. Sin estos sentimientos de profunda y sincera humildad, apenas se puede conseguir verdadero fruto de la confesión sacramental en orden a la perfección cristiana.

2.ª *Integra.*—No nos referimos aquí a la integridad en la acusación de la especie y número de los pecados mortales—absolutamente indispensable para no convertir la confesión en sacrilegio—, sino a la inquisición de las

[6] Cf. *Noche oscura* I,2,4. Debe leerse íntegro este magnífico capítulo acerca de la soberbia de los principiantes.
[7] Ibid., n.7.

causas y *motivos* que han determinado esos pecados, para que el confesor aplique el conveniente remedio y pueda prevenir las recaídas.

«No basta, pues, una vaga *acusación* que nada descubra al confesor, tal como ésta: he tenido distracciones en la oración. Se ha de decir: he estado distraído por negligencia en tal o cual ejercicio de piedad, por haberlo comenzado mal, sin ningún recogimiento, o por no haber combatido las distracciones originadas en un pequeño rencor, o en una afección sensible, o en el estudio. Se le deben recordar igualmente las resoluciones hechas anteriormente y si se han cumplido o no. Así se evitará la rutina y la negligencia»[8].

3.ª *Dolorosa.*—Hay que acusarse en términos que pongan de manifiesto el arrepentimiento sincero de que está embargada el alma, procurando excitar más y más los sentimientos interiores de contrición a medida que se van refiriendo los pecados y miserias.

4.ª *Frecuente.*—Para que la confesión resulte un ejercicio altamente santificador es menester que sea *frecuente.* El Código Canónico urge a los ordinarios de lugar la obligación de procurar que todos sus clérigos purifiquen *frecuentemente* sus conciencias en el sacramento de la penitencia (cn.125). Y, hablando de los religiosos y seminaristas, concreta expresamente que esa confesión debe ser, al menos, semanal: «semel saltem in hebdomada» (cn.595 y 1367). No importa que apenas se tengan nuevas faltas voluntarias que acusar; siempre habrá materia en algún episodio lamentable de la vida pasada, sobre el que se haga recaer nuevamente el dolor y justifique una nueva absolución, que nos aumentará considerablemente la gracia. Santos hubo—tales como San Vicente Ferrer, Santa Catalina de Siena, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, San Carlos Borromeo y San Alfonso María de Ligorio—que se confesaban todos los días; no por escrúpulos ni ansiedades de conciencia, sino porque tenían *sed de Dios* y sabían que uno de los medios más eficaces para adelantar en la perfección era la humilde y contrita recepción del sacramento de la penitencia. El alma que aspira seriamente a santificarse no se dispensará jamás al menos de la confesión *semanal.*

e) La satisfacción sacramental.—Además de la finalidad *vindicativa* para restablecer el orden conculcado, la satisfacción sacramental tiene un doble valor: el *remisivo* de la pena temporal debida por el pecado—y este efecto lo produce *ex opere operato,* pero en grados muy distintos según las disposiciones del penitente—y el *medicinal*, preservando del pecado futuro y sanando las heridas por la aplicación de los remedios oportunos. Por eso hay que cumplir la penitencia impuesta por el confesor cuanto antes y con el máximo fervor posible.

Teniendo en cuenta la gran benevolencia hoy vigente en la imposición de la penitencia sacramental, son de alabar los penitentes que ruegan a sus confesores una penitencia más grave; puesto que, como enseña Santo Tomás, el valor satisfactorio de las obras impuestas como penitencia sacramental es mucho mayor que si se realizan por propia iniciativa, ya que forman parte completiva del sacramento y reciben su fuerza del poder de las llaves[9].

[8] Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,13.

[9] He aquí las palabras mismas del Angélico Doctor: «Como la satisfacción impuesta por el sacerdote es una parte de la penitencia, es manifiesto que en ella obra el poder de las llaves, de suerte que vale más para expiar el pecado que si el hombre realizara la misma obra por su propio arbitrio» (*Quodl.* 3 a.28).

3. Efectos de la confesión sacramental

310. No cabe duda que la confesión, realizada en estas condiciones, es un medio de altísima eficacia santificadora. Porque en ella:

a) La sangre de Cristo ha caído sobre nuestra alma, purificándola y santificándola. Por eso, los santos que habían recibido luces vivísimas sobre el valor infinito de la sangre redentora de Jesús tenían verdadera hambre y sed de recibir la absolución sacramental.

b) Se nos aumenta la gracia *ex opere operato*, aunque en grados diferentísimos según las disposiciones del penitente. De cien personas que hayan recibido la absolución de las mismas faltas, no habrá dos que hayan recibido la gracia en el mismo grado. Depende de la intensidad de su arrepentimiento y del grado de humildad con que se hayan acercado al sacramento.

c) El alma se siente llena de paz y de consuelo. Y esta disposición psicológica es indispensable para correr por los caminos de la perfección.

d) Se reciben mayores luces en los caminos de Dios. Y así, por ejemplo, después de confesarnos comprendemos mejor la necesidad de perdonar las injurias, viendo cuán misericordiosamente nos ha perdonado el Señor; o se advierte con más claridad la malicia del pecado venial, que es una mancha que afea y ensucia el alma, privándola de gran parte de su brillo y hermosura.

e) Aumenta considerablemente las fuerzas del alma, proporcionándole energía para vencer las tentaciones y fortaleza para el perfecto cumplimiento del deber. Claro que estas fuerzas se van debilitando poco a poco, y por eso es menester aumentarlas otra vez con la *frecuente* confesión.

4. La virtud de la penitencia y el espíritu de compunción

311. La recepción del sacramento de la penitencia es de una eficacia santificadora extraordinaria, pero se trata de un acto transitorio que no puede repetirse continuamente. Lo que ha de permanecer habitualmente en el alma es la *virtud de la penitencia* y el *espíritu de compunción*, que mantendrán en nosotros los frutos del sacramento [10]. En gracia a la brevedad, vamos a resumir en unos cuantos puntos las ideas fundamentales que conviene tener siempre presentes [11]:

[10] Cf. III,84,8-9.
[11] No conocemos nada mejor sobre esta importante materia que las preciosas páginas

1.º La virtud de la penitencia es un hábito sobrenatural por el que nos dolemos de los pecados pasados con intención de removerlos del alma [12]. Lleva, pues, implícito el deseo de expiarlos.

2.º Esta virtud ha de manifestarse por los actos que le son propios; pero en sí misma es una actitud habitual del alma que nos mantiene en el pesar de haber ofendido a Dios y en el deseo de reparar nuestras faltas. Este espíritu de compunción es necesario a todos los que no han vivido en una inocencia perfecta; o sea, más o menos, a todos los hombres del mundo.

3.º Cuando es profundo y habitual este sentimiento de contrición, proporciona al alma una gran paz, la mantiene en la humildad, es un excelente instrumento de purificación, le ayuda a mortificar sus instintos desordenados, la fortifica contra las tentaciones, la impulsa a emplear todos los medios a su alcance para reparar sus pecados y es una garantía de perseverancia en el camino de la perfección.

4.º Muchas almas experimentan instintiva repugnancia a todo lo que signifique penitencia y renunciamiento. Pero ese movimiento instintivo—que tiene su origen en las raíces más hondas de la psicología humana, que rehuye naturalmente el dolor—no es obstáculo para que se posea y practique la virtud de la penitencia, que, en cuanto tal, reside en la voluntad y nada tiene que ver con las rebeldías del instinto.

5.º El espíritu de compunción es propio de todos los santos; todos se sentían pecadores ante Dios. Y la misma Iglesia ha sembrado su liturgia de fórmulas de contrición, sobre todo en el rito del santo sacrificio de la misa, en el que se multiplican de manera impresionante y con verdadera profusión (*Confiteor...; aufer a nobis...; Kyrie...; qui tollis peccata mundi, miserere nobis...; pro innumerabilius peccatis meis...; et in animo contrito...; redime me et miserere mei...; ab aeterna damnatione nos eripi...; nobis quoque peccatoribus...; dimitte nobis, debita nostra...; agnus Dei...; ab omnibus iniquitatibus meis...; Domine non sum dignus...; ut in me non remaneant scelerum macula...*). Este es el espíritu que anima a la Iglesia, esposa de Cristo, mientras realiza en este mundo la acción más sublime y más santa.

6.º La penitencia nos hace participantes de los sufrimientos y méritos de Cristo. La unión a Cristo en nuestros sufrimientos, además de condición indispensable para su valor, es una fuente inefable de consuelos. Los santos no acertaban a vivir sin cruz. En el fondo del alma, todos repetían el grito sublime de Santa Teresa: «O padecer o morir».

7.º Siguiendo el pensamiento y la intención de la Iglesia—manifestados en la fórmula que acompaña a la absolución sacramental—, hemos de referir, por una intención explícita, los actos de la virtud de la penitencia al sacramento mismo. Esta práctica es de singular eficacia para la *remisión* de nuestros pecados, para el *aumento* de la gracia y del premio de la *vida eterna:* «quidquid boni feceris et mali sustinueris sit tibi in remissionem peccatorum augmentum gratiae et praemium vitae aeternae».

8.º Los principales medios para adquirir el espíritu de penitencia y de compunción son: *a)* La *oración,* ya que se trata de un don de Dios altamente santificador. El Misal trae una preciosa fórmula *pro petitione lacrymarum* que los antiguos monjes recitaban con frecuencia [13]. El *Miserere* es también una fórmula bellísima. *b)* La contemplación de los sufrimientos de Cristo

de Dom Columba Marmion en *Jesucristo, vida del alma* c.4 § 3-6, y en *Jesucristo, ideal del monje* c.8, cuyas principales ideas resumimos nosotros aquí.

[12] Cf. III,85,1.

[13] Hela aquí, traducida al castellano: «Dios omnipotente y misericordioso, que para el pueblo sediento hiciste brotar de la piedra una fuente de agua viva: haz que broten de nuestro corazón endurecido lágrimas de compunción, a fin de que podamos llorar nuestros pecados y merezcamos obtener su remisión por tu misericordia» (cf. Misal Romano, entre las oraciones «ad diversa»).

a causa de nuestros pecados y su infinita misericordia en acoger al pecador arrepentido. *c)* La práctica voluntaria de mortificaciones y austeridades realizadas con espíritu de reparación en unión con Cristo.

ARTICULO 5

La eucaristía

312. La eucaristía es el más excelente y sublime de todos los sacramentos, el fin al que se ordenan todos ellos, el centro de toda la vida cristiana, el medio más eficaz y poderoso para remontarnos a las más altas cumbres de la unión con Dios.

Escuchemos al Doctor Angélico hablando de la excelencia de la eucaristía [1]:

«Hablando en absoluto, la eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos. La prueba es triple:

a) *Por razón de lo que contiene.*—La eucaristía contiene substancialmente al mismo Cristo, mientras que los otros sacramentos no contienen más que una virtud instrumental recibida de Cristo por participación.

b) *Por la relación de los sacramentos entre sí.*—Todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin. El *orden* tiene por fin la consagración de la eucaristía; el *bautismo*, la recepción de la misma; la *confirmación* perfecciona al bautizado para que el respeto humano no le retraiga de acercarse a tan excelso sacramento; la *penitencia* y la *extremaunción* disponen al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo; y, finalmente, el *matrimonio* se relaciona con la eucaristía al menos por su simbolismo, en cuanto que representa la unión de Cristo con la Iglesia, cuya unidad está figurada en el sacramento de la eucaristía.

c) *Por los ritos sacramentales.*—La administración de casi todos los sacramentos se completa en la eucaristía. Y así vemos que los recién ordenados comulgan después de ordenarse, y también los nuevos bautizados si son adultos».

La eucaristía, como es sabido, ofrece dos aspectos que se complementan mutuamente. Se la puede considerar como *sacramento* (la sagrada comunión) y como *sacrificio* (la santa misa). Vamos a examinar por separado cada uno de estos dos aspectos.

[1] III,65,3.

I. La eucaristía como sacramento

313 S.Th., III,73-83; Ribet, *L'ascétique chrétienne* 46; Mahieu, *Probatio charitatis* n.129-32; Tanquerey, *Teología ascética* n.277-88; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,15; III,25; Sauvé, *Intimidades de la Eucaristía*; Hugón, *La Sainte Eucharistie*; Marmion, *Jesucristo, vida del alma* c.8; Bernadot, *De la Eucaristía a la Trinidad*; Gomá, *La Eucaristía y la vida cristiana*; Antonio Hernández, C.M.F., *Por la Eucaristía a la santidad*.

1. Eficacia santificadora de la eucaristía

314. Entre todos los ejercicios y prácticas de piedad, ninguno hay cuya eficacia santificadora pueda compararse a la digna recepción del sacramento de la eucaristía. En ella recibimos no solamente la gracia, sino el Manantial y la Fuente misma de donde brota. Ella debe ser, en su doble aspecto de sacramento y de sacrificio, el centro de convergencia de toda la vida cristiana. Toda debe girar en torno a la eucaristía.

Omitimos aquí una multitud de cuestiones dogmáticas y morales relativas a la eucaristía. Recordemos, no obstante, en forma de breves puntos, algunas ideas fundamentales que conviene tener siempre muy presentes:

1.ª La santidad consiste en participar de una manera cada vez más plena y perfecta de la vida divina que se nos comunica por la gracia.

2.ª Esta gracia brota—como de su Fuente única para el hombre—del Corazón de Cristo, en el que reside la plenitud de la gracia y de la divinidad.

3.ª Cristo nos comunica la gracia por los sacramentos, principalmente por la eucaristía, en la que se nos da a sí mismo como alimento de nuestras almas. Pero, a diferencia del alimento material, no somos nosotros quienes asimilamos a Cristo, sino El quien nos diviniza y transforma en sí mismo. En la eucaristía alcanza el cristiano su máxima *cristificación*, en la que consiste la santidad.

4.ª La comunión, al darnos enteramente a Cristo, pone a nuestra disposición todos los tesoros de santidad, de sabiduría y de ciencia encerrados en El. Con ella, pues, recibe el alma un tesoro rigurosa y absolutamente infinito que se le entrega en propiedad.

5.ª Juntamente con el Verbo encarnado—con su cuerpo, alma y divinidad—, se nos dan en la eucaristía las otras dos personas de la Santísima Trinidad, el Padre y el Espíritu Santo, en virtud del inefable misterio de la *circuminsesión*, que las hace inseparables. Nunca tan perfectamente como después de comulgar el cristiano se convierte en templo y sagrario de la divinidad. En virtud de este divino e inefable contacto con la

Santísima Trinidad, el alma—y, por redundancia de ella, el mismo cuerpo del cristiano—se hace más sagrada que la custodia y el copón y *aún más que las mismas especies sacramentales*, que contienen a Cristo—ciertamente—, pero sin tocarle siquiera ni recibir de El ninguna influencia santificadora.

6.ª La unión eucarística nos asocia de una manera misteriosa, pero realísima, a la vida íntima de la Santísima Trinidad. En el alma del que acaba de comulgar, el Padre engendra a su Hijo unigénito, y de ambos procede esa corriente de amor, verdadero torrente de llamas, que es el Espíritu Santo. El cristiano después de comulgar debería caer en éxtasis de adoración y de amor, limitándose únicamente a dejarse llevar por el Padre al Hijo y por el Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo. Nada de devocionarios ni fórmulas rutinarias de acción de gracias; un sencillo movimiento de abrasado amor y de íntima y entrañable adoración, que podría traducirse en la simple fórmula del *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto.*

7.ª De esta forma, la unión eucarística es ya el *cielo comenzado*, el «cara a cara en las tinieblas» (sor Isabel de la Trinidad). En el cielo no haremos otra cosa.

Estas ideas son fundamentales, y ellas solas bastarían, bien meditadas, para darnos el tono y la norma de nuestra vida cristiana, que ha de ser esencialmente eucarística. Pero para mayor abundamiento precisemos un poco más lo relativo a la preparación y acción de gracias, que tiene importancia capital para obtener de la eucaristía el máximo rendimiento santificador.

2. Disposiciones para comulgar

315. Hay que distinguir una doble preparación: *remota* y *próxima.*

A) **Preparación remota.**—El gran pontífice San Pío X, por el decreto *Sacra Tridentina Synodus*, de 20 de diciembre de 1905, dirimió para siempre la controversia histórica sobre las disposiciones requeridas para recibir la sagrada comunión. El papa determina que para recibir la comunión frecuente y *aun diaria* se requieren tan sólo las siguientes condiciones: *a)* estado de gracia; *b)* recta intención (o sea, que no se comulgue por vanidad o rutina, sino por agradar a Dios); *c)* es muy conveniente estar limpio de pecados veniales, pero no es absolutamente necesario: la comunión ayudará a vencerlos; *d)* se recomienda la diligente preparación y acción de gracias; *e)* debe procederse con el consejo del confesor. A nadie que reúna estas

condiciones se le puede privar de la comunión frecuente y aun diaria [2].

De todas formas, es evidente que las personas que quieran adelantar seriamente en la perfección cristiana han de procurar intensificar hasta el máximo estas condiciones. Su preparación remota ha de consistir en llevar una vida digna del que ha comulgado por la mañana y ha de volver a comulgar al día siguiente. Hay que insistir principalmente en *desechar todo apego al pecado venial*, sobre todo al plenamente deliberado, y en combatir el modo *tibio e imperfecto de obrar*, lo cual supone la perfecta *abnegación de sí mismo* y la tendencia a la práctica de *lo más perfecto para nosotros* en cada caso, habida cuenta de todas las circunstancias.

B) **Preparación próxima.**—Cuatro son las principales disposiciones próximas que ha de procurar excitar en sí el alma ferviente, implorándolas de Dios con humilde y perseverante insistencia:

a) Fe viva.—Cristo la exigía siempre como condición indispensable antes de conceder una gracia aun de tipo material (milagro). La eucaristía es por antonomasia el *mysterium fidei*, ya que en ella nada de Cristo perciben la razón natural ni los sentidos. Santo Tomás recuerda que en la cruz se ocultó solamente la divinidad, pero en el altar desaparece incluso la humanidad santísima: «Latet simul et humanitas». Esto exige de nosotros una *fe viva* transida *de adoración*.

Pero no sólo en este sentido—asentimiento vivo al misterio eucarístico—la fe es absolutamente indispensable, sino también en orden a la virtud vivificante del contacto de Jesús. Hemos de considerar en nuestras almas la lepra del pecado y repetir con la fe vivísima del leproso del Evangelio: «Señor, si tú quieres, puedes limpiarme» (Mt 8,2); o como la del ciego de Jericó—menos infortunado con la privación de la luz material que nosotros con la ceguera de nuestra alma—: «Señor, haced que vea» (Mc 10,51).

b) Humildad profunda.—Jesucristo lavó los pies de sus apóstoles antes de instituir la Eucaristía *para darles ejemplo* (Io 13,15). Si la Santísima Virgen se preparó a recibir en sus virginales entrañas al Verbo de Dios con aquella profundísima humildad que la hizo exclamar: «He aquí la *esclava* del Señor» (Lc 1,38), ¿qué deberemos hacer nosotros en semejante coyuntura? No importa que nos hayamos arrepentido perfectamente de nuestros pecados y nos encontremos actualmente en estado de gracia. La culpa fue perdonada, el reato de pena acaso también (si hemos hecho la debida penitencia), pero el *hecho histórico* de haber cometido aquel pecado no desaparecerá jamás. No olvidemos, cualquiera que sea el grado de santidad que actual-

[2] Para remediar los abusos que de la comunión frecuente y diaria podían originarse en colegios, seminarios, comunidades religiosas, etc., donde existe el peligro de que alguien se acerque a comulgar en malas condiciones por no llamar la atención de sus compañeros o superiores, dio la Sagrada Congregación de Sacramentos, con fecha 8 de diciembre de 1938, una prudentísima *Instrucción reservada* a los ordinarios del lugar y a los superiores mayores de religiones clericales, que no se publicó en *Acta Apostolicae Sedis*. Puede verse un amplio extracto de la misma en el comentario al cn.1367 de la edición del *Código Canónico* publicada por la BAC.

mente poseamos, que hemos sido rescatados del infierno, que somos ex presidiarios de Satanás. El cristiano que haya tenido la desgracia de cometer alguna vez en su vida un solo pecado mortal debería estar siempre *anonadado de humildad*. Por lo menos, al acercarse a comulgar, repitamos por tres veces con sentimientos de profundísima humildad y vivísimo arrepentimiento la fórmula sublime del centurión: «Domine, non sum dignus...».

c) Confianza ilimitada.—Es preciso que el recuerdo de nuestros pecados nos lleve a la humildad, pero no al abatimiento, que sería una forma disfrazada del orgullo. Jesucristo es el *gran perdonador*, que acogió con infinita ternura a todos los pecadores que se le acercaron en demanda de perdón. No ha cambiado de condición; es el mismo del Evangelio. Acerquémonos a El con humildad y reverencia, pero también con inmensa confianza en su bondad y misericordia. Es el Padre, el Pastor, el Médico, el Amigo divino, que quiere estrecharnos contra su Corazón palpitante de amor. La confianza le rinde y le vence: no puede resistir a ella, le roba el Corazón...

d) Hambre y sed de comulgar.—Es ésta la disposición que más directamente afecta a la eficacia santificadora de la sagrada comunión. Esta hambre y sed de recibir a Jesús sacramentado, que procede del amor y casi se identifica con él, ensancha la capacidad del alma y la dispone a recibir la gracia sacramental en proporciones grandísimas. La cantidad de agua que se coge de la fuente depende en cada caso del tamaño del vaso que se lleva. Si nos preocupáramos de pedirle ardientemente al Señor esta hambre y sed de la Eucaristía y procuráramos fomentarla con todos los medios a nuestro alcance, muy pronto seríamos santos. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús, Santa Micaela del Santísimo Sacramento y otras muchas almas santas tenían un hambre y sed de comulgar tan devoradoras, que se hubieran expuesto a los mayores sufrimientos y peligros a trueque de no perder un solo día el divino alimento que las sostenía. Hemos de ver precisamente en estas disposiciones no solamente un efecto, sino también una de las más eficaces causas de su excelsa santidad. La Eucaristía recibida con tan ardientes deseos aumentaba la gracia en sus almas en grado incalculable, haciéndolas avanzar a grandes pasos por los caminos de la santidad.

En realidad, cada una de nuestras comuniones debería ser *más fervorosa que la anterior*, aumentando nuestra hambre y sed de la eucaristía. Porque cada nueva comunión aumenta el caudal de nuestra gracia santificante, y nos dispone, en consecuencia, a recibir al Señor al día siguiente con un amor no sólo igual, sino mucho mayor que el de la víspera. Aquí, como en todo el proceso de la vida espiritual, el alma debe avanzar con movimiento *uniformemente acelerado;* algo así como una piedra, que cae con *mayor rapidez* a medida que se acerca más al suelo [3].

3. La acción de gracias

316. Para el grado de gracia que nos ha de aumentar el sacramento *ex opere operato* es más importante la preparación que la acción de gracias. Porque ese grado está en relación con las disposiciones *actuales* del alma que se acerca a comulgar, y,

[3] Lo recuerda hermosamente Santo Tomás: «El movimiento natural (v.gr., el de una piedra al caer) es más acelerado cuanto más se acerca al término. Lo contrario ocurre con el movimiento violento (v.gr., el de una piedra arrojada hacia arriba). Ahora bien: la gracia inclina al modo de la naturaleza. Luego los que están en gracia, cuanto más se acercan al fin, tanto más deben crecer» (*In epist. ad Hebr.* 1,25).

por consiguiente, tienen que ser anteriores a la comunión [4].

De todas formas, la acción de gracias es importantísima también. «No perdáis tan buena sazón de negociar como es la hora después de haber comulgado», decía con razón a sus monjas Santa Teresa de Jesús [5]. Cristo está presente en nuestro corazón, y nada desea tanto como llenarnos de bendiciones.

La mejor manera de dar gracias consiste en *identificarse por el amor con el mismo Cristo* y ofrecerle al Padre, con todas sus infinitas riquezas, como oblación suavísima por las cuatro finalidades del sacrificio: como *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias*. Hablaremos inmediatamente de esto al tratar del santo sacrificio de la misa, y allí remitimos al lector.

Hay que evitar a todo trance el *espíritu de rutina*, que esteriliza la mayor parte de las acciones de gracias después de comulgar. Son legión las almas devotas que ya tienen preconcebida su acción de gracias—a base de rezos y fórmulas de devocionario—y no quedan tranquilas sino después de recitarlas todas mecánicamente. Nada de contacto íntimo con Jesús, de conversación cordial con El, de fusión de corazones, de petición humilde y entrañable de las gracias que necesitamos *hoy*, que acaso sean completamente distintas de las que necesitaremos mañana. «Yo no sé qué decirle al Señor», contestan cuando se les inculca que abandonen el devocionario y se entreguen a una conversación amorosa con El. Y así no intentan siquiera salir de su rutinario formulismo. Si le amaran de verdad y se esforzasen un poquito en ensayar un *diálogo de amistad*, silencioso, con su amantísimo Corazón, bien pronto experimentarían repugnancia y náuseas ante las fórmulas del devocionario, compuestas y escritas por los hombres. La voz de Cristo, suavísima e inconfundible, resonaría en lo más hondo de su alma, adoctrinándolas en el camino del cielo y estableciendo en su alma aquella paz que «sobrepuja todo entendimiento» (Phil 4,7).

Otro medio excelente de dar gracias es reproducir en silencio algunas escenas del Evangelio, imaginando que somos nosotros los protagonistas ante Cristo, que está allí realmente presente: «Señor, el que amas está enfermo» (las hermanas de Lázaro: Io 11,3); «Señor, si quieres, puedes limpiarme»

[4] Teólogos hay que afirman que el sacramento puede producir nuevos aumentos de gracia *ex opere operato* todo el tiempo que permanecen incorruptas las especies sacramentales en el interior del que ha comulgado (si se producen nuevas disposiciones por su parte). Pero esta teoría tiene muy pocas probabilidades. Es muchísimo más teológico decir que el efecto *ex opere operato* lo produce el sacramento *una sola vez*, en el momento mismo de recibirse (cf. III,80,8 ad 6). Lo que sí cabe son nuevos aumentos de gracia *ex opere operantis* (intensificando las disposiciones), pero esto ya nada tiene que ver con el efecto propio de los sacramentos (que es el *ex opere operato*), y puede producirse también independientemente de ellos por cualquier acto de virtud *más intenso* que el hábito de la misma que actualmente se posee. Este acto más intenso supone, naturalmente, una previa gracia actual más intensa también, que es quien lo hace posible.

[5] Cf. *Camino* 34,10.

(el leproso: Mt 8,2); «Señor, haced que vea» (el ciego de Jericó: Mc 10,51); «Señor, dadme siempre de esa agua» (la samaritana: Io 4,15); «Señor, auméntanos la fe» (los apóstoles: Lc 17,5); «Creo, Señor; pero ayuda tú a mi poca fe» (el padre del lunático: Mc 9,24); «Señor, enséñanos a orar» (un discípulo: Lc 11,1); «Señor, muéstranos al Padre, y esto nos basta» (el apóstol Felipe: Io 14,8); «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» (el apóstol San Pedro: Io 6,68). ¡Cómo gozará Nuestro Señor viendo la sencillez, la fe y la humildad de los nuevos leprosos, ciegos, enfermos e ignorantes, que se acercan a El con la misma confianza y amor que sus hermanos del Evangelio! ¿Cómo será posible que deje de atendernos, si El es el mismo de entonces—no ha cambiado de condición—y nosotros somos tan miserables y aún más que aquellos del Evangelio? Nada hay que conmueva tanto su divino Corazón como un alma *sedienta de Dios* que se humilla reconociendo sus llagas y miserias e implorando el remedio de ellas.

DURACIÓN.—Es conveniente prolongar la acción de gracias *media hora* por lo menos. Es una suerte de irreverencia e indelicadeza para con el divino Huésped tomar la iniciativa de terminar cuanto antes la visita que se ha dignado hacernos. Con las personas del mundo que nos merecen algún respeto no obramos así, sino que esperamos a que den ellas por terminada la entrevista. Jesús prolonga su visita a nuestra alma todo el tiempo que permanecen sin alterarse sustancialmente las especies sacramentales, y aunque no pueda darse sobre esto regla fija—depende de la fuerza digestiva de cada uno—, puede señalarse una *media hora* como término medio en una persona normal. Permanezcamos todo este tiempo a los pies del Maestro oyendo sus divinas enseñanzas y recibiendo su influencia santificadora. Sólo en circunstancias normales y extraordinarias —un trabajo o necesidad urgente, etc.—preferiremos acortar la acción de gracias antes que prescindir de la comunión, suplicando entonces al Señor que supla con su bondad y misericordia el tiempo que aquel día no le podamos dar. En todo caso, no debe desayunarse—si puede hacerse sin grave incomodidad—sino después de media hora larga de haber recibido la sagrada comunión [6].

4. La comunión espiritual

317. Un gran complemento de la comunión sacramental que prolonga su influencia y asegura su eficacia es la llamada *comunión espiritual*. Consiste esencialmente en un acto de *ferviente deseo* de recibir la eucaristía y en darle al Señor un *abrazo*

[6] Es intolerable la práctica de ciertas personas que salen de la iglesia casi inmediatamente después de comulgar. Sabido es que San Felipe Neri mandó en cierta ocasión que dos monaguillos con cirios encendidos acompañasen por la calle a una persona que salió de la iglesia apenas terminar de comulgar. Si en algún caso excepcional nos viésemos obligados a interrumpir antes de tiempo nuestra acción de gracias, procuremos conservar un buen rato el espíritu de recogimiento y oración aun en medio de nuestras ocupaciones inevitables...

estrechísimo como si realmente acabara de entrar en nuestro corazón. Esta práctica piadosísima, bendecida y fomentada por la Iglesia, es de gran eficacia santificadora y tiene la ventaja de poderse repetir innumerables veces al día. Algunas personas la asocian a una determinada práctica que haya de repetirse muchas veces (v.gr., al rezo del avemaría al dar el reloj la hora). Nunca se alabará suficientemente esta excelente devoción; pero evítese cuidadosamente la rutina y el apresuramiento, que lo echan todo a perder.

5. La visita al Santísimo

318. Es otra excelente práctica que no omitirán un solo día las personas deseosaa de santificarse. Consiste en pasar un ratito—repetido varias veces al día si es posible—a los pies del Maestro, presente en la eucaristía. La hora más oportuna es el atardecer, cuando la lamparita del Santísimo empieza a prevalecer sobre la luz de la tarde que se va [7]. En esta hora misteriosa, todo convida al recogimiento y al silencio, que son excelentes disposiciones para oír la voz del Señor en lo más íntimo del alma. El procedimiento mejor para realizar la visita es dejar expansionarse libremente el corazón en ferviente coloquio con Jesús. No hace falta tener letras ni elocuencia alguna para ello, sino únicamente amar mucho al Señor y tener con El la confianza y sencillez infantil de un niño con su padre amantísimo. Los libros pueden ayudar a cierta clase de espíritus [8], pero de ningún modo podrán suplantar jamás la espontaneidad y frescura de un alma que abra de par en par su corazón a los efluvios de amor que emanan de Jesucristo sacramentado.

II. La santa misa como medio de santificación

319. Garrigou-Lagrange, *Tres edades* II,14; III,24; Tanquerey, *Teología ascética* n.271-6; Marmion, *Jesucristo, vida del alma* c.7; Jungmann, *El sacrificio de la misa* (ed. BAC); Rojo, *La misa y su liturgia;* Moneta, *La misa vivida;* Arami, *Vive tu vida* c.21.

1. Nociones previas

320. Recordemos en primer lugar algunas nociones dogmáticas.

1.ª La santa misa es sustancialmente el mismo sacrificio de la cruz, con todo su valor infinito: la misma Víctima, la misma oblación, el mismo Sacerdote principal. No hay entre ellos más que una diferencia accidental: el modo de realizarse

[7] Como es obvio, se trata de un detalle accidental que puede variarse según las necesidades u obligaciones del que practica la visita al Santísimo.

[8] Los hay excelentes, sobre todo el de San Alfonso María de Ligorio.

(cruento en la cruz, incruento en el altar). Así lo declaró la Iglesia en el concilio Tridentino [9].

2.ª La santa misa, como verdadero sacrificio que es, realiza propísimamente las cuatro finalidades del mismo: adoración, reparación, petición y acción de gracias (D 948 y 950).

3.ª El valor de la misa es en sí mismo rigurosamente infinito. Pero sus efectos, en cuanto dependen de nosotros, no se nos aplican sino en la medida de nuestras disposiciones interiores.

2. Fines y efectos de la santa misa

321. La santa misa, como reproducción que es del sacrificio redentor, tiene los mismos fines y produce los mismos efectos que el sacrificio de la cruz. Son los mismos que los del sacrificio en general como acto supremo de religión, pero en grado incomparablemente superior. Helos aquí:

1.º ADORACIÓN.—El sacrificio de la misa rinde a Dios una adoración absolutamente digna de El, rigurosamente infinita. Este efecto lo produce siempre, infaliblemente, *ex opere operato*, aunque celebre la misa un sacerdote indigno y en pecado mortal. La razón es porque este valor latréutico o de adoración depende de la dignidad infinita del Sacerdote principal que lo ofrece y del valor de la Víctima ofrecida.

Recuérdese el ansia atormentadora de glorificar a Dios que experimentaban los santos. Con una sola misa podían apagar para siempre su sed. Con ella le damos a Dios *todo el honor que se le debe* en reconocimiento de su soberana grandeza y supremo dominio; y esto del modo *más perfecto posible*, en grado rigurosamente infinito. *Por razón del Sacerdote principal y de la Víctima ofrecida, una sola misa glorifica más a Dios que le glorificarán en el cielo por toda la eternidad todos los ángeles y santos y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma Santísima Virgen María, Madre de Dios*. La razón es muy sencilla: la gloria que proporcionarán a Dios durante toda la eternidad *todas las criaturas juntas* será todo lo grande que se quiera, pero no *infinita*, porque no puede serlo. Ahora bien: la gloria que Dios recibe a través del sacrificio de la misa es absoluta y rigurosamente *infinita*.

En retorno de esta incomparable glorificación, Dios se inclina amorosamente a sus criaturas. De ahí procede el inmen-

[9] «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» (D 940).

so valor de santificación que encierra para nosotros el santo sacrificio del altar.

Consecuencia.—¡Qué tesoro el de la santa misa! ¡Y pensar que muchos cristianos—la mayor parte de las personas devotas—no han caído todavía en la cuenta de ello, y prefieren sus prácticas rutinarias de devoción a su incorporación a este sublime sacrificio, que constituye el *acto principal* de la religión y del culto católico!

2.º Reparación.—Después de la adoración, ningún otro deber más apremiante para con el Creador que el de *reparar* las ofensas que de nosotros ha recibido. Y también en este sentido el valor de la santa misa es absolutamente incomparable, ya que con ella ofrecemos al Padre la *reparación infinita de Cristo* con toda su eficacia redentora.

«En el día, está la tierra inundada por el pecado; la impiedad e inmoralidad no perdonan cosa alguna. ¿Por qué no nos castiga Dios? Porque cada día, cada hora, el Hijo de Dios, inmolado en el altar, aplaca la ira de su Padre y desarma su brazo pronto a castigar.

Innumerables son las chispas que brotan de las chimeneas de los buques; sin embargo, no causan incendios, porque caen al mar y son apagadas por el agua. Sin cuento son también los crímenes que a diario suben de la tierra y claman venganza ante el trono de Dios; esto no obstante, merced a la virtud reconciliadora de la misa, se anegan en el mar de la misericordia divina...» [10]

Claro que este efecto no se nos aplica en toda su plenitud infinita (bastaría una sola misa para reparar, con gran sobreabundancia, todos los pecados del mundo y liberar de sus penas a todas las almas del purgatorio), sino en grado limitado y finito según nuestras disposiciones. Pero con todo:

a) Nos alcanza—de suyo *ex opere operato*, si no le ponemos obstáculos—la *gracia actual*, necesaria para el arrepentimiento de nuestros pecados [11]. Lo enseña expresamente el concilio de Trento: «Huius quippe oblatione placatus Dominus, *gratiam et donum paenitentiae concedens*, crimina et peccata etiam ingentia dimittit» (D 940).

Consecuencia.—Nada puede hacerse más eficaz para obtener de Dios la *conversión de un pecador* como ofrecer por esa intención el santo sacrificio de la misa, rogando al mismo tiempo al Señor quite del corazón del pecador los obstáculos para la obtención infalible de esa gracia.

b) Remite siempre, infaliblemente si no se le pone obstáculo, parte al menos de la pena temporal que había que pagar por los pecados en este mundo o en el otro. De ahí que la santa misa aproveche también a las almas del purgatorio.

[10] Arami, *Vive tu vida* c.21.
[11] Nótese bien que nos referimos a la *gracia actual*, no a la habitual, que es fruto del arrepentimiento perfecto y de la absolución sacramental.

(D 940 y 950). El grado y medida de esta remisión depende de nuestras disposiciones [12].

Consecuencias.—Ningún sufragio aprovecha tan eficazmente a las almas del purgatorio como la aplicación del santo sacrificio de la misa. Y ninguna otra *penitencia sacramental* pueden imponer los confesores a sus penitentes cuyo valor satisfactorio pueda compararse de suyo al de una sola misa ofrecida a Dios. ¡Qué dulce purgatorio puede ser para el alma la santa misa!

3.º PETICIÓN.—«Nuestra indigencia es inmensa; necesitamos continuamente luz, fortaleza, consuelo. Todo esto lo encontramos en la misa. Allí está, en efecto, Aquel que dijo: «Yo soy la luz del mundo, yo soy el camino, yo soy la verdad, yo soy la vida. Venid a mí los que sufrís, y yo os aliviaré. Si alguno viene a mí, no lo rechazaré» [13].

Y Cristo se ofrece en la santa misa al Padre para obtenernos, por el mérito infinito de su oblación, todas las gracias de vida divina que necesitamos. Allí está «siempre vivo intercediendo por nosotros» (Hebr 7,25), apoyando con sus méritos infinitos nuestras súplicas y peticiones. Por eso, la fuerza impetratoria de la santa misa es incomparable. De suyo *ex opere operato*, infalible e inmediatamente mueve a Dios a conceder a los hombres todas cuantas gracias necesiten, sin ninguna excepción; si bien la colación efectiva de esas gracias se mide por el grado de nuestras disposiciones, y hasta puede frustrarse totalmente por el obstáculo voluntario que le pongan las criaturas.

«La razón es que la influencia de una *causa universal* no tiene más límites que la capacidad del sujeto que la recibe. Así, el sol alumbra y da calor lo mismo a una persona que a mil que estén en una plaza. Ahora bien: el sacrificio de la misa, por ser sustancialmente el mismo que el de la cruz, es, en cuanto a reparación y súplica, causa universal de las gracias de iluminación, atracción y fortaleza. Su influencia sobre nosotros no está, pues, limitada sino por las disposiciones y el fervor de quienes las reciben. Así, una sola misa puede aprovechar tanto a un gran número de personas como a una sola; de la misma manera que el sacrificio de la cruz aprovechó al buen ladrón lo mismo que si por él solo se hubiese realizado. Si el sol ilumina lo mismo a una que a mil personas, la influencia de esta fuente de calor y fervor espiritual como es la misa, no es menos eficaz en el orden de la gracia. Cuanto es mayor la fe, confianza, religión y amor con que se asiste a ella, mayores son los frutos que en las almas produce» [14].

Al incorporarla a la santa misa, nuestra oración no solamente entra en el río caudaloso de las oraciones litúrgicas

[12] Al menos en lo relativo a las penas debidas por los pecados *propios*. Porque, en lo relativo al grado de descuento a las almas del purgatorio, es lo más probable que *ex opere operato* dependa únicamente de la voluntad de Dios, aunque *ex opere operantis* ayude también mucho la devoción del que dice la misa o del que la encargó (cf. III,79,5; *Suppl.* 71,9 ad 3 et 5).

[13] DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* c.7 n.4.

[14] GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,14.

—que ya le daría una dignidad y eficacia especial *ex opere operantis Ecclesiae*—, sino que se confunde con la oración infinita de Cristo. El Padre le escucha siempre: «Yo sé que siempre me escuchas» (Io 11,42), y en atención a El nos concederá a nosotros todo cuanto necesitemos.

Consecuencia.—No hay novena ni triduo que se pueda comparar a la eficacia impetratoria de una sola misa. ¡Cuánta desorientación entre los fieles en torno al valor objetivo de las cosas! Lo que no obtengamos con la santa misa, jamás lo obtendremos con ningún otro procedimiento. Está muy bien el empleo de esos otros procedimientos bendecidos y aprobados por la Iglesia; es indudable que Dios concede muchas gracias a través de ellos; pero coloquemos cada cosa en su lugar. La misa por encima de todo.

4.º Acción de gracias.—Los inmensos beneficios de orden natural y sobrenatural que hemos recibido de Dios nos han hecho contraer para con El una deuda infinita de gratitud. La eternidad entera resultaría impotente para saldar esa deuda si no contáramos con otros medios que los que por nuestra cuenta pudiéramos ofrecerle. Pero está a nuestra disposición un procedimiento para liquidarla totalmente con infinito saldo a nuestro favor: el santo sacrificio de la misa. Por ella ofrecemos al Padre un sacrificio *eucarístico*, o de acción de gracias, que supera nuestra deuda, rebasándola infinitamente; porque es el mismo Cristo quien se inmola por nosotros y en nuestro lugar da gracias a Dios por sus inmensos beneficios. Y, a la vez, es una fuente de nuevas gracias, porque al bienhechor le gusta ser correspondido.

Este efecto *eucarístico*, o de acción de gracias, lo produce la santa misa por sí misma: siempre, infaliblemente, *ex opere operato*, independientemente de nuestras disposiciones.

* * *

Tales son, a grandes rasgos, las riquezas infinitas encerradas en la santa misa. Por eso, los santos, iluminados por Dios, la tenían en grandísimo aprecio. Era el centro de su vida, la fuente de su espiritualidad, el sol resplandeciente alrededor del cual giraban todas sus actividades. El santo Cura de Ars hablaba con tal fervor y convicción de la excelencia de la santa misa, que llegó a conseguir que casi todos sus feligreses la oyeran diariamente.

Pero para obtener de su celebración o participación el máximo rendimiento santificador es preciso insistir en las disposiciones necesarias por parte del sacerdote que la celebra o del simple fiel que la sigue en compañía de toda la asamblea.

3. Disposiciones para el santo sacrificio de la misa.

322. Alguien ha dicho que para celebrar o participar dignamente en una sola misa harían falta *tres eternidades:* una para prepararse, otra para celebrarla o participar en ella y otra para dar gracias. Sin llegar a tanto como esto, es cierto que toda preparación será poca por diligente y fervorosa que sea.

Las principales disposiciones son de dos clases: externas e internas.

a) *Externas.*—Para el sacerdote consistirán en el perfecto cumplimiento de las rúbricas y ceremonias que la Iglesia le señala. Para el simple fiel, en el respeto, modestia y atención con que debe participar activamente en ella.

b) *Internas.*—La mejor de todas es *identificarse con Jesucristo,* que se inmola en el altar. Ofrecerle al Padre y ofrecerse a sí mismo en El, con El y por El. Esta es la hora de pedirle que nos convierta en *pan,* para ser comidos por nuestros hermanos con nuestra entrega total por la caridad. Unión íntima con María al pie de la cruz; con San Juan, el discípulo amado; con el sacerdote celebrante, nuevo Cristo en la tierra («Cristo otra vez», gusta decir un alma iluminada por Dios). Unión a todas las misas que se celebran en el mundo entero. No pidamos nunca nada a Dios sin añadir como precio infinito de la gracia que anhelamos: «Señor, por la sangre adorable de Jesús, que en este momento está elevando en su cáliz un sacerdote católico en algún rincón del mundo» [15].

La santa misa celebrada o participada con estas disposiciones es un instrumento de santificación de primerísima categoría, sin duda alguna el más importante de todos.

ARTICULO 6

La unción de los enfermos

323. Es evidente que el sacramento de la *unción de los enfermos* no se relaciona con nuestra vida cristiana a lo largo de su desarrollo, pero tiene una importancia extraordinaria para nuestra plena purificación antes de comparecer delante de Dios en los umbrales de la eternidad, ya que está encarga-

[15] Siendo más de cuatrocientos mil los sacerdotes católicos existentes actualmente en el mundo, y celebrando una sola misa diaria cada uno de ellos, resulta un total de *cinco elevaciones por segundo* aproximadamente. Claro que la distribución del clero católico no es uniforme en todo el mundo, y regiones habrá donde las misas sean muchas más y en otras muchas menos en igualdad de tiempo.

do de extirpar por completo los rastros y reliquias de los pecados y preparar al alma para su entrada inmediata en la gloria. Escuchemos al P. Philipon explicando hermosamente esta doctrina [1]:

«Cristo ha pensado en todo. Se inclina sobre la frente del niño desde su nacimiento para comunicarle por el bautismo las primeras gracias de salvación; le acompaña a todo lo largo de su existencia por la economía de los otros sacramentos; y después, al llegar la tarde, la hora de la partida, Cristo está allí todavía con un sacramento supremo para ayudar al hombre que muere a abandonar la tierra en cristiano.

Las Sagradas Escrituras nos recuerdan, en mil variadas formas, la impresionante brevedad de la vida. «El hombre se desvanece como una sombra» (Iob 14,2). Por la mañana se levanta jubiloso; por la tarde ha desaparecido sin dejar rastro. Ahí está su habitación, su mesa de trabajo. Ahí está el lecho donde todavía ayer reposó. Ahora, nada queda de él. «El tiempo es corto..., la figura de este mundo pasa» (1 Cor 7,29-31).

El cristiano que en el día de su bautismo veía abrirse ante sí una larga vida, bien pronto se encuentra viejo y cerca de la muerte. Su jornada de trabajo ha terminado. Ha llegado la hora de partir. Piensa con amargura en los años de pecado, en tantas gracias desperdiciadas: ¡hay siempre tantas en una vida de hombre o de mujer! Su alma de bautizado, hecha para las cumbres de la vida divina y para la amistad íntima con Cristo, se ha arrastrado en la tibieza, con frecuencia en el pecado. Apenas algunos raros períodos de fervor y de fidelidad. Las gracias de la redención han pasado en vano sobre esta alma: gracias del bautismo, de la confirmación y del sacramento de la penitencia, gracias de tantas comuniones eucarísticas, gracias del matrimonio o del sacerdocio, sin contar todas las inspiraciones divinas, todos los auxilios actuales, todas las mociones del Espíritu Santo interviniendo sin cesar, juntamente con el Padre y el Hijo, para proteger esta vida de hijo de Dios, llamado a vivir cada vez más íntimamente en la amistad de las tres divinas personas, en compañía de todos los ángeles y santos.

¿Cómo no temblar, incluso al final de una vida enteramente fiel? Se han visto santos temblando a la hora del juicio de Dios. ¿Acaso no ha pedido Jesús a los suyos que sean «perfectos como su Padre celestial»? (Mt 5, 48). Abandonado a sus solas fuerzas, el hombre se vería tentado de desesperación. Pero en este momento supremo viene el mismo Cristo a traer a sus fieles el alivio y confortación de su omnipotencia redentora y de su presencia próxima. Ha instituido, para la hora de los últimos combates, un sacramento especial para acabar en nosotros su obra de purificación, para sostener a los «suyos» hasta el fin, arrancarles del poder invisible del demonio e introducirles sin demora en la casa del Padre. La unción de los enfermos es el sacramento de la partida. El sacerdote está allí, en nombre de Cristo, a la cabecera del enfermo, para perdonarle sus faltas y conducir su alma al paraíso».

En efecto: según la doctrina de Santo Tomás, compartida por gran número de teólogos—entre los que figuran San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, Suárez, Gonet, San Ligorio, etc.—, el sacramento de la unción de los enfermos dispone al alma para su entrada inmediata en la gloria, o sea, sin pasar por el purgatorio. Escuchemos al Doctor Angélico [2]:

[1] *Los sacramentos en la vida cristiana* c.8.
[2] *Contra gent.* 4,73; cf. *Summa Theol.* III,65,1; *Suppl.* 29,1 ad 2.

«Como el hombre por negligencia o por las varias ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente los defectos provenientes del pecado, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal, *de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria*. Y por esto dice Santiago que «el Señor le aliviará» (Iac 5,15). Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecados que cometió, con el fin de borrarlos todos por la penitencia. Hay, además, pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que *nada haya en él que impida la percepción de la gloria*. Y por esto añade Santiago: «Si está en pecado, se le perdonará».

Todo esto demuestra que este sacramento es el último y, en cierto modo, el que consuma toda la curación espiritual, sirviendo como de *medio para que el hombre se prepare para recibir la gloria*».

Como se ve, este sacramento es de un precio y valor incalculable para lograr la plena purificación del alma antes de comparecer delante de Dios. Sin embargo, no siempre el que ha recibido la unción de los enfermos consigue liberarse de las penas del purgatorio, sino únicamente cuando obtiene el *pleno fruto* del sacramento, lo cual depende de sus íntimas disposiciones.

Hemos de pedir humildemente al Señor que nos conceda recibir este gran sacramento en el trance final de nuestra vida. Y, mientras tanto, hemos de proseguir sin descanso el proceso de nuestra propia purificación por todos los medios a nuestro alcance.

ARTICULO 7

El sacramento del orden

324. Como vimos al hablar de los sacramentos en general, los cinco estudiados hasta ahora pertenecen a la vida *individual* del hombre considerado como persona particular. Los dos que nos quedan por estudiar tienen una función marcadamente *social*, a saber: la de proporcionar a la Iglesia los ministros idóneos para regir a los fieles, administrar los sacramentos y dar el culto debido a Dios (sacramento del *orden)* y para aumentar el número de los miembros del cuerpo místico de Cristo y de los futuros ciudadanos del cielo (sacramento del *matrimonio)*.

Dejando para otro lugar la exposición más detallada de la espiritualidad propia del sacerdote (cf. n.716-24) nos limitamos aquí a dar brevemente la *noción* y los *efectos* del sacramento del orden en aquél que lo recibe.

325. 1. **Noción.**—El sacramento del orden puede definirse del siguiente modo: *Un sacramento instituido por Nuestro*

Señor Jesucristo por el que se confiere la potestad espiritual y la gracia necesaria para el recto desempeño de los ministerios eclesiásticos.

Como es sabido, el ministro ordinario del sacramento del orden es el *obispo* consagrado (cf. cn.951); y el sujeto receptor es únicamente *el varón bautizado* (para la *validez*) que se sienta con vocación y reúna las cualidades necesarias a juicio de su ordinario propio (para la *licitud*, cf. cn.968).

326. 2. **Efectos.**—Los efectos principales que produce el sacramento del orden en el alma del que lo recibe son dos: la *gracia* y el *carácter* sacramental. A ellos hay que añadir otro tercero, que es una simple consecuencia del segundo: la *incorporación a la jerarquía de la Iglesia*, que el sacramento del orden crea y conserva perpetuamente. Vamos a examinar por separado cada uno de estos efectos.

a) La gracia sacramental

Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la producción de la gracia santificante, con el matiz propio y peculiar de cada sacramento, es el efecto primario de todos ellos. Es doctrina de fe, expresamente definida por el concilio de Trento con relación a todos los sacramentos en general (D 849-851) y del sacramento del orden en particular (D 964).

He aquí el hermoso razonamiento de Santo Tomás explicando la necesidad de la gracia que confiere el sacramento del orden:

«*Las obras de Dios son perfectas*, como dice la Sagrada Escritura (Deut 32,4). Por eso, a quien se da divinamente una potestad, se le da también los medios para usarla dignamente. Y esto aparece hasta en el orden natural. Ahora bien: así como la gracia santificante es necesaria para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, de igual modo lo es para su digna administración. De donde se deduce que, así como en el bautismo, que hace al hombre capaz de recibir los demás sacramentos, se da la gracia santificante, igualmente ha de darse en el orden, que destina al hombre para la administración de los mismos» [1].

La gracia *sacramental* propia de los sacramentos no es específicamente distinta de la gracia santificante obtenida por otra vía (v.gr., por la perfecta contrición de los pecados), ya que la gracia es *una* en especie átoma indivisible. Pero—como ya dijimos en su lugar correspondiente (cf. n.295)—cada sacramento la confiere con un matiz o modalidad especial. El matiz propio de la del sacramento del orden es conferir al ordenado una

[1] *Suppl.* 35,1.

fuerza o *vigor especial* para ejercer convenientemente sus funciones ministeriales y *el derecho a lox auxilios actuales* que irá necesitando a todo lo largo de su vida para el recto desempeño de esas mismas funciones. En las tres órdenes que son ciertamente *sacramento* (episcopado, presbiterado y diaconado), esta gracia sacramental se confiere al ordenando *ex opere operato*, o sea, por la eficacia misma del sacramento. En las otras órdenes que no son sacramento se confiere una gracia especial (no sacramental) *ex opere operantis*, o sea, en virtud de las disposiciones del sujeto receptor.

El sacramento del orden confiere la gracia en grado *eminente*, ya que es el de mayor dignidad después de la eucaristía (cf. n.294).

b) **El carácter sacramental**

Es una verdad de fe, expresamente definida por el concilio de Trento, que el sacramento del orden imprime *carácter* en el que lo recibe (D 852-964). El *carácter*—como ya dijimos—es una especie de *sello* indeleble impreso en el alma, que distingue y separa irrevocablemente a quien lo recibe de todos los demás hombres. Su condición indeleble e irrevocable hace que el sacramento que lo imprime no pueda recibirse más que una sola vez en la vida.

Escuchemos a Pío XII explicando esta doctrina:

«Así como el agua bautismal distingue y separa a los cristianos de quienes no han sido purificados por la onda regeneradora, de la misma manera el sacramento del orden segrega a los sacerdotes del resto de los fieles que no han recibido este don, pues solamente aquéllos, llamados por un celestial atractivo, han ingresado en el ministerio sagrado, que los destina al servicio del altar y los hace ser como instrumentos divinos mediante los cuales se comunica la vida sobrenatural al Cuerpo místico de Cristo» [2].

Como ya dijimos, el *carácter* sacramental es una participación del sacerdocio de Jesucristo [3]. Esa participación comienzan a dársela al simple cristiano los caracteres del bautismo y de la confirmación; pero de una manera incomparablemente más plena la comunica el carácter del sacramento del orden, único que habilita para el ejercicio de las funciones sacerdotales.

Unicamente las tres órdenes supremas—diaconado, presbiterado y episcopado—imprimen carácter, ya que sólo ellas son verdaderos sacramentos. El subdiaconado y las órdenes menores no los imprimen, aunque habilitan al que las recibe para

[2] Encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 539.
[3] Cf. III,63,3; y el n.296, donde hemos explicado esta doctrina.

ciertas funciones relacionadas más o menos de cerca con el servicio del altar.

La potestad que confiere el carácter sacerdotal es doble:

a) Principal, acerca del cuerpo real de Cristo, o sea, para consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor.

b) Secundaria, acerca del Cuerpo místico de Cristo, o sea para preparar a los fieles a la digna recepción de la eucaristía; lo que se consigue remotamente por la predicación de la divina palabra, y próximamente por la administración de los demás sacramentos, principalmente del bautismo y de la penitencia.

El carácter del sacramento del orden presupone necesariamente el del bautismo, ya que sólo los bautizados son sujetos capaces de recibir los demás sacramentos. Y por conveniente disposición de la Iglesia se requiere que el ordenando haya recibido también el sacramento de la confirmación antes de las sagradas órdenes (cn.974 § 1,1.°).

c) La incorporación a la jerarquía eclesiástica

Es una consecuencia natural y espontánea del *carácter* que imprime el sacramento del orden. Solamente los que lo han recibido pertenecen o forman parte de la jerarquía eclesiástica, no los simples fieles que no han sido ordenados.

Por divina institución, la jerarquía es doble:

a) De orden. Está formada por los *obispos, presbíteros* y *ministros* (al menos los diáconos), como consta por la definición expresa del concilio de Trento (D 960 966). Tiene por misión ofrecer el santo sacrificio y administrar los sacramentos a los fieles.

b) De jurisdicción. La forman el Papa, como Pontífice supremo, y los obispos a él subordinados. Tiene por misión el régimen y gobierno de los fieles.

Por disposición de la Iglesia se añadieron además otros grados (v.gr., cardenales, patriarcas, arzobispos, etc.), que son accidentales con relación a aquellos dos fundamentales (cf. cn.108).

ARTICULO 8

El matrimonio

327. El último de los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo es el matrimonio. Constituye, junto con el del orden, uno de los dos sacramentos necesarios desde el punto de vista *social*, aunque no del personal o individual. El sacramento del orden es absolutamente necesario para perpetuar en la Iglesia la jerarquía sagrada, formada por los ministros del Señor. El del matrimonio lo es para la digna y conveniente propagación de la especie humana y la formación de nuevos miembros de la Iglesia y futuros ciudadanos del cielo.

El matrimonio es el sacramento propio y específico de los *seglares* en cuanto distintos de los clérigos y de los religiosos.

Dejando para su lugar correspondiente el estudio de la espiritualidad propia de los seglares (cf. n.733ss), nos limitaremos a señalar aquí la *noción, fines* y *efectos* que produce el sacramento del matrimonio en los que lo reciben dignamente.

328. 1. **Noción.**—La palabra *matrimonio* es una contracción del latín *matris munium* = oficio de la madre, porque «la mujer debe casarse principalmente para ser madre; y porque engendrar, alumbrar y educar a la prole es oficio de la madre» [1]. En cambio, se llama *patrimonio* a los bienes externos de la familia, porque es propio del padre buscar los alimentos y las demás cosas necesarias a la misma.

EN ATENCIÓN A SU ESENCIA, que consiste en la unión o mutuo consentimiento de los que lo contraen, recibe el nombre latino de *coniugium*, de donde sale la palabra *cónyuge*, que designa a cada uno de los que se han unido bajo un *yugo* o vínculo común.

SI SE ATIENDE A SU CAUSA, que es la celebración del contrato matrimonial, se le llama *nupcias* (del latín *nubo*, velarse), porque en la solemnidad del desposorio cúbrese con un velo la cabeza de los novios; y porque antiguamente la esposa, cuando le era entregada al esposo, cubría su cabeza con un velo en señal de pudor y de sumisión.

En cuanto a la realidad significada por el nombre, el contrato matrimonial puede considerarse de dos maneras: *activamente*, en su celebración, y *pasivamente*, o sea, celebrado ya el contrato. Y así:

a) CONSIDERADO ACTIVAMENTE, puede definirse: *el contrato por el cual un varón y una mujer jurídicamente hábiles se entregan legítimamente el derecho mutuo, perpetuo y exclusivo sobre sus cuerpos en orden a los actos de suyo aptos para la generación y educación de la prole* (cf. cn.1081).

b) CONSIDERADO PASIVAMENTE, es el vínculo indisoluble que resulta de ese contrato, o sea, *la unión permamente, perpetua y exclusiva de un varón con una mujer para engendrar y educar hijos* (cf. cn.1082).

Como sacramento, el matrimonio es *el mismo contrato matrimonial celebrado entre bautizados*. Por consiguiente, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que por el mismo hecho no sea sacramento (cf. cn.1012).

Los ministros del sacramento del matrimonio son *los mismos contrayentes*, no el sacerdote que lo bendice en nombre de la Iglesia; si bien la presencia y bendición del sacerdote es necesa-

[1] SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* l.19 c.26: ML 42,365. Santo Tomás advierte que, «aunque el padre sea más digno que la madre, ésta, sin embargo, tiene más cuidado de los hijos que aquél» (*Suppl.* 44,2 ad 1).

ria para la *validez* del contrato matrimonial entre bautizados, salvo en circunstancias especiales previstas por la Iglesia [2].

329. 2. **Fines.**—En el matrimonio se distingue un doble fin: *primario* y *secundario*. Vamos a precisarlos en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª El fin primario del matrimonio es la generación y educación de los hijos (cn.1013 § 1).

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dios instituyó el matrimonio como contrato natural con las siguientes palabras: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1,28). Luego ésa es su finalidad primaria y principal.

b) El magisterio de la Iglesia. Como acabamos de indicar, el Código canónico declara expresamente que «la procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio» (cn.1013 § 1). Este fin es tan necesario y tan esencial, que, si se le excluye positivamente, no puede haber matrimonio válido, pues a él se ordena el matrimonio por su misma naturaleza.

c) La razón teológica. La da Santo Tomás en la siguiente forma: «El matrimonio *fue instituido principalmente para el bien de la prole*, no sólo para engendrarla, ya que eso puede verificarse también fuera del matrimonio, sino, además, para conducirla a un estado perfecto, pues todas las cosas tienden a que sus efectos logren la debida perfección. Dos perfecciones podemos considerar en la prole, a saber: la perfección de la *naturaleza* no sólo en cuanto al cuerpo (educación física), sino también respecto del alma mediante aquellas cosas que pertenecen a la ley natural (educación moral) y la perfección de la *gracia* (educación religiosa) [3].

Escuchemos a Pío XI insistiendo en esta doctrina:

«No acaba con el beneficio de la procreación el bien de la prole, sino que es necesario que a aquélla se añada la debida educación. Porque, en verdad, no hubiera Dios, sapientísimo, provisto suficientemente a la prole, ni por lo mismo a todo el género humano, si no hubiese encomendado el derecho y la obligación de educar a quienes dio el derecho y la potestad de engendrar. Porque a nadie se le oculta que la prole no se basta ni se puede proveer a sí misma en las cosas pertenecientes a la vida natural, y mucho menos en las que atañen a la vida sobrenatural, sino que, durante muchos años, necesita el auxilio, la instrucción y la educación de lo demás. Y es evidente que, por disposición natural y divina, el derecho y el deber de educar a la prole pertenece, en primer lugar, a quienes, al engendrarla, dieron comienzo a la obra de la naturaleza, ya que, si la dejaran incoada e imperfecta, la expondrían a una ruina segura, y esto se les prohíbe en absoluto. Ahora bien, a esta tan necesaria educación de los hijos se proveyó de la ma-

[2] El Código canónico dice expresamente que «en peligro de muerte es *válido* y *lícito* el matrimonio celebrado *ante testigos solamente* (o sea, sin que asista ningún sacerdote); y también lo es fuera del peligro de muerte si prudentemente se prevé que aquel estado de cosas (o sea, la imposibilidad de acudir a un sacerdote) habrá de durar por un mes» (cn.1098,1.º) En ambos casos, los testigos han de ser, al menos, dos.

[3] *Suppl.* 59,2. Los paréntesis explicativos son nuestros. Cf. *Suppl.* 41,1.

nera más perfecta posible en el matrimonio, por el cual, estando los padres unidos entre sí con vínculo indisoluble, se hallan siempre a mano sus buenos servicios y mutuo auxilio»[4].

Conclusión 2.ª El fin secundario del matrimonio es la ayuda mutua de los cónyuges y el remedio de la concupiscencia (cn.1013 § 2).

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En ella se alude expresamente a estos fines secundarios del matrimonio:

«Y se dijo Yavé Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle *una ayuda semejante a él...*, y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó al hombre» (Gen 2,18 y 22).

«Pero, *si no pueden guardar continencia, cásense*, que mejor es casarse que abrasarse» (1 Cor 7,9).

b) El magisterio de la Iglesia. Es doctrina constante de la Iglesia, recogida oficialmente en el Código canónico (cn.1013 § 2).

Escuchemos a Pío XI en su encíclica sobre el matrimonio:

«Hay, pues, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial *fines secundarios*, como son *la ayuda mutua*, el *fomento del amor recíproco* y la *sedación de la concupiscencia*, cuya consecución de ninguna manera está prohibida a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto conyugal y, por ende, su debida ordenación al fin primario»[5].

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás explicando ambos fines secundarios:

«En segundo lugar, tocante al *fin secundario* del matrimonio, que consiste en los *servicios mutuos* que los cónyuges deben prestarse en los quehaceres domésticos. Efectivamente, así como la razón natural dicta que los hombres vivan asociados, ya que nadie se basta para proveer a las múltiples necesidades de la vida, razón por la cual se dice que el hombre es «naturalmente político», asimismo, respecto de aquellas cosas que hacen falta para la vida humana, unas competen a los varones y otras a las mujeres. Por lo cual, la misma naturaleza impele a que se establezca cierta sociedad entre el varón y la mujer, y en eso consiste el matrimonio[6].

Esto con relación a la ayuda mutua. Veamos ahora lo que dice con relación al remedio de la concupiscencia:

«De dos maneras pueden aplicarse remedios contra la concupiscencia. La primera es por parte de la misma concupiscencia, a fin de cohibirla en su raíz; y, bajo este aspecto, el matrimonio provee de remedio en virtud de la gracia que confiere.

La segunda dice relación a su propio acto, y esto de dos modos. Uno de ellos, haciendo que dicho acto, al cual inclina exteriormente la concupiscencia, quede inmune de torpeza, y esto se obtiene por los bienes del matrimonio, que cohonestan la concupiscencia carnal. El otro modo, impidiendo los actos torpes, ya que, por el hecho de quedar satisfecha la con-

[4] Pío XI, *Casti connubii* n.13 (cf. «Colección de encíclicas», por A. C. E.).
[5] Pío XI, *Casti connubii* n.37.
[6] *Suppl.* 41,1.

cupiscencia con el uso del matrimonio, deja de incitar a otras corruptelas. Por eso dice el Apóstol «que mejor es casarse que abrasarse» (1 Cor 7,9). Y aunque es verdad que los actos de la concupiscencia contribuyen de suyo a exacerbarla, sin embargo, en cuanto van ordenados por la razón, consiguen reprimirla; pues «de actos semejantes engéndranse disposiciones y hábitos semejantes» (o sea, según el recto orden de la razón)» [7].

330. 3. **Efectos del matrimonio.**—Hay que distinguir entre los que produce el matrimonio en cuanto *contrato* natural y en cuanto *sacramento*. Vamos a precisarlos en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª En cuanto contrato natural, el matrimonio legítimamente celebrado establece entre los contrayentes un vínculo de suyo exclusivo e indisoluble y les da pleno derecho a los actos necesarios para la generación de los hijos.

Consta por el consentimiento universal de la humanidad y por la expresa declaración de la Iglesia. He aquí las palabras mismas del Código oficial de la misma:

«Del matrimonio *válido* se origina entre los cónyuges un *vínculo* que es por su naturaleza *perpetuo* y *exclusivo;* el matrimonio cristiano confiere, además, la gracia a los cónyuges que no ponen óbice» (cn.1110).

«La *unidad* y la *indisolubilidad* son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales en el matrimonio cristiano obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento» (cn.1013 § 2).

«Uno y otro cónyuge, desde el momento de la celebración del matrimonio, tienen los mismos derechos y obligaciones en lo que se refiere a los actos propios de la vida conyugal» (cn.1111).

Conclusión 2.ª Como sacramento, el matrimonio confiere la gracia sacramental a los que lo reciben sin ponerle óbice, y el derecho a las gracias actuales para cumplir convenientemente los fines del matrimonio.

Escuchemos a Pío XI exponiendo estos efectos del matrimonio cristiano en su ya citada encíclica *Casti connubii:*

«Desde el momento, pues, que con ánimo sincero prestan los fieles tal consentimiento, abren para sí mismos el tesoro de la gracia sacramental, de donde han de sacar fuerzas sobrenaturales para cumplir sus deberes y obligaciones fiel, santa y perseverantemente hasta la muerte.

Porque este sacramento, a los que no ponen lo que se suele llamar óbice, no sólo *aumenta el principio permanente de la vida sobrenatural, que es la gracia santificante,* sino que añade también dones peculiares, disposiciones y gérmenes de gracia, aumentando y perfeccionando las fuerzas a fin de que los cónyuges puedan no solamente entender, sino íntimamente saborear, retener con firmeza, querer con eficacia y llevar a la práctica cuanto atañe al estado conyugal, a sus fines y deberes; y, en fin, *concédeles derecho al actual auxilio de la gracia cuantas veces lo necesiten para cumplir las obligaciones de su estado*» [8].

[7] *Suppl.* 42,3 ad 4. El paréntesis explicativo es nuestro. Véanse, además, los siguientes lugares: *Suppl.* 58,1 ad 3; 64,1 *sed contra;* 65,1 ad 6, etc.
[8] Pío XI, *Casti connubii* n.28 (cf. D 2237).

CAPITULO II

La práctica de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo

Examinada ya en la segunda parte de nuestra obra la *teoría* general sobre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, veamos ahora el *modo de practicar* las virtudes cada vez con mayor intensidad y perfección y lo que por nuestra parte podemos hacer para disponernos a la actuación de los dones del Espíritu Santo.

Insistiremos, sobre todo, en las siete virtudes principales (teologales y cardinales), aunque sin omitir algunas indicaciones relativas a sus derivadas y anejas. A continuación de cada virtud estudiaremos el don del Espíritu Santo correspondiente, como hace Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

A. *LAS VIRTUDES TEOLOGALES*

331. Son las virtudes más importantes de la vida cristiana, base y fundamento de todas las demás. Su oficio es *unirnos íntimamente a Dios* como Verdad infinita, como Bienaventuranza suprema y como sumo Bien en sí mismo. Son las únicas que dicen relación *inmediata* a Dios; todas las demás se refieren inmediatamente a cosas distintas de Dios. De ahí la suprema excelencia de las virtudes teologales.

Vamos a examinarlas por separado.

ARTICULO I

LA VIRTUD DE LA FE

332. S.TH., II-II,1-16; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.4 a.1; MONS. GAY, *Vida y virtudes cristianas* t.1 tr.3; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.1 p.170-221; JANVIER, *Carêmes* 1911 y 1912; BARRE, *Tractatus de Virtutibus* tertia pars; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,17; IV,10; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1169-89; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* I n.478-532.

333. 1. **Nociones.**—Recordemos en primer lugar algunos puntos fundamentales de la teología de la fe:

1.º La fe es *una virtud teologal infundida por Dios en el entendimiento, por la cual asentimos firmemente a las verdades divinas reveladas por la autoridad o testimonio del mismo Dios que revela.*

En estas palabras están recogidos todos los elementos esenciales que deben entrar en una buena definición: el *género próximo* (virtud teologal infusa); la *diferencia específica (asentimiento intelectual,* a diferencia de la esperanza y caridad, por las que la *voluntad ama* con amor de concupiscencia o de amistad); *objeto material y formal* (Dios sobrenaturalmente conocido como Verdad primera y todas las verdades reveladas en orden a Dios); *motivo formal* (por la autoridad del mismo Dios, que no puede engañarse ni engañarnos).

2.º Al revelarnos su vida íntima y los grandes misterios de la gracia y la gloria, Dios nos hace ver las cosas, por decirlo así, *desde su punto de vista divino,* tal como las ve El. Nos hace percibir armonías del todo sobrenaturales y divinas que jamás hubiera podido llegar a percibir naturalmente ninguna inteligencia humana ni angélica.

«Hace cincuenta años—escribe el P. Garrigou-Lagrange [1]—, quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos, hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la encarnación, de la redención, de la misa, de la vida eterna.

Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad, y deber suyo es aspirar con más alma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía».

3.º El asentimiento a las verdades de la fe es de suyo *firmísimo* y *ciertísimo,* fundado en la autoridad de Dios que revela. Pero como las verdades reveladas permanecen para nosotros oscuras e inevidentes, ha de intervenir la voluntad, *movida por la gracia,* para imponer al entendimiento aquel asentimiento firmísimo; no por la evidencia intrínseca de que carecen para nosotros aquellas verdades, sino únicamente por la autoridad infalible de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. En este sentido, el acto de fe es *libre, sobrenatural* y *meritorio.*

4.º La fe es incompatible con la visión intelectual o sensible. De suyo es de *non visis* [2]. Por eso en el cielo desaparecerá la fe al ser sustituida por la visión facial.

5.º La fe es la primera virtud cristiana, en cuanto *fundamento positivo* de todas las demás (sin ella no puede existir ninguna, como sin fundamento no puede haber edificio) [3]. Si bien la caridad es más excelente que la fe y que todas las demás virtudes infusas, en cuanto que dice relación a Dios de modo

[1] *Tres edades* I,3.
[2] Cf. II-II,1,4. De donde se deduce que las visiones y revelaciones *privadas,* sobre todo si son claras y distintas, más bien sirven de estorbo que de ayuda a la *fe pura,* como explica hermosamente San Juan de la Cruz (cf. *Subida* II y III).
[3] Cf. II-II,4,7 c et ad 4.

más perfecto y en cuanto *forma* de todas ellas [4]. Sin la caridad, ninguna virtud puede ser perfecta [5].

6.º El concilio de Trento dice que la fe es el *comienzo, fundamento* y *raíz* de la justificación, y que sin ella es imposible agradar a Dios y llegar a formar parte del número de sus hijos [6]. Es el *comienzo*, porque establece el primer contacto entre nosotros y Dios, en cuanto autor del orden sobrenatural; lo primero es creer en El. Es el *fundamento*, en cuanto que todas las demás virtudes—incluso la caridad—presuponen la fe y en ella estriban como el edificio sobre sus cimientos positivos: sin la fe es imposible esperar o amar. Y es la *raíz*, porque de ella, informada por la caridad, arrancan y viven todas las demás.

7.º La fe informada por la caridad produce, entre otros, dos grandes efectos en el alma: le da un *temor filial* hacia Dios que le ayuda mucho a apartarse del pecado, suma desgracia que le privaría de aquel inmenso bien, y le *purifica el corazón*, elevándolo hacia las alturas y limpiándole del afecto a las cosas terrenales [7].

8.º Conviene tener ideas claras sobre las distintas formas de fe que suelen distinguirse en teología. La fe puede considerarse, en primer lugar, por parte del sujeto que cree (fe *subjetiva)* o por el objeto creído (fe *objetiva)*. La *subjetiva* admite las siguientes subdivisiones:

a) Fe *divina*, por la que creemos todo cuanto ha sido revelado por Dios, y fe *católica*, por la que creemos todo lo que la Iglesia nos propone como divinamente revelado.

b) Fe *habitual*, que es un hábito sobrenatural infundido por Dios en el bautismo o justificación del infiel, y fe *actual*, que es el acto sobrenatural procedente de aquel hábito infuso (v.gr., el acto sobrenatural por el que manifestamos nuestra fe en que Dios es uno y trino).

c) Fe *formada* (o viva), que es la que va unida a la caridad (estado de gracia) y es perfeccionada por ella como forma extrínseca de todas las virtudes, y fe *informe* (o muerta), que es la que está separada de la caridad en un alma creyente en pecado mortal.

d) Fe *explícita*, por la que se cree tal o cual misterio *concreto* revelado por Dios, y fe *implícita*, por la que se cree *todo* cuanto ha sido revelado por Dios, aunque lo ignoremos detalladamente (fe del carbonero).

e) Fe *interna*, si permanece en el interior de nuestra alma, y fe *externa*, si la manifestamos al exterior con palabras o signos.

A su vez, la fe *objetiva* se subdivide de la siguiente forma:

a) Fe *católica*, que está constituida por las verdades reveladas y propuestas por Dios a *todos los hombres* para obtener la vida eterna (o sea todo

[4] Cf. II-II,23,6-8.
[5] Cf. II-II,23,7.
[6] «Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, *sine qua impossibile est placere Deo* (Hebr 11,6) et ad filiorum eius consortium pervenire» (D 801).
[7] Cf. II-II,7.

lo contenido en la Sagrada Escritura o en la Tradición explícita o implícitamente); y fe *privada*, que está constituida por las verdades que Dios manifiesta, a veces, sobrenaturalmente a una persona determinada (v.gr., a Santa Teresa). La primera obliga a todos; la segunda, sólo a la persona que la recibe directamente de Dios.

b) Fe *definida*, que afecta a aquellas verdades que la Iglesia propone *explícitamente* a la fe de los fieles bajo pecado de herejía y pena de excomunión (v.gr., el dogma de la Inmaculada Concepción), y fe *definible*, que se refiere a aquellas verdades que todavía no han sido definidas por la Iglesia como dogmas de fe, pero que *pueden ser definidas* por encontrarse explícita o implícitamente contenidas en el depósito de la divina revelación (tales eran todos los dogmas católicos antes de su definición).

c) Fe *necesaria con necesidad de medio*, que afecta a aquellas verdades cuya ignorancia, aun inculpable, impide en absoluto la salvación del alma [8], y fe *necesaria con necesidad de precepto*, que está constituida por todas aquellas verdades que la Iglesia propone a la fe de los fieles, pero cuya ignorancia *inculpable* no compromete la salvación eterna (o sea todos y cada uno de los demás dogmas católicos).

334. 2. **Pecados contra la fe.**—Según Santo Tomás de Aquino, los pecados que se oponen a la fe son: la *infidelidad* o paganismo (II-II,10), que cuando es voluntario es el mayor de los pecados después del odio a Dios (a.3); la *herejía*, que niega algún dogma revelado en particular o duda voluntariamente de él (ibid. 11); la *apostasía*, que es el abandono total de la fe cristiana recibida en el bautismo (ibid. 12); la *blasfemia* (ibid. 13), sobre todo la que va contra el Espíritu Santo (ibid. 14), y la *ceguera del corazón* y *embotamiento de los sentidos*, que se oponen al don de entendimiento (ibid. 15,1-2), y proceden, sobre todo, de los pecados de la carne (ibid. 3). El estudio detallado de estos pecados pertenece a la teología moral.

335. 3. **El crecimiento en la fe.**—La fe, tanto objetiva como subjetiva, puede crecer y desarrollarse en nuestras almas hasta alcanzar una intensidad extraordinaria. El santo llega a *vivir de fe:* «iustus ex fide vivit» (Rom 1,17). Pero es preciso entender rectamente esta doctrina. Nadie la ha explicado mejor que Santo Tomás en un artículo maravilloso de la *Suma Teológica* [9]. He aquí sus palabras, a las que añadimos entre paréntesis algunas pequeñas explicaciones para ponerlas al alcance de los no versados en teología:

[8] Cuáles sean concretamente estas verdades es cuestión discutida entre los teólogos. Todos están conformes—ya que la doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1172)— en que se requiere, al menos, la fe en la existencia de Dios remunerador, o sea, premiador de buenos y castigador de malos. Algunos teólogos exigen todavía el conocimiento (siquiera sea imperfecto y rudimentario) del misterio de la Santísima Trinidad y el de Cristo Redentor. Santo Tomás parece decir esto mismo (cf. II-II,2,7-8), pero sin exigir para los infieles una fe explícita, sino únicamente *implícita* en la divina Providencia: «creyendo ser Dios el liberador de los hombres según su beneplácito y según lo haya revelado a algunos conocedores de la verdad» (II-II,2,7 ad 3).

[9] Cf. II-II,5,4: «Si la fe puede ser en uno mayor que en otro».

«La cantidad de un hábito puede considerarse de dos modos: por parte del *objeto* o de su participación en el *sujeto*. (En nuestro caso, la fe *objetiva* y la *subjetiva*.)

Ahora bien: el *objeto* de la fe (las verdades reveladas, fe *objetiva*) puede considerarse de dos modos: según su razón o motivo formal (la autoridad de Dios que revela) o según las cosas que se nos proponen materialmente para ser creídas (todas las verdades de la fe). El objeto formal de la fe (la autoridad de Dios) es uno y simple, a saber, la Verdad primera. De donde por esta parte la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es *una* específicamente en todos (o se acepta la autoridad de Dios o no; no hay término medio para nadie). Pero las cosas que se nos proponen materialmente para creer son muchas (todas las verdades de la fe) y pueden conocerse más o menos explícitamente (el teólogo conoce muchas más y mejor que el simple fiel). Y según esto puede un hombre conocer y creer *explícitamente* más cosas que otros. Y así puede haber en uno mayor fe según la mayor *explicitación* de esa fe.

Pero si se considera la fe según su participación en el sujeto (fe *subjetiva*), puede acontecer de dos modos. Porque el acto de fe procede del *entendimiento* (es el que *asiente* a las verdades reveladas) y de la *voluntad* (que es la que, movida por Dios y por la libertad del hombre, *impone* ese asentimiento a la inteligencia). En este sentido puede la fe ser mayor en uno que en otro; por parte del *entendimiento*, por la mayor *certeza* y *firmeza* (en ese asentimiento), y por parte de la *voluntad*, por la mayor *prontitud, devoción o confianza* (con que impera a la inteligencia aquel asentimiento)».

Nada se puede añadir sustancialmente a esta magnífica doctrina Pero es conveniente señalar el *modo* con que las almas deben intensificar su fe a todo lo largo del proceso de la vida cristiana.

1.º Los principiantes.—A semejanza de lo que ocurre con la caridad incipiente [10], el principal cuidado de los principiantes con relación a su fe ha de ser nutrirla y fomentarla para que no se pierda o corrompa. Para ello:

a) Convencidos, ante todo, de que la fe es un *don de Dios* completamente gratuito que nadie puede merecer [11], pedirán al Señor en oración ferviente que les conserve siempre en sus almas esa divina luz que nos enseña el camino del cielo en medio de las tinieblas de nuestra ignorancia. Su jaculatoria favorita, repetida con fervor muchas veces al día, ha de ser aquella del Evangelio: «Creo, Señor; pero ayuda tú a mi poca fe» (Mc 9,23).

b) Rechazarán con energía, mediante la divina gracia, todo cuanto pueda representar un peligro para su fe: *a)* las *sugestiones diabólicas* (dudas, tentaciones contra la fe, etc.), que combatirán *indirectamente*—distrayéndose, pensando en otra cosa, etc.—, *nunca directamente*, o sea, enfrentándose con la tentación y discutiendo con ella, buscando razones, etc., que más bien aumentarían la turbación del alma y la violencia del ataque enemigo; *b)* las *lecturas peligrosas* o imprudentes, en las que se enjuician con criterio anticristiano o mundano las cosas de la fe o de la religión en general; y *c)* la *soberbia intelectual*, que es el obstáculo más radical e insuperable que puede oponer el desgraciado incrédulo a la misericordia de Dios para que le conceda el don divino de la fe, o el camino más expedito para su pérdida en los que ya la poseen, según aquello de la Escritura: «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Io 4,6; 1 Petr 5,5).

10 Cf. II-II,24,9.

11 «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Eph 2,8).

c) Procurarán extender y aumentar el conocimiento de las verdades de la fe estudiando los dogmas católicos con todos los medios a su alcance (catecismos explicados, obras de formación religiosa, conferencias y sermones, etc.), aumentando con ello su *cultura religiosa* y extendiendo sus conocimientos a mayor número de verdades reveladas (crecimiento extensivo de la fe *objetiva).*

d) En cuanto al crecimiento de la fe *subjetiva,* procurarán fomentarlo con la repetición enérgica y frecuente de los *actos de fe* y con la práctica de las sapientísimas reglas para «sentir con la Iglesia» que da San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales.* Repetirán con fervor la súplica de los apóstoles al divino Maestro: «Señor, auméntanos la fe» (Lc 17,5).

2.º Las almas adelantadas se preocuparán del *incremento* de esta virtud fundamental hasta conseguir que toda su vida esté informada por un auténtico *espíritu de fe,* que las coloque en un plano estrictamente sobrenatural desde el que vean y juzguen todas las cosas: «iustus ex fide vivit» (Rom 1,17). Para ello:

a) Hemos de ver a Dios a través del prisma de la fe, sin tener para nada en cuenta los vaivenes de nuestro sentimiento o de nuestras ideas antojadizas. Dios es siempre el mismo, infinitamente bueno y misericordioso, sin que cambien su naturaleza los consuelos o arideces que experimentemos en la oración, las alabanzas o persecuciones de los que nos rodean, los sucesos prósperos o adversos de que se componga nuestra vida.

b) Hemos de procurar que nuestras ideas sobre los verdaderos valores de las cosas coincidan totalmente con las enseñanzas de la fe, a despecho de lo que el mundo pueda pensar o sentir. Y así hemos de estar íntimamente convencidos de que en orden a la vida eterna es mejor la pobreza, la mansedumbre, las lágrimas del arrepentimiento, el hambre y sed de perfección, la misericordia, la limpieza de corazón, la paz y el padecer persecución (Mt 5,3-10) que las riquezas, la violencia, las risas, la venganza, los placeres de la carne y el dominio e imperio sobre todo el mundo. Hemos de ver en el dolor cristiano una auténtica *bendición de Dios,* aunque el mundo no acierte a comprender estas cosas. Hemos de estar convencidos de que es mayor desgracia cometer a sabiendas un pecado venial que la pérdida de la salud y de la misma vida. Que vale más el bien sobrenatural de un solo individuo, la más insignificante participación de la gracia santificante, que el bien natural de todo el universo [12]. Que la vida *larga* importa mucho menos que la vida *santa;* y que, por lo mismo, no hemos de renunciar a nuestra vida de mortificación y de penitencia aunque estas austeridades acorten un poco el tiempo de nuestro destierro en este valle de lágrimas y miserias. En fin: hemos de ver y enjuiciar todas las cosas desde el *punto de vista de Dios,* a través del prisma de la fe, renunciando en absoluto a los criterios mundanos e incluso a los puntos de vista pura y simplemente humanos. Sólo con la fe venceremos definitivamente al mundo: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Io 5,4).

c) Este espíritu de fe intensamente vivido será para nosotros una *fuente de consuelos* en los dolores y enfermedades corporales, en las amarguras y pruebas del alma, en la ingratitud o malquerencia de los hombres, en las pérdidas dolorosas de familiares y amigos. Nos hará ver que el sufrir pasa, pero el premio de haber sufrido bien no pasará jamás; que las cosas son tal como las ve Dios y no como se empeñan en verlas los hombres con su criterio mundano y antojadizo; que los que nos han precedido con el signo de la fe nos esperan en una vida mejor *(la vida se cambia, pero no se quita)* y que después de las incomodidades y molestias de esta «noche en una mala

[12] Cf. I-II,113,9 ad 2.

posada»—que eso es la vida del hombre sobre la tierra, en frase de Santa Teresa [13]—nos aguardan para siempre los resplandores eternos de la ciudad de los bienaventurados: *Y al deshacerse la casa de esta morada terrena, se nos prepara en el cielo una mansión eterna* (prefacio de la misa de difuntos). ¡Cuánta *fortaleza* ponen en el alma estas luces divinas de la fe para soportar el dolor y hasta abrazarlo con alegría, sabiendo que las tribulaciones momentáneas y leves de esta vida nos preparan el peso abrumador de una sublime e incomparable gloria para toda la eternidad! (cf. 2 Cor 4,17). Nada tiene de extraño que los apóstoles de Cristo—y en pos de ellos todos los mártires—, encendida en su alma la antorcha de la fe, caminaran impertérritos a las cárceles, suplicios y muertes afrentosas, gozosos de padecer aquellos ultrajes por el nombre de Jesús (Act 5,41).

3.° EN LAS ALMAS PERFECTAS, iluminada por los dones de entendimiento y de ciencia, alcanza la fe su máxima intensidad, llegando a emitir resplandores vivísimos, que son el preludio y la aurora de la visión beatífica. Pero esto requiere párrafo aparte.

El don de entendimiento

336. Damos aquí una breve nota bibliográfica para que el lector pueda completar su información sobre el funcionamiento de los dones en particular. S.TH., II-II,8,9.19.45.52.121.139; IOAN. A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* in I-II d.18; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana; Necesidad de los dones del Espíritu Santo;* GARDEIL, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos;* GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades; Perfection et contemplation;* TANQUEREY, *Teología ascética* n.1307-1358; ARINTERO, *Evolución mística* p.1.ª c.3; PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.6; *Los dones del Espíritu Santo* (Barcelona 1966); MARTÍNEZ (arzobispo de Méjico), *El Espíritu Santo* II; SAVARESE, *El Espíritu Santificador* XXV-XXXII; BARRE, *Tractatus de virtutibus...* p.1.ª c.2 a.4; POTTIER, *Vie et doctrine spirituelle du P. L. Lallemant* (París 1924) princ.4 c.3-4; MESCHLER, *El don de Pentecostés.*

337. 1. **Naturaleza.**—Puede definirse el don de entendimiento como *un hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante por el cual la inteligencia del hombre, bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo, se hace apta para una penetrante intuición de las verdades reveladas especulativas y prácticas y hasta de las naturales en orden al fin sobrenatural.*

Expliquemos un poquito la definición:

a) Es un «HÁBITO SOBRENATURAL INFUNDIDO CON LA GRACIA SANTIFICANTE...»—Estas palabras expresan la razón *genérica* de los dones del Espíritu Santo (hábitos sobrenaturales) y la *raíz* de donde brotan, que es la gracia santificante. Por eso, en cuanto hábitos, poseen los dones del Espíritu Santo todas las almas en gracia y crecen todos a la vez juntamente con ella [14].

b) «... POR EL CUAL LA INTELIGENCIA DEL HOMBRE...»—El don de entendimiento reside en el *entendimiento especulativo,* a quien perfecciona—previamente informado por la virtud de la fe—para recibir connaturalmente la moción del Espíritu Santo, que pondrá el hábito donal en acto.

c) «... BAJO LA ACCIÓN ILUMINADORA DEL ESPÍRITU SANTO...»—Sólo el divino Espíritu puede poner en movimiento los dones de su mismo nombre. Sin su divina moción, los hábitos donales permanecen ociosos, ya que el hombre es absolutamente incapaz de actuarlos ni siquiera con ayuda de la gracia. Son instrumentos *directos e inmediatos del Espíritu Santo,* que se

[13] Cf. *Camino* 40,9.
[14] Cf. II-II,8,4; I-II,68,6.

constituye, por lo mismo, en *motor y regla* de los actos que de ellos proceden. De ahí proviene necesariamente la *modalidad divina* de los actos donales (única posible por *exigencia intrínseca* de la misma naturaleza de los dones). El hombre no puede hacer otra cosa con ayuda de la gracia que *disponerse* para la divina moción—removiendo los obstáculos, permaneciendo fiel a la gracia, implorando humildemente esa actuación santificadora, etc.—y *secundar* libre y meritoriamente la moción del divino Espíritu cuando se produzca de hecho.

d) «... SE HACE APTA PARA UNA PENETRANTE INTUICIÓN...»—Es el *objeto formal* del don de entendimiento, que señala la *diferencia específica* entre él y la virtud de la fe. Porque la virtud de la fe proporciona al entendimiento creado el conocimiento de las verdades sobrenaturales de una manera imperfecta, al *modo humano*, que es—como vimos en su lugar correspondiente—el propio y característico de las virtudes infusas, mientras que el don de entendimiento le hace apto para la *penetración profunda e intuitiva* (modo sobrehumano, suprarracional) de esas mismas verdades reveladas [15]. Es, sencillamente, la *contemplación infusa*, que consiste en una simple y profunda intuición de la verdad: «simplex intuitus veritatis» [16]. El don de entendimiento se distingue, a su vez, de los otros dones intelectivos (sabiduría, ciencia y consejo) en que su función propia es la *penetración profunda* en las verdades de la fe en plan de simple aprehensión (sin emitir juicio sobre ellas), mientras que a los otros dones intelectivos corresponde el recto *juicio* sobre ellas. Este *juicio*, en cuanto a las *cosas divinas*, pertenece al don de sabiduría; en cuanto a las cosas *creadas*, al don de ciencia, y en cuanto a la *aplicación a las obras singulares*, al don de consejo [17].

c) «... DE LAS VERDADES REVELADAS ESPECULATIVAS Y PRÁCTICAS Y HASTA DE LAS NATURALES EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el *objeto material* sobre el que versa o recae el don de entendimiento. Abarca todo cuanto pertenece a Dios, Cristo, el hombre y las criaturas todas, con su origen y su fin, de tal modo, que su objeto material se extiende *primariamente* a las verdades de la fe y *secundariamente* a todas las demás cosas que tengan cierto orden y relación con el fin sobrenatural [18].

338. 2. **Necesidad.**—Por mucho que se ejercite la fe al modo humano o discursivo (vía ascética), jamás podrá llegar a su plena perfección y desarrollo. Para ello es indispensable la influencia del don de entendimiento (vía mística).

La razón es muy sencilla. El conocimiento humano es de suyo *discursivo*, por composición y división, por análisis y síntesis, no por simple intuición de la verdad. De esta condición general del conocimiento humano no escapan las virtudes infusas al funcionar bajo el régimen de la razón y a nuestro *modo humano* (ascética). Pero, siendo el objeto primario de la fe la Verdad primera manifestándose *(Veritas prima in dicendo)* [19],

[15] «El don de entendimiento recae sobre los primeros principios del conocimiento gratuito (verdades reveladas), pero de otro modo que la fe. Porque a la fe pertenece *asentir* a ellos; y al don de entendimiento *penetrarlos* profundamente» (II-II,8,6 ad 2).

[16] Cf. II-II,180,3 ad 1.

[17] Cf. II-II,8,6.

[18] Cf. II-II,8,3.

[19] A Dios se le puede considerar como Verdad primera en un triple sentido: *in essendo, in cognoscendo* et *in dicendo*. Se llama Verdad primera *in essendo* la misma deidad en cuanto distinta de las deidades falsas *(Deus Verus)*; *in cognoscendo*, la infinita *sabiduría* de Dios,

que es *simplicísima*, el modo discursivo, complejo, de conocerla no puede ser más inadecuado ni imperfecto. La fe es de suyo un hábito *intuitivo*, no discursivo [20]; y por eso, las verdades de la fe no pueden ser captadas en toda su limpieza y perfección (aunque siempre en el claroscuro del misterio) más que por el golpe de vista *intuitivo* y *penetrante* del don de entendimiento. O sea, cuando la fe se haya liberado enteramente de todos los elementos *discursivos* que la impurifican y se convierta en una fe *contemplativa*. Entonces se llega a la *fe pura*, tan insistentemente recomendada por San Juan de la Cruz como único medio proporcionado para la unión de nuestro entendimiento con Dios [21].

Hermosamente supo explicar un autor contemporáneo en qué consiste esta fe pura: «Entiéndese por *fe pura* la adhesión del entendimiento a la verdad revelada, adhesión fundada únicamente en la autoridad de Dios, que revela. *Excluye, pues, todo discurso. Desde el momento en que entra en juego la razón, desaparece la fe pura*, porque se mezcla con ella un elemento ajeno a su naturaleza. El raciocinio puede preceder y seguir a la fe, pero no puede acompañarla sin desnaturalizarla. Cuanto más haya de discurso, menos hay de adhesión a la verdad por la autoridad de Dios, y, por consiguiente, menos hay de fe pura» [22].

¡Lástima que el aludido autor no supiera sacar las consecuencias de esta hermosa doctrina! Porque ella lleva inevitablemente a la necesidad de la contemplación mística (causada por el don de entendimiento) para llegar a la *fe pura*, sin discurso, de que habla San Juan de la Cruz; y, por consiguiente, a la necesidad de la mística para la perfección cristiana.

339. 3. Efectos.—Son admirables los efectos que produce en el alma la actuación del don de entendimiento, todos ellos perfeccionando la virtud de la fe hasta el grado de increíble intensidad que llegó a alcanzar en los santos. Porque les manifiesta las verdades reveladas con tal claridad, que, sin descubrirles del todo el misterio, les da una seguridad inquebrantable de la verdad de nuestra fe. Esto se ve experimentalmente en las almas místicas, que tienen desarrollado este don en grado eminente; estarían dispuestas a creer *lo contrario de lo que ven con sus propios ojos* antes que dudar en lo más mínimo de alguna de las verdades de la fe.

Este es un don utilísimo a los teólogos—Santo Tomás lo tenía en grado extraordinario—para hacerles penetrar en lo más

que no puede engañarse; *in dicendo*, la suma veracidad de Dios, que no puede engañarnos. En el primer sentido *(in essendo = Deus Verus)* constituye el *objeto formal* de la fe; y en el segundo y tercero, o sea, la autoridad de Dios revelante, que procede de su sabiduría *(in cognoscendo)* y veracidad *(in dicendo)*, es el *motivo formal*, o propiamente especificativo de la misma fe (cf. ZUBIZARRETA, *Theologia Dogmatico-Scholastica* vol.3 n.357-8).

[20] Cf. n.547.

[21] Otras razones para probar la necesidad de que la fe sea perfeccionada por el don de entendimiento las expone magistralmente el P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA en su preciosa obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) c.5 p.427-48.

[22] P. CRISÓGONO, *Compendio de Ascética y Mística* p.2.ª c.2 a.3 p.104 (1.ª ed.).

hondo de las verdades reveladas y deducir después por el discurso teológico las conclusiones en ellas implícitas.

El Doctor Angélico señala seis modos diferentes con que el don de entendimiento nos hace penetrar en lo más hondo y misterioso de las verdades de la fe [23].

1) NOS HACE VER LA SUBSTANCIA DE LAS COSAS OCULTAS BAJO LOS ACCIDENTES.

En virtud de este *instinto divino*, los místicos *perciben* la divina realidad oculta bajo los velos eucarísticos. De ahí su obsesión por la Eucaristía, que llega a constituir en ellos un verdadero martirio de hambre y sed. En sus visitas al sagrario no rezan, no meditan, no discurren; se limitan a contemplar al divino Prisionero del amor con una mirada simple, sencilla y penetrante, que les llena el alma de infinita suavidad y paz: «Le miro y me mira», como dijo al Cura de Ars aquel sencillo aldeano poseído por el divino Espíritu.

2) NOS DESCUBRE EL SENTIDO OCULTO DE LAS DIVINAS ESCRITURAS.

Es lo que realizó el Señor con sus discípulos de Emaús cuando «les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras» (Lc 24,45). Todos los místicos han experimentado este fenómeno. Sin discursos, sin estudios, sin ayuda alguna de ningún elemento humano, el Espíritu Santo les descubre de pronto y con una intensidad vivísima el sentido profundo de alguna sentencia de la Escritura que les sumerge en un abismo de luz. Allí suelen encontrar su *lema*, que da sentido y orientación a toda su vida: el «cantaré eternamente las misericordias del Señor», de Santa Teresa (Ps 88,1); el «si alguno es pequeñito, venga a mí», de Santa Teresita (Prov 9,4); el «alabanza de gloria», de sor Isabel de la Trinidad (Eph 1,6)... Por eso se les caen de las manos los libros escritos por los hombres y acaban por no encontrar gusto más que en las palabras inspiradas, sobre todo en las que brotaron directamente de los labios del Verbo encarnado [24].

3) NOS MANIFIESTA EL SIGNIFICADO MISTERIOSO DE LAS SEMEJANZAS Y FIGURAS.

Y así, San Pablo vio a Cristo en la piedra que manaba agua viva para apagar la sed de los israelitas en el desierto: «petra autem erat Christus» (1 Cor 10,4). Y San Juan de la Cruz nos descubre, con pasmosa intuición mística, el sentido moral, anagógico y parabólico de multitud de semejanzas y figuras del Antiguo Testamento que alcanzan su plena realización en el Nuevo, o en la vida misteriosa de la gracia.

[23] Cf. II-II,8,1: «Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis *quasi intrinsecus penetrare*. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso».

[24] «Yo apenas encuentro algo en los libros, a no ser en el Evangelio. Ese libro me basta» (SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS; «Novissima Verba» 15 de mayo).

4) NOS DESCUBRE BAJO LAS APARIENCIAS SENSIBLES LAS REALIDADES ESPIRITUALES.

La liturgia de la Iglesia está llena de simbolismos sublimes, que escapan en su mayor parte a las almas superficiales. Los santos, en cambio, experimentaban gran veneración y respeto a «la menor ceremonia de la Iglesia» [25], que les inundaba el alma de devoción y ternura. Es que el don de entendimiento les hacía ver, a través de aquellos simbolismos y apariencias sensibles, las sublimes realidades que encierran.

5) NOS HACE CONTEMPLAR LOS EFECTOS CONTENIDOS EN LAS CAUSAS.

«Hay otro aspecto del don de entendimiento particularmente sensible en los teólogos contemplativos. Después de la dura labor de la ciencia humana, todo se ilumina de pronto bajo un impulso del Espíritu. Un mundo nuevo aparece en un principio o en una causa universal: Cristo-Sacerdote único Mediador del cielo y de la tierra; o bien el misterio de la Virgen corredentora, llevando espiritualmente en su seno todos los miembros del Cuerpo místico, o en fin, el misterio de la identificación de los innumerables atributos de Dios en su soberana simplicidad y la conciliación de la unidad de esencia con la trinidad de personas en una Deidad que sobrepasa infinitamente las investigaciones más secretas de toda mirada creada. Otras tantas verdades que profundiza el don de entendimiento sin esfuerzo, *sabrosamente*, en el gozo beatificante de una «vida eterna comenzada en la tierra» a la luz misma de Dios» [26].

6) NOS HACE VER, FINALMENTE, LAS CAUSAS A TRAVÉS DE LOS EFECTOS.

«En sentido inverso, el don de entendimiento revela a Dios y su todopoderosa causalidad en sus efectos, sin recurrir a los largos procedimientos discursivos del pensamiento humano abandonado a sus propias fuerzas, sino por simple mirada comparativa y por intuición «a la manera de Dios». En los indicios más imperceptibles, en los menores acontecimientos de su vida, un alma atenta al Espíritu Santo descubre de un solo trazo todo el plan de la Providencia sobre ella. Sin razonamiento dialéctico sobre las causas, la simple vista de los efectos de la justicia o de la misericordia de Dios le hace entrever todo el misterio de la predestinación divina, el «excesivo amor» (Eph 2,4) con que persigue a las almas para unirlas a la beatificante Trinidad. A través de todo: Dios conduce a Dios» [27].

Tales son los principales efectos que produce en el alma la actuación del don de entendimiento. Ya se comprende que, perfeccionada por él, la virtud de la fe llega a alcanzar una intensidad vivísima. No se rompen jamás en esta vida los velos del misterio (*Ahora vemos por un espejo y oscuramente:* 1 Cor 13,12); pero sus profundidades insondables son penetradas por el alma con una vivencia tan clara y entrañable, que se acerca

[25] «Contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo ib- , quier verdad de la Sagrada Escritur [illegible] vo a morir mil mue[illegible] *Vida* 33,5).

[26] P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isa*[illegible] *Trinidad* c.8 n.7.

[27] P. PHILIPON, *ibid.*, ibid.

mucho a la visión intuitiva. Es Santo Tomás, modelo de ponderación y de serenidad en todo cuanto dice, quien escribió estas asombrosas palabras: «En esta misma vida, purificado el ojo del espíritu por el don de entendimiento, puede verse a Dios en cierto modo» [28]. Al llegar a estas alturas, la influencia de la fe se extiende a todos los movimientos del alma, iluminando todos sus pasos y haciéndola ver todas las cosas a través del prisma sobrenatural. Estas almas parece que pierden el instinto de lo humano para conducirse en todo por el *instinto de lo divino*. Su manera de ser, de pensar, de hablar, de reaccionar ante los menores acontecimientos de la vida propia o ajena, desconciertan al mundo, incapaz de comprenderlas. Diríase que padecen estrabismo intelectual para ver todas las cosas al revés de como las ve el mundo. En realidad, la visión torcida es la de este último. Aquéllos han tenido la dicha inefable de que el Espíritu Santo, por el don de entendimiento, les diera el *sentido de Cristo*: «Nos autem sensum Christi habemus» (1 Cor 2,16), que les hace ver todas las cosas a través del prisma de la fe: «El justo *vive* de fe» (Rom 1,17).

340. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Al don de entendimiento se refiere la sexta *bienaventuranza*: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). En esta bienaventuranza, como en las demás, se indican dos cosas: una, a modo de disposición y de mérito (la limpieza del corazón), y otra, a modo de premio (el ver a Dios); y en los dos sentidos pertenece al don de entendimiento. Porque hay dos clases de *limpieza*: la del *corazón*, por la que se expelen todos los pecados y afectos desordenados, realizada por las virtudes y dones, que pertenecen a la parte apetitiva; y la de la mente, depurándola de los fantasmas corporales y de los errores contra la fe, y ésta es propia del don de entendimiento. Y en cuanto a la *visión de Dios* es también doble: una *perfecta*, por la que se ve la misma esencia de Dios, y ésta es propia del cielo; y otra imperfecta, que es propia del don de entendimiento, por la que, aunque no veamos qué cosa sea Dios, vemos qué cosa no es y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto mejor entendemos que excede todo cuanto el entendimiento puede comprender [29].

En cuanto a los *frutos del Espíritu Santo*—que son, como vimos en su lugar, actos exquisitos procedentes de los dones—, pertenecen al don del entendimiento, como fruto propio, la

[28] «In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest» (I-II,69,2 ad 3).
[29] Cf. II-II,8,7.

fides, o sea la certeza de la fe; y como fruto último y acabadísimo, el *gaudium* (gozo espiritual), que pertenece a la voluntad [30].

341. 5. Vicios contrarios al don de entendimiento.— Santo Tomás dedica una cuestión entera al estudio de estos vicios [31]. Son dos: la *ceguera espiritual* y el *embotamiento del sentido espiritual*. La primera es la privación total de la visión (ceguera); la segunda, un debilitamiento notable de la misma (miopía). Y las dos proceden de los pecados carnales (gula y lujuria), por cuanto nada hay que impida tanto los vuelos del entendimiento—aun naturalmente hablando—como la vehemente aplicación a las cosas corporales que le son contrarias. Por eso, la lujuria—que lleva consigo una más fuerte aplicación a lo carnal—produce la *ceguera espiritual*, que excluye casi por completo el conocimiento de los bienes espirituales; y la gula produce el *embotamiento del sentido espiritual*, que debilita al hombre para ese conocimiento, de manera semejante a como un objeto agudo y punzante, v.gr., un clavo, no puede penetrar con facilidad en la pared si tiene la punta obtusa y roma [32].

«Esta ceguera de la mente es la que padecen todas las almas tibias; porque tienen en sí el don de entendimiento; pero, engolfada su mente en las cosas de aquí abajo, faltas de recogimiento interior y espíritu de oración, derramadas continuamente por los caños de los sentidos, sin una consideración atenta y constante de las verdades divinas, no llegan jamás a descubrir las claridades excelsas que en su oscuridad encierran. Por eso las vemos frecuentemente tan engañadas al hablar de cosas espirituales, de las finezas del amor divino, de los primores de la vida mística, de las alturas de la santidad, que tal vez cifran en algunas obras externas cubiertas con la roña de sus miras humanas, teniendo por exageraciones y excentricidades las delicadezas que el Espíritu de Dios pide a las almas.

Estos son los que quieren ir por el *camino de las vacas*, como se dice vulgarmente; bien afincados en la tierra, para que el Espíritu Santo no pueda levantarlos por los aires con su soplo divino; entretenidos en hacer montoncitos de arena, con los que pretenden escalar el cielo. Padecen esa ceguera espiritual, que les impide ver la santidad infinita de Dios, las maravillas que su gracia obra en las almas, los heroísmos de abnegación que pide para corresponder a su amor inmenso, las locuras del amor por Aquel a quien el amor condujo a la locura de la cruz. Los pecados veniales los tienen en poco, y sólo perciben los de más bulto, haciendo caso omiso de lo que llaman imperfecciones. Son ciegos, porque no echan mano de esa antorcha que alumbra un lugar caliginoso (2 Petr 1,19), y muchas veces con presunción pretenden guiar a otros ciegos (Mt 15,14)...

El que padece, pues, esa ceguera o esa miopía en su vista interior, que le impide penetrar las cosas de la fe hasta lo más mínimo, no carece de culpa, por la negligencia y descuido con que las busca, por el fastidio que le causan las cosas espirituales, amando más las que le entran por los sentidos» [33].

[30] II-II,8,8. [31] Cf. II-II,15. [32] Cf. II-II,15,3.

[33] P. I. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.9 n.T p.593-4.

342. 6. **Medios de fomentar este don.**—La actuación de los dones depende enteramente del Espíritu Santo. Pero el alma puede hacer mucho de su parte *disponiéndose*, con ayuda de la gracia, para esa divina actuación [34].

He aquí los principales modos de disponerse:

a) La práctica de una fe viva con ayuda de la gracia ordinaria.—Sabido es que las virtudes infusas se perfeccionan y desarrollan con la práctica cada vez más intensa de sus propios actos. Y aunque es verdad que sin salir de su actuación al *modo humano* (vía ascética) no podrán jamás alcanzar su perfección, es disposición excelente para que el Espíritu Santo venga a perfeccionarlas con los dones el hacer todo cuanto esté de nuestra parte por los procedimientos ascéticos. Es un hecho que, según su providencia ordinaria, Dios da sus gracias a quien mejor se dispone [35].

b) Perfecta pureza de alma y cuerpo.—Al don de entendimiento, como acabamos de ver, corresponde la sexta *bienaventuranza*, que se refiere a los limpios de corazón. Sólo con la perfecta limpieza de alma y cuerpo se hace el alma capaz de *ver a Dios:* en esta vida, por la iluminación profunda del don de entendimiento en el claroscuro de la fe, y en la otra, con la clara visión de la gloria. La impureza es incompatible con ambas cosas.

c) Recogimiento interior.—El Espíritu Santo es amigo del recogimiento y de la soledad. Sólo allí habla en silencio a las almas: «la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,14). El alma amiga de la disipación y del bullicio no percibirá jamás la voz de Dios en su interior. Es preciso hacer el vacío a todas las cosas creadas, retirarse a la celda del corazón para vivir allí con el divino Huésped hasta conseguir gradualmente no perder nunca la presencia de Dios aun en medio de los quehaceres más absorbentes. Cuando el alma haya hecho de su parte todo cuanto pueda por recogerse y aislarse, el Espíritu Santo hará lo demás.

d) Fidelidad a la gracia.—El alma ha de estar siempre atenta a no negar al Espíritu Santo cualquier sacrificio que le pida: *si hoy oyereis su voz, no endurezcais vuestros corazones* (Ps 94,8). No solamente ha de evitar cualquier falta *voluntaria*, que, por pequeña que fuera, contristaría al Espíritu Santo, según la misteriosa expresión de San Pablo: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios» (Eph 4,30), sino que ha de secundar positivamente todas sus divinas mociones hasta poder decir con Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado» (Io 8,29). No importa que a veces los sacrificios que nos pida parezcan superar nuestras fuerzas. Con la gracia de Dios, todo se puede—«Todo lo puedo en aquel que me conforta» (Phil 4, 13)—, y siempre nos queda el recurso de la oración para pedirle al Señor por adelantado eso mismo que quiere que le demos: «Dadme lo que man-

[34] «Aunque en esta obra que hace el Señor no podemos hacer nada, mas para que Su Majestad nos haga esta merced, podemos hacer mucho *disponiéndonos*» (Santa Teresa, *Moradas quintas* 2,1). Habla la Santa de la oración contemplativa de *unión*, efecto de los dones de entendimiento y sabiduría.

[35] Lo dice hermosamente de muchas maneras Santa Teresa de Jesús: «Como no quede por no habernos dispuesto, no hayáis miedo se pierda vuestro trabajo» *(Camino* 18,3).) «Linda disposición es (el ejercicio de las virtudes) para que las haga toda merced» *(Moradas terceras* 1,5). «¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oración lo ve por sí! ¡Y cómo las entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa...! Mas, *como faltamos en no disponernos...*, no nos vemos en este espejo que contemplamos» *(Moradas séptimas* 2,8).

dáis y mandad lo que queráis» [36]. En todo caso, para evitar inquietudes y zozobras en esta fidelidad *positiva* a la gracia, contemos siempre con el control y los consejos de un sabio y experimentado director espiritual.

e) Invocar al Espíritu Santo.—Pero ninguno de estos medios podremos practicar sin la ayuda y gracia preveniente del mismo Espíritu Santo. Por eso hemos de invocarle con frecuencia y con el máximo fervor posible, recordándole al Verbo encarnado su promesa de enviárnoslo (Io 14,16-17). La secuencia de Pentecostés («Veni Sancte Spiritus»), el himno de tercia («Veni Creator Spiritus») y la oración litúrgica de esta fiesta («Deus qui corda fidelium...») deberían ser, después del Padre nuestro, las oraciones predilectas de las almas interiores. Repitámoslas muchas veces hasta obtener aquel *recta sapere* que nos ha de dar el Espíritu Santo. Y, a imitación de los apóstoles cuando se retiraron al cenáculo para esperar la venida del Paráclito, asociemos a nuestras súplicas las del Corazón Inmaculado de María («cum Maria matre Iesu»: Act 1,14), la Virgen fidelísima [37] y celestial esposa del Espíritu Santo.

El don de ciencia

S. Th., II-II,9.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

Algunos autores asignan al don de ciencia la misión de perfeccionar la virtud de la *esperanza*. Pero Santo Tomás lo adjudica a la *fe*, asignando a la esperanza el don de temor [38]. Nosotros seguimos este criterio del Doctor Angélico, que se funda, nos parece, en la naturaleza misma de las cosas.

343. 1. Naturaleza.—El don de ciencia es un *hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante, por el cual la inteligencia del hombre, bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo, juzga rectamente de las cosas creadas en orden al fin sobrenatural.*

a) «Es un hábito sobrenatural infundido con la gracia...»—No se trata de la *ciencia humana* o *filosófica*, que da origen a un conocimiento cierto y evidente de las cosas deducido por el raciocinio natural de sus principios o causas próximas; ni de la *ciencia teológica*, que deduce de las verdades reveladas las virtualidades que contienen valiéndose del discurso o raciocinio natural, sino de cierto sobrenatural conocimiento, procedente de una ilustración especial del Espíritu Santo, que nos descubre y hace apreciar rectamente el nexo de las cosas creadas con el fin último sobrenatural. Más brevemente: es la recta estimación de la presente vida temporal en orden a la vida eterna. Es un *hábito infuso*, sobrenatural, inseparable de la gracia, que se distingue esencialmente de los hábitos adquiridos de la *ciencia* y de la *teología*.

b) «...por el cual la inteligencia del hombre...»—El don de ciencia como hábito reside en el entendimiento, lo mismo que la virtud de la fe, a quien perfecciona. Y es primariamente *especulativo* y secundariamente *práctico* [39].

[36] San Agustín, *Confesiones* l.10 c.29.

[37] La preciosa invocación de la letanía de la Virgen: *Virgo fidelis, ora pro nobis*, debería ser una de las jaculatorias predilectas de las almas sedientas de Dios. El divino Espíritu se les comunicará en la medida de su fidelidad a la gracia; y esta fidelidad la hemos de obtener por medio de María, Mediadora universal de todas las gracias.

[38] Cf. II-II,9 y 19.

[39] II-II,9,3: «Donum scientiae primo quidem et principaliter respicit speculationem,

c) «... BAJO LA ACCIÓN ILUMINADORA DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es la causa agente que pone en movimiento el hábito sobrenatural del don. En virtud de esa moción divina, diferentísima de la gracia actual ordinaria que pone en movimiento las virtudes, la inteligencia humana aprehende y juzga las cosas creadas por cierto *instinto divino*, por cierta *connaturalidad*, que el justo posee potencialmente, por las virtudes teologales, con todo cuanto pertenece a Dios. En virtud de este don, el hombre no procede por raciocinio laborioso, sino que juzga rectamente de todo lo creado por un impulso superior y una luz más alta que la de la simple razón iluminada por la fe.

d) «... JUZGA RECTAMENTE...»—Esta es la razón formal que distingue al don de ciencia del don de entendimiento. Este último, como ya vimos, tiene por objeto captar y penetrar las verdades reveladas por una *profunda intuición sobrenatural*, pero sin emitir juicio sobre ellas («simplex intuitus veritatis»). El de ciencia, en cambio, bajo la moción especial del Espíritu Santo, *juzga rectamente* de las cosas creadas en orden al fin sobrenatural. Y en esto se distingue también del don de sabiduría, cuya función es *juzgar de las cosas divinas*, no de las creadas [40].

> «La sabiduría y la ciencia tienen algo de común. Las dos hacen conocer a Dios y a las criaturas. Pero cuando se conoce a Dios por las criaturas y cuando nos elevamos del conocimiento de las causas segundas a la causa primera y universal, es un acto de ciencia. Cuando se conocen las cosas humanas por el gusto que se tiene de Dios y se juzga de los seres creados por los conocimientos que se tienen del primer Ser, es un acto de sabiduría» [41].

e) «... DE LAS COSAS CREADAS EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el objeto material sobre el que recae el don de ciencia. Comprende todas las cosas creadas en cuanto tienen relación con el fin sobrenatural. Y como las criaturas pueden relacionarse con el fin ya sea impulsándonos a él, ya tratando de apartarnos del mismo, el don de ciencia da al hombre justo el recto juzgar en ambos sentidos [42]. Más aún: el don de ciencia se extiende también a las cosas divinas que se contemplan en las criaturas procedentes de Dios para manifestación de su gloria [43], según aquello de San Pablo: «Lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas» (Rom 1,20).

> «Este recto juzgar de las criaturas es *la ciencia de los santos;* y se funda en aquel gusto espiritual y afecto de caridad que no descansa solamente en Dios, sino que pasa también a las criaturas por Dios, ordenándolas a El y formando un juicio de ellas según sus propiedades; esto es, por las causas inferiores y creadas; distinguiéndose en esto de la sabiduría, que arranca de la causa suprema, uniéndose a ella por la caridad» [44].

344. 2. **Necesidad.**—El don de ciencia es absolutamente necesario para que la fe pueda llegar a su plena expansión y

inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis».

40 Cf. II-II,8,6.

41 P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3; cf. II-II,9,2 ad 3.

42 Cf. II-II,9,4.

43 Cf. II-II,9,2 ad 3.

44 JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II* d.18 a.4 § 3 n.10. Cf. REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.505.

desarrollo en otro aspecto distinto del que ya hemos visto con relación al don de entendimiento. No basta *aprehender* la verdad revelada aunque sea con esa penetración profunda e intuitiva que proporciona el don de entendimiento; es preciso que se nos dé también un *instinto sobrenatural para descubrir y juzgar rectamente de las relaciones de esas verdades divinas con el mundo natural y sensible que nos rodea.* Sin este instinto sobrenatural, la misma fe peligraría: porque, atraídos y seducidos por el encanto de las cosas creadas e ignorando el modo de relacionarlas con el mundo sobrenatural, fácilmente erraríamos el camino, abandonando—al menos prácticamente—las luces de la fe y arrojándonos, con una venda en los ojos, en brazos de las criaturas. La experiencia diaria confirma demasiado todo esto para que sea menester insistir en cosa tan clara.

El don de ciencia presta, pues, inestimables servicio a la fe, sobre todo en la práctica. Porque por él, bajo la moción e ilustración del Espíritu Santo y por cierta afinidad y connaturalidad con las cosas espirituales, juzgamos rectamente, según los principios de la fe, del uso de las criaturas, de su valor, utilidad o peligros en orden a la vida eterna; de tal manera que del que obra bajo el influjo de este don puede decirse con mucha propiedad y exactitud que ha recibido de Dios la *ciencia de los santos:* «dedit illi scientiam sanctorum» (Sap 10,10).

345. 3. **Efectos.** — Son admirables y variadísimos los efectos que produce en el alma la actuación del don de ciencia, todos ellos de alto valor santificante. He aquí los principales:

1) Nos enseña a juzgar rectamente de las cosas creadas en orden a Dios.

Es lo propio y específico del don de ciencia. «Bajo su impulso, un doble movimiento se produce en el alma: la experiencia del vacío de la criatura, de su nada; y también a la vista de la creación, el descubrimiento de la huella de Dios. El mismo don de ciencia arrancaba lágrimas a Santo Domingo al pensar en la suerte de los pobres pecadores, mientras que el espectáculo de la naturaleza inspiraba a San Francisco de Asís su famoso *Cántico al sol.* Los dos sentimientos aparecen en el conocido pasaje del *Cántico espiritual,* de San Juan de la Cruz, donde el Santo describe el alivio y al mismo tiempo el tormento del alma mística a la vista de la creación, cuando las cosas del universo le revelan el paso de su Amado, mientras que El permanece invisible hasta que el alma, transformada en El, le encuentre en la visión beatífica»[45].

El primer aspecto hacía exclamar a San Ignacio de Loyola al contemplar el espectáculo de una noche estrellada; «¡Oh, cuán vil me parece la tierra cuando contemplo el cielo!»; el segundo hacía caer arrobado a San Juan de la Cruz ante la belleza de una fuentecilla, de una montaña, de un

[45] P. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.6.

paisaje, de una puesta de sol, o al escuchar «el silbo de los aires amorosos». La nada de las cosas creadas, contemplada a través del don de ciencia, hacía que San Pablo las estimase todas como *basura* con tal de ganar a Cristo (Phil 3,8); la belleza de Dios, reflejada en la hermosura y fragancia de las flores, obligaba a San Pablo de la Cruz a decirlas entre transportes de amor: «Callad, florecitas, callad...» Y este mismo sentimiento es el que daba al *Poverello* de Asís aquel sentido sublime de fraternidad universal con todas las cosas salidas de las manos de Dios; el hermano Sol, el hermano Lobo, la hermana Flor...

Era también el don de ciencia quien daba a Santa Teresa aquella facilidad extraordinaria para explicar las cosas de Dios valiéndose de comparaciones y semejanzas tomadas de las cosas creadas.

2) Nos guía certeramente acerca de lo que tenemos que creer o no creer.

Las almas en las que el don de ciencia actúa intensamente tienen instintivamente el *sentido de la fe.* Sin haber estudiado teología ni tener letras de ninguna clase, se dan cuenta en el acto si una devoción, una doctrina, un consejo, una máxima cualquiera está de acuerdo y sintoniza con la fe o está en oposición con ella. No les preguntéis las razones que tienen para ello, pues no las saben. *Lo sienten así* con una fuerza irresistible y una seguridad inquebrantable. Es admirable cómo Santa Teresa, a pesar de su humildad y rendida sumisión a sus confesores, nunca pudo aceptar la errónea doctrina de que en ciertos estados de oración conviene prescindir de la consideración de la humanidad adorable de Cristo [46].

3) Nos hace ver con prontitud y certeza el estado de nuestra alma.

Todo aparece transparente y claro a la penetrante introspección del don de ciencia: «nuestros actos interiores, los movimientos secretos de nuestro corazón, sus cualidades, su bondad, su malicia, sus principios, sus motivos, sus fines e intenciones, sus efectos y consecuencias, su mérito y su demérito» [47]. Con razón decía Santa Teresa que «en pieza adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida» (*Vida* 19,2).

4) Nos inspira el modo más acertado de conducirnos con el prójimo en orden a la vida eterna.

En este sentido, el don de ciencia, en su aspecto práctico, deja sentir su influencia sobre la misma virtud de la prudencia, de cuyo perfeccionamiento directo se encarga el don de consejo, como enseña Santo Tomás.

«Un predicador conoce por este don lo que debe decir a sus oyentes y cómo debe apremiarles; un director conoce el estado de las almas que dirige, sus necesidades espirituales, los remedios de sus faltas, los obstáculos que se oponen a su perfección, el camino más corto y seguro para conducirlas; cuándo hay que consolarlas o mortificarlas; lo que Dios obra en ellas y lo que deben hacer de su parte para cooperar con Dios y cumplir sus designios. Un superior conoce de qué manera debe gobernar a sus súbditos.

[46] «... y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva Nuestro Señor, y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la Divinidad y huir de las corpóreas, *a mí no me harán confesar que es buen camino*» (*Moradas sextas* 7,5; cf. *Vida* c.22-23 y 24, donde explica ampliamente su pensamiento).

[47] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.3.

Los que participan más del don de ciencia son los más esclarecidos en todos sus conocimientos. Ven maravillas en la práctica de la virtud. Descubren grados de perfección que son desconocidos por los otros. Ven de una simple vista si las acciones son inspiradas por Dios y conformes a sus designios; tan pronto como se desvían un poco de los caminos de Dios, lo perciben en el acto. Señalan imperfecciones allí donde los otros no las pueden reconocer y no están sujetos a engañarse en sus sentimientos ni a dejarse sorprender por las ilusiones de que el mundo está lleno. Si un alma escrupulosa se dirige a ellos, sabrán lo que es necesario decirle para curar sus escrúpulos. Si han de dirigir una exhortación a religiosos o religiosas, les acudirán a la mente pensamientos conformes a las necesidades espirituales de estas personas religiosas y al espíritu de su Orden. Si se les proponen dificultades de conciencia, las resolverán excelentemente. Pedidles la razón de su respuesta y no os dirán una sola palabra, puesto que conocen todo esto sin razón, por una luz superior a todas las razones.

Gracias a este don predicaba San Vicente Ferrer con el prodigioso éxito que leemos en su vida. Se abandonaba al Espíritu Santo, ya fuera para preparar los sermones, ya para pronunciarlos, y todo el mundo salía impresionado. Era fácil ver que el Espíritu Santo hablaba por su boca. Un día que debía predicar ante un príncipe, creyó que debía aportar a la preparación de su sermón un mayor estudio y diligencia humana. Lo hizo así con extraordinario interés; pero ni el príncipe ni el resto del auditorio quedaron tan satisfechos de esta predicación tan estudiada como de la del día siguiente, que hizo, como de ordinario, según el movimiento del espíritu de Dios. Se le hizo notar la diferencia entre esos dos sermones. «Es—respondió—que ayer predicó Fr. Vicente y hoy ha sido el Espíritu Santo» [48].

5) Nos desprende de las cosas de la tierra.

En realidad, esto no es más que una secuencia de aquel *recto juzgar* de las cosas, que constituye la nota típica del don de ciencia. Todas las criaturas son como si no fueran delante de Dios [49]. Por eso hay que rebasarlas y trascenderlas para descansar en sólo Dios. Pero únicamente el don de ciencia da a los santos esa visión profunda sobre la necesidad del desprendimiento absoluto que admiramos, por ejemplo, en San Juan de la Cruz. Para un alma iluminada por el don de ciencia, la creación es un libro abierto donde descubre sin esfuerzo la *nada* de las criaturas y el *todo* del Creador. «El alma pasa por las criaturas sin verlas, para no detenerse sino en Cristo... El conjunto de todas las cosas creadas, ¿merece siquiera una mirada para aquel que ha sentido a Dios aunque no sea más que una sola vez?» [50].

Es curioso leer el efecto que produjeron en Santa Teresa las joyas que le enseñó en Toledo su amiga doña Luisa de la Cerda. He aquí el texto teresiano con toda su inimitable galanura:

«Cuando estaba con aquella señora que he dicho, me acaeció una vez, estando ya mala del corazón (porque, como he dicho, le he tenido recio, aunque ya no lo es), como era de mucha caridad, hízome sacar joyas de oro y piedras, que las tenía de gran valor, en especial una de diamantes que apreciaba en mucho. Ella pensó que me alegraran. *Yo estaba riéndome entre mí y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres, acordándome de lo que nos tiene guardado el Señor*, y pensaba cuán imposible me sería, aunque yo conmigo misma lo quisiere procurar, tener en algo a aquellas cosas si el Señor no me quitaba la memoria de otras. Esto es un gran señorío para el

[48] P. Lallemant, *l.c.*
[49] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida* I,4.
[50] Cf. P. Philipon, *l.c.*

alma, tan grande que no sé si lo entenderá sino quien lo posee; porque es el propio y natural desasimiento, porque es sin trabajo nuestro. *Todo lo hace Dios;* que muestra Su Majestad estas verdades de manera que quedan tan impresas, que *se ve claro no lo pudiéramos por nosotros* de aquella manera en tan breve tiempo adquirir» (*Vida* 38,4).

6) NOS ENSEÑA A USAR SANTAMENTE DE LAS CRIATURAS.

Este sentimiento, complementario del anterior, es otra derivación natural y espontánea del *recto juzgar* de las cosas creadas propio del don de ciencia. Porque es cierto que el ser de las criaturas nada es comparado con el de Dios, pero no lo es menos que «todas las criaturas son meajas que cayeron de la mesa de Dios»[51], y de El nos hablan y a El nos llevan cuando sabemos usar rectamente de ellas.

Esto es cabalmente lo que hace el don de ciencia. Los ejemplos son innumerables en las vidas de los santos. La contemplación de las cosas creadas remontaba sus almas a Dios, del que veían su huella en las criaturas. Cualquier detalle insignificante que pasa inadvertido al común de los mortales impresiona fuertemente sus almas llevándolas a Dios.

7) NOS LLENA DE CONTRICIÓN Y ARREPENTIMIENTO DE NUESTROS PASADOS ERRORES.

Es otra consecuencia natural e inevitable del recto juzgar de las criaturas. A la luz resplandeciente del don de ciencia descubre el alma la *nada* de las criaturas: su fragilidad, su vanidad, su escasa duración, su impotencia para hacernos felices, el daño que el apego a ellas puede acarrearle al alma. Y, al recordar otras épocas de su vida en las que acaso estuvo sujeta a tanta vanidad y miseria, siente en lo más íntimo de sus entrañas un vivísimo arrepentimiento, que estalla al exterior en actos intensísimos de contrición y desprecio de sí mismo. Los patéticos acentos del *Miserere* brotan espontáneamente de su alma como una exigencia y necesidad psicológica, que le alivia y descarga un poco del peso que le abruma. Por eso corresponde al don de ciencia la bienaventuranza de «los que lloran», como veremos en seguida[52].

Tales son, a grandes rasgos, los efectos principales del don de ciencia. Gracias a él la virtud de la fe, lejos de encontrar obstáculos en las criaturas para remontarse hasta Dios, se vale de ellas como palanca y ayuda para hacerlo con más facilidad. Perfeccionada por los dones de entendimiento y de ciencia, la virtud de la fe alcanza una intensidad vivísima, que hace presentir al alma las divinas claridades de la visión eterna.

346. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Al don de ciencia corresponde la tercera *bienaventuranza:* «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,5). Y ello tanto por parte del *mérito* como del *premio*. Por parte del *mérito* (las lágrimas), porque el don de ciencia, en cuanto importa una recta estimación de las criatu-

[51] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* I,6,3.
[52] Cf. II-II,9,4 ad 1.

ras en orden a la vida eterna, impulsa al hombre justo a llorar sus pasados errores e ilusiones en el uso de las criaturas. Y por parte del *premio* (la consolación), porque, a la luz del don de ciencia, se estiman rectamente las criaturas y ordenan al bien divino, del cual se sigue la espiritual consolación, que comienza en esta vida y alcanzará su plena consumación en la otra [53].

En cuanto a los frutos del Espíritu Santo, corresponden al don de ciencia los mismos que a los dones de entendimiento y sabiduría, ya que los tres tienen por objeto lo *verdadero* en orden al fin último sobrenatural. Por lo mismo, produce en el entendimiento esa *certeza* especial acerca de las verdades sobrenaturales que se llama *fides;* y en la voluntad, por redundancia, cierto gusto, deleite y fruición que es el *gaudium* o gozo espiritual [54].

347. 5. **Vicios contrarios al don de ciencia.**—Santo Tomás, en el prólogo a la cuestión relativa a los pecados contra el don de entendimiento (II-II,15), alude a la *ignorancia* como vicio opuesto al don de ciencia, remitiéndose a lo que de ella había ya dicho en otro lugar (I-II,76).

El don de ciencia es indispensable para desvanecer completamente, por cierto instinto divino, la multitud de errores que en materia de fe y de costumbres se nos infiltran continuadamente a causa de nuestra ignorancia y debilidad mental. No solamente entre personas incultas, sino aun entre teólogos de nota—a pesar de la sinceridad de su fe y del esfuerzo de su estudio—, corren multitud de opiniones y pareceres distintos en materia dogmática y moral, que forzosamente tienen que ser falsos a excepción de uno solo, porque una sola es la verdad. ¿Quién nos dará un criterio sano y certero para no declinar de la verdad en ninguna de esas intrincadas cuestiones? En el orden personal y subjetivo [55], esto es algo que supera las fuerzas humana aun del mejor de los teólogos; sólo el Espíritu Santo, por el don de ciencia, nos lo puede proporcionar a modo de instinto divino. Y así se da el caso de personas humanamente sin cultura y hasta analfabetas que asombran a los mayores teólogos por la seguridad y profundidad con que penetran las verdades de la fe y la facilidad y acierto con que resuelven por instinto los más intrincados problemas de moral. En cambio, ¡cuántas ilusiones padecen en las vías del Señor los que no han sido iluminados por el don de ciencia! Todos los falsos místicos lo son precisamente por la ignorancia, contraria a este don.

[53] Cf. II-II,9,4 c et ad 1.
[54] Cf. II-II,8,8 c et ad 3.
[55] Otra cosa muy distinta es en el orden universal y objetivo, en virtud del Magisterio de la Iglesia, criterio infalible de verdad.

Esta ignorancia puede ser culpable y constituir un verdadero vicio, en cuanto puede ser voluntaria. Y lo puede ser ya sea por ocupar nuestro espíritu en cosas vanas o curiosas, o aun en las ciencias humanas sin la debida moderación (dejándonos absorber excesivamente por ellas y no dando lugar al estudio de la ciencia más importante, que es la de nuestra propia salvación o santificación), ya por vana presunción, confiando demasiado en nuestra ciencia y nuestras propias luces, poniendo con ello obstáculo a los juicios que habíamos de formar con la luz del Espíritu Santo. Este abuso de la humana ciencia es el principal motivo de que abunden más los místicos entre personas sencillas e ignorantes que entre los intelectuales y sabios. Mientras no renuncien a su voluntaria ceguera y soberbia intelectual, no es posible que lleguen a actuar en sus almas los dones del Espíritu Santo. El mismo Cristo nos avisa en el Evangelio: «Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11,25).

De manera que la ignorancia, contraria al don de ciencia —que puede darse y se da muchas veces en grandes sabios según el mundo—, es indirectamente voluntaria y culpable, constituyendo, por lo mismo, un verdadero vicio contra el don [56].

348. 6. **Medios de fomentar este don.**—Aparte del *recogimiento, fidelidad a la gracia, invocación del Espíritu Santo*, etc., que son medios comunes de fomentar los dones del Espíritu Santo en general, podemos señalar algunos más especiales, que se refieren particularmente al don de ciencia. He aquí los principales:

a) Considerar la vanidad de las cosas creadas.—Nunca, ni con mucho, podremos con nuestras pobres «consideracioncillas» [57] acercarnos a la penetrante intuición del don de ciencia sobre la vanidad de las cosas creadas; pero es indudable que podemos hacer algo meditando seriamente en ello con los procedimientos discursivos a nuestro alcance. Dios no nos pide en cada momento más que lo que entonces podemos darle; y a quien hace lo que puede de su parte, no le niega jamás su ayuda para ulteriores avances [58].

b) Acostumbrarse a relacionar con Dios todas las cosas creadas.—Es otro procedimiento psicológico para irse acercando poco a poco al punto de vista en que nos colocará definitivamente el don de ciencia. No descansemos en las criaturas; pasemos a través de ellas hasta Dios.

[56] Cf. P. I. G. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c. 9 n.T p.596-600.

[57] La expresión, de una fuerza realista insuperable, es de Santa Teresa (cf. *Vida* 15,14).

[58] Puede ayudar en esta labor la lectura de ciertas obras sobre este mismo asunto. El Venerable P. Granada escribió páginas admirables en varias de sus obras, y Fr. Diego de Estella compuso su famoso *Tratado de la vanidad del mundo*, que no ha perdido todavía su frescura y actualidad.

¿Acaso las bellezas creadas no son un pálido reflejo de la divina Hermosura? Esforcémonos en descubrir en todas las cosas la huella y el vestigio de Dios, preparando los caminos a la acción sobrehumana del Espíritu Santo.

c) OPONERSE ENÉRGICAMENTE AL ESPÍRITU DEL MUNDO.—El mundo, como vimos en su lugar, tiene el triste privilegio de ver todas las cosas —desde el punto de vista sobrenatural—precisamente *al revés de lo que son*. No se preocupa más que de gozar de las criaturas, poniendo en ellas su felicidad, completamente de espaldas a Dios. No hay, por consiguiente, otra actitud más contraria al espíritu del don de ciencia, que nos hace despreciar las criaturas o usar de ellas únicamente por relación a Dios y en orden a El. Huyamos de las reuniones mundanas, donde se lanzan y corren como moneda legítima falsas máximas totalmente contrarias al espíritu de Dios. Renunciemos a espectáculos y diversiones tantas veces saturados o al menos influidos por el ambiente malsano del mundo. Andemos siempre alerta para no dejarnos sorprender por los asaltos de este enemigo artero, que trata de apartar nuestra vista de los grandes panoramas del mundo sobrenatural.

d) VER LA MANO DE LA PROVIDENCIA EN EL GOBIERNO DEL MUNDO Y EN TODOS LOS ACONTECIMIENTOS PRÓSPEROS O ADVERSOS DE NUESTRA VIDA.— Cuesta mucho colocarse en este punto de vista, y nunca lo conseguiremos del todo hasta que lo haga en nosotros el don de ciencia y, sobre todo, el de sabiduría; pero esforcémonos en hacer lo que podamos. Es un dogma de fe que Dios cuida con amorosísima providencia de todos nosotros. Es nuestro Padre, que sabe mucho mejor que nosotros lo que nos conviene y nos gobierna con infinito amor, aunque no acertamos muchas veces a descubrir sus secretos designios en lo que dispone o permite sobre nosotros, sobre nuestros familiares o el mundo entero.

e) PREOCUPARSE MUCHO DE LA PUREZA DE CORAZÓN.—Este cuidado atraerá la bendición de Dios, que no dejará de darnos los dones que necesitamos para lograrla del todo, si somos fieles a su gracia. Hay una relación muy estrecha entre la guarda del corazón y cumplimiento exacto de todos nuestros deberes y las iluminaciones de lo alto: «Soy más entendido que los ancianos, si guardo tus preceptos» (Ps 118,100).

ARTICULO 2

LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

349. S.TH. II-II,17-22; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.4 a.2; MONS. GAY, *Vida y virtudes cristianas* t.1 tr.5; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.1 p.272-364; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus* tertia pars c.2; JANVIER, *Carême* 1913; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,18; IV,11; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1190-1206; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* I n.533-550; RAMÍREZ, O. P., *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960).

350. 1. **Nociones.**—1) La esperanza es una *virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio omnipotente de Dios.*

El *objeto material primario* de la esperanza es la bienaventuranza eterna, y el *secundario*, todos los medios que a ella conducen. El *objeto formal «quod»* es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva del hombre, connotando la bienaventuranza formal o visión beatífica. Y el *motivo formal* de

esperar (*objeto formal «quo»*) es la omnipotencia auxiliadora de Dios, connotando la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas.

2) La esperanza reside en *la voluntad*, ya que su acto propio es cierto movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad [1].

3) La caridad y la fe son más perfectas que la esperanza [2]. En absoluto, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la caridad (fe y esperanza *informes*), pero ninguna virtud infusa puede subsistir sin la fe [3].

4) La esperanza *tiende con absoluta certeza* a su objeto [4]. Ello quiere decir que, aunque no podamos estar ciertos de que conseguiremos de hecho nuestra eterna salvación—a menos de una revelación especial (D 805)—, podemos y debemos tener la certeza absoluta de que, *apoyados en la omnipotencia auxiliadora de Dios* (motivo formal de la esperanza), no puede salirnos al paso ningún obstáculo insuperable para la salvación; o sea, que por parte de Dios no quedará, aunque puede quedar por nosotros. Se trata, pues, de una certeza de *inclinación* y de *motivo*, no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable [5].

5) Los bienes de este mundo caen también bajo el objeto *secundario* de la esperanza, pero únicamente en cuanto puedan sernos útiles para la salvación. Por eso dice Santo Tomás que, fuera de la salvación del alma, no debemos pedir a Dios ningún otro bien a no ser en orden a la misma salvación [6].

6) La esperanza teologal es imposible en los infieles y herejes formales, porque ninguna virtud infusa subsiste sin la fe. Pueden tenerla (aunque *informe*) los fieles pecadores que no hayan pecado directamente contra ella. Se encuentra propiamente en los justos de la tierra y en las almas del purgatorio. No la tienen los condenados del infierno (nada pueden esperar) ni los bienaventurados en el cielo (ya están gozando del Bien infinito que esperaban). Por esta última razón, tampoco la tuvo Cristo acá en la tierra (era bienaventurado al mismo tiempo que viador) [7].

7) El acto de esperanza (aun el informe) es de suyo honesto y virtuoso (contra Calvino, Bayo, jansenistas y Kant, que afirman que cualquier acto de virtud realizado por la esperanza del premio eterno es egoísta e inmoral). Consta expresamente

[1] Cf. II-II,18,1.
[2] Cf. II-II,17,7-8.
[3] Cf. I-II,65,4-5.
[4] Cf. II-II,18,4. Cf. D 806.
[5] Cf Ramírez, *De certitudine spei christianae* (Salamanca 1938).
[6] Cf. II-II,17,2 ad 2.
[7] Cf. II-II,18,2-3.

en la Sagrada Escritura [8] y puede demostrarlo la razón teológica, ya que la vida eterna es el fin último sobrenatural del hombre: luego obrar con la mira puesta en este fin no sólo es honesto, sino *necesario*. La doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1303).

8) Por lo mismo, no hay en esta vida ningún estado de perfección que excluya habitualmente los motivos de la esperanza. Tal fue el error de quietistas y semiquietistas, condenados respectivamente por la Iglesia (D 1227.1232.1327ss).

El error de los jansenistas y quietistas al afirmar que el obrar por la esperanza es inmoral o imperfecto estriba en imaginarse que con ello deseamos a Dios como un bien para nosotros, *subordinando a Dios* a nuestra propia felicidad. No es eso. Como explica el cardenal Cayetano *(In II-II* 17,5 n.6): «aliud est concupiscere hoc *mihi*, et aliud concupiscere *propter me*». Deseamos a Dios *para nosotros*, pero no *a causa o por razón de nosotros*, sino por El mismo. Dios sigue siendo *el fin* del acto de esperanza, no nosotros. En cambio, cuando deseamos una cosa inferior (v.gr., el alimento material), la deseamos *para* nosotros y *por* nosotros: *nobis et propter nos*. Es completamente distinto.

351. 2. **Pecados contra la esperanza.**—Santo Tomás explica que a la esperanza se oponen dos vicios: uno, por defecto, la *desesperación*, que considera imposible la salvación eterna, y proviene principalmente de la *acidia* (pereza espiritual) y de la *lujuria;* y otro por exceso, la *presunción*, que reviste dos formas principales: la que considera la bienaventuranza eterna como asequible por las propias fuerzas, sin ayuda de la gracia (presunción *heretical)*, y la que espera salvarse sin arrepentimiento de los pecados u obtener la gloria sin mérito alguno (pecado contra el Espíritu Santo). La presunción suele provenir de la *vanagloria* y de la *soberbia* [9].

352. 3. **El crecimiento de la esperanza.**—La esperanza, como toda otra virtud, puede crecer y desarrollarse cada vez más. Veamos las principales fases de su desarrollo a través de las diferentes etapas de la vida espiritual.

A) Los principiantes

1) Ante todo evitarán tropezar en alguno de los dos escollos contrarios a la esperanza: la *presunción* y la *desesperación*. Para evitar el primero han de considerar que sin la gracia de Dios no podemos *absolutamente nada* en el orden sobrenatural: *sine me nihil potestis facere* (Io 15,5), ni siquiera tener un buen pensamiento o pronunciar fructuosamente el nombre de Jesús (1 Cor 12,3). Tengan en cuenta que Dios es infinitamente bueno y

[8] Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: Mt 19,21 y 29; 1 Cor 9,24; 2 Cor 4,17; Eph 1,18; Col 3,24, etc., etc.
[9] Cf. II-II,20-21.

misericordioso, pero también infinitamente justo, y nadie puede reírse de El (Gal 6,7). Está dispuesto a salvarnos, pero a condición de que cooperemos voluntariamente a su gracia (1 Cor 15,10) y obremos nuestra salvación con temor y temblor (Phil 2,12).

Contra la *desesperación* y el *desaliento* recordarán que la misericordia de Dios es incansable en perdonar al pecador arrepentido, que la violencia de nuestros enemigos jamás podrá superar al auxilio omnipotente de Dios y que, si es cierto que por nosotros mismos nada podemos, con la gracia de Dios seremos capaces de todo (Phil 4,13). Hay que levantarse animosamente de las recaídas y reemprender la marcha con mayores bríos, tomando ocasión de la misma falta para redoblar la vigilancia y el esfuerzo: «Todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios», dice el apóstol San Pablo (Rom 8,28); y San Agustín se atreve a añadir: *etiam peccata*: «hasta los mismos pecados», en cuanto que son ocasión de que el alma se torne más vigilante y precavida.

2) Procurarán levantar sus miradas al cielo:

a) *Para despreciar las cosas de la tierra.*—Todo lo de acá es sombra, vanidad y engaño. Ninguna criatura puede llenar plenamente el corazón del hombre, en el que ha puesto Dios una capacidad infinita. Y aun en el caso de que pudieran satisfacerle del todo, sería una dicha fugaz y transitoria, como la vida misma del hombre sobre la tierra. Placeres, dinero, honores, aplausos; todo pasa y se desvanece como el humo. Tenía razón San Francisco de Borja: «No más servir a señor que se me pueda morir». En fin de cuentas: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma para toda la eternidad?» (Mt 16,26).

b) *Para consolarse en los trabajos y amarguras de la vida.*—La tierra es un lugar de destierro, un valle de lágrimas y de miserias. El dolor nos acompaña inevitablemente desde la cuna hasta el sepulcro; nadie se escapa de esta ley inexorable. Pero la esperanza cristiana nos recuerda que todos los sufrimientos de esta vida no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros (Rom 8,13) y que, si sabemos soportarlas santamente, estas momentáneas y ligeras tribulaciones nos preparan el peso eterno de una sublime e incomparable gloria (2 Cor 4,17). ¡Qué consuelo tan inefable experimenta el alma atribulada al contemplar el cielo a través del cristal de sus lágrimas!

c) *Para animarse a ser buenos.*—Cuesta mucho la práctica de la virtud. Hay que dejarlo todo, hay que renunciar a los propios gustos y caprichos y hay que rechazar los continuos asaltos del mundo, demonio y carne. Sobre todo al principio de la vida espiritual se hace muy dura esta lucha continua. ¡Pero qué aliento tan grande se experimenta al levantar los ojos al cielo! Vale la pena esforzarse un poco durante los breves años del destierro a fin de asegurarse bien la posesión eterna de la patria. Más adelante, cuando el alma vaya avanzando por los caminos de la unión con Dios, los motivos del amor desinteresado prevalecerán sobre los de la propia felicidad; pero nunca se abandonarán del todo (error quietista), y aun los santos más grandes encuentran en la *nostalgia del cielo* uno de los más poderosos estímulos para seguir adelante sin desmayo en la vía del heroísmo y de la santidad.

B) Las almas adelantadas

A medida que el alma va progresando en los caminos de la perfección, procurará cultivar la virtud de la esperanza intensificando hasta el máximo su *confianza en Dios* y en su divino auxilio. Para ello:

1) No se preocupará con solicitud angustiosa del día de mañana.—Estamos colgados de la divina y amorosísima providencia de nuestro buen Dios. Nada nos faltará si confiamos en El y lo esperamos todo de El:

a) Ni en el orden temporal: «Ved los lirios del campo...; ved las aves del cielo...; ¿cuánto más vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-34).

b) Ni en el orden de la gracia: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Io 10,10). «Según las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros» (Eph 1,7-8). Por eso:

2) Simplificará cada vez más su oración.—«Cuando orareis no habléis mucho..., que ya sabe vuestro Padre celestial las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-13). La fórmula del Padre nuestro, plegaria incomparable, que brotó de los labios del divino Maestro, será su predilecta, junto con aquellas otras del Evangelio tan breves y llenas de confianza en la bondad y misericordia del Señor: «Señor, el que amas está enfermo...; si tú quieres, puedes limpiarme...; haced que vea...; enséñanos a orar...; auméntanos la fe...; no tienen vino...; muéstranos al Padre, y esto nos basta». ¡Cuánta sencillez y sublimidad en el Evangelio y cuánta complicación y amaneramiento en nosotros! El alma ha de esforzarse en conseguir aquella confianza ingenua, sencilla e infantil que arrancaba milagros al corazón del divino Maestro.

3) Llevará más lejos que los principiantes su desprendimiento de todas las cosas de la tierra.—¿Qué valen todas ellas ante una sonrisa de Dios? «Desde que he conocido a Jesucristo, ninguna cosa creada me ha parecido bastante bella para mirarla con codicia» (P. Lacordaire). Ante el pensamiento de la soberana hermosura de Dios, cuya contemplación nos embriagará de felicidad en la vida eterna, el alma renunciará de buen grado a todo lo terreno: cosas exteriores (desprendimiento total, amor a la pobreza), placeres y diversiones (hermosuras falaces, goces transitorios), aplausos y honores (ruido que pasa, incienso que se disipa), venciendo con ello la triple concupiscencia, que a tantas almas tiene sujetas a la tierra impidiéndolas volar al cielo (1 Io 2,16).

4) Avanzará con gran confianza por las vías de la unión con Dios.—Nada podrá detenerla, si ella quiere seguir adelante a toda costa. Dios, que la llama a una vida de íntima unión con El, le tiende su mano divina con la garantía absoluta de su omnipotencia, misericordia y fidelidad a sus promesas. El mundo, el demonio y la carne le declararán guerra sin cuartel, pero «los que confían en el Señor renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse» (Is 40,31). Con razón decía San Juan de la Cruz que con la librea verde de la esperanza «se agrada tanto al Amado del alma, que es verdad decir que tanto alcanza de él cuanto de ella El espera» [10]. El alma que, a pesar de todas las contrariedades y obstáculos, siga animosamente su camino con toda su confianza puesta en Dios, llegará, sin duda alguna, a la cumbre de la perfección.

C) Las almas perfectas

Es en ellas donde la virtud de la esperanza, reforzada por los dones del Espíritu Santo, alcanza su máxima intensidad y perfección. He aquí las principales características que en ellos reviste:

1) Omnímoda confianza en Dios.—Nada es capaz de desanimar a un siervo de Dios cuando se lanza a una empresa en la que está interesada la

[10] *Noche* II,21,8.

gloria divina. Diríase que las contradicciones y obstáculos, lejos de disminuirla, intensifican y aumentan su confianza en Dios, que llega con frecuencia hasta la audacia. Recuérdese, por ejemplo, los obstáculos que tuvo que vencer Santa Teresa de Jesús para la reforma carmelitana y la seguridad firmísima del éxito con que emprendió aquella obra superior a las fuerzas humanas, confiando únicamente en Dios [11]. Llegan, como de Abraham dice San Pablo, «a esperar contra toda esperanza» (Rom 4,18). Y están dispuestos en todo momento a repetir la frase heroica de Job: «aunque me matare, esperaré en El» (Job 13,15). Esta confianza heroica glorifica inmensamente a Dios y es de grandísimo merecimiento para el alma.

2) Paz y serenidad inconmovibles.—Es una consecuencia natural de su omnímoda confianza en Dios. Nada es capaz de perturbar el sosiego de su espíritu. Burlas, persecuciones, calumnias, injurias, enfermedades, fracasos..., todo resbala sobre su alma como el agua sobre el mármol, sin dejar la menor huella ni alterar en lo más mínimo la serenidad de su espíritu. Al santo Cura de Ars le dan de improviso una tremenda bofetada y se limita a decir sonriendo: «Amigo: la otra mejilla tendrá celos». San Luis Beltrán bebió inadvertidamente una bebida envenenada y permaneció completamente tranquilo al enterarse. San Carlos Borromeo continúa imperturbable el rezo del santo rosario al recibir la descarga de un arcabuz, cuyas balas pasaron rozándole el rostro. San Jacinto de Polonia no se defiende al verse objeto de horrenda calumnia, esperando que Dios aclarará el misterio. ¡Qué paz, qué serenidad, qué confianza en Dios suponen estos ejemplos heroicos de los santos! Diríase que sus almas han perdido el contacto de las cosas de este mundo y permanecen «inmóviles y tranquilas como si estuvieran ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad).

3) Deseo de morir para trocar el destierro por la patria.—Es una de las más claras señales de la perfección de la esperanza. La naturaleza siente horror instintivo a la muerte; nadie quiere morir. Sólo cuando la gracia se apodera profundamente de un alma comienza a darle una visión más exacta y real de las cosas y empieza a desear la muerte terrena para comenzar a vivir la vida verdadera. Es entonces cuando lanzan el «morior quia non morior», de San Agustín, que repetirán después Santa Teresa y San Juan de la Cruz—«que muero porque no muero»—, y que constituye uno de los más ardientes deseos de todos los santos. El alma que continúa apegada a la vida de la tierra, que mira con horror a la muerte que se acerca, muestra con ello bien a las claras que su visión de la realidad de las cosas y su esperanza cristiana es todavía muy imperfecta. Los santos—todos los santos—desean morir cuanto antes para volar al cielo.

4) El cielo, comenzado en la tierra.—Los santos desean morir para volar al cielo; pero, en realidad, su vida de cielo comienza ya en la tierra. ¿Qué les importan las cosas de este mundo? Como dice un precioso responsorio de la liturgia dominicana, los siervos de Dios viven en la tierra nada

[11] He aquí algunas expresiones admirables de la Santa en las que muestra su confianza inquebrantable en el Señor: «Todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios» (*Vida* 8,12); «ponía toda mi confianza en Dios» (*Ibid.*, 9,3); «y aunque la hacienda era poca, algo se había de fiar de Dios» (*Ibid.*, 32,17); «... no puede faltar Dios a quien le sirve» (*Relaciones* 2 p.14); «Hasta ahora... tenía más confianza en ayudas del mundo; ahora entiendo claro ser todos unos palillos de romero seco» (*Ibid.*, 3,1); «tenía muy creído que no había de faltar el Señor a las que no traían otro cuidado sino en cómo contentarle» (*Fundaciones* 1,2); «el ánimo no desfallecía, ni la esperanza» (*Ibid.*, 2,6); «para hacer muchos monasterios de pobreza sin renta, nunca me falta confianza» (*Ibid.*, 20,13); «la confianza que suelo tener en Nuestro Señor no se me quitaba» (*Ibid.*, 25,1); «si tenéis confianza en El..., no hayáis miedo que os falte nada» (*Ibid.*, 27,12); «la confianza del buen suceso no se me pierde un punto» (*Cartas* 242,1); «fíe de Dios, que es verdadero amigo» (*Ibid.*, 325,1).

más que con el cuerpo; pero su alma, su anhelo, su ilusión, está ya fija en el cielo [12]. Es, sencillamente, la traducción de aquel «nostra autem conversatio in caelis est» (Phil 3,20), que constituía la vida misma de San Pablo.

El don de temor

S.TH., II-II,19.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

Las disposiciones sublimes de los santos que acabamos de recordar son efecto manifiesto de la actuación sobrehumana de los dones del Espíritu Santo. Las virtudes, abandonadas a sí mismas, nunca llegan a estas alturas. La regla de la pobre razón, aun iluminada por la fe, es demasiado imperfecta para percibir estos matices exquisitos; eso es cosa del Espíritu Santo sometiendo al alma al régimen de sus dones.

Según Santo Tomás de Aquino, el don encargado de perfeccionar la virtud de la esperanza es el de *temor*. Vamos a estudiarlo brevemente.

353. 1. Naturaleza.—El don de temor es *un hábito sobrenatural por el cual el justo, bajo el instinto del Espíritu Santo, adquiere docilidad especial para someterse totalmente a la divina voluntad por reverencia a la excelencia y majestad de Dios, que puede infligirnos un mal.*

Para entender esta doctrina es menester plantear un problema previo, como hace Santo Tomás en el artículo primero de esta cuestión: *¿Es posible que Dios sea temido?* Y contesta diciendo que Dios en sí mismo, como suprema e infinita Bondad, no puede ser objeto de temor, sino de amor. Pero, en cuanto que en castigo de nuestras culpas, puede infligirnos un mal, puede y debe ser temido. Y al contestar a una objeción armoniza el temor y la esperanza—que a primera vista parecen incompatibles—, diciendo que en Dios hay justicia y misericordia, la primera de las cuales excita en nosotros el temor, y la segunda, la esperanza. Y así, por diversas razones, Dios es objeto de temor y de esperanza [13].

Pero es menester examinar la naturaleza de ese temor, porque hay muchas clases de temor, y no todos son dones del Espíritu Santo, ni siquiera honestos. Es lo que hace Santo Tomás en los artículos siguientes, un resumen de los cuales ofrecemos aquí:

El temor se divide en *mundano, servil, filial e inicial* (a.2).

El temor *mundano* es aquel que no vacila en ofender a Dios para evitar un mal temporal (v.gr., apostatando de la fe para evitar los tormentos del tirano que la persigue). Este temor es siempre *malo*, ya que pone su fin en este mundo, completamente de espaldas a Dios (a.3). *Huye de la pena temporal, cayendo en la culpa ante Dios.*

[12] «Quoniam in hac peregrinatione *solo corpore constitutus*, cogitatione et aviditate *in illa aeterna patria conversatus est*» (responsorio tercero del primer nocturno del común de confesores en el Breviario dominicano).

[13] Cf. II-II,19,1 c et ad 2.

El temor *servil* es aquel que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad por los males que de no hacerlo así caerían sobre nosotros (castigos temporales, infierno eterno). Este temor, aunque imperfecto, es bueno en su substancia (a.4); pues, en fin de cuentas, nos hace evitar el pecado y se ordena a Dios como a su fin, no considerando la pena como el mal único (si así fuera, sería malo y pecaminoso) (a.6). *Huye de la culpa para evitar la pena* [14].

El temor *filial* (llamado también reverencial o casto) es el que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad, huyendo de la culpa sólo por ser ofensa de Dios y por el temor de ser separado de El. Se llama *filial* porque es propio de los hijos temer la pérdida y separación de su padre. Este temor, como es claro, es bueno y perfecto. *Huye de la culpa sin tener para nada en cuenta la pena.*

El temor *inicial* ocupa un lugar intermedio entre los dos últimos. Es aquel que huye de la culpa principalmente en cuanto ofensa de Dios, pero mezclando en esa huida cierto temor a la pena. Este temor es mejor que el servil, pero no tanto como el filial.

Ahora bien: ¿cuál de estos temores es don del Espíritu Santo?

Es evidente que ni el *mundano* ni el *servil* pueden serlo. El mundano, porque es pecaminoso: teme más perder al mundo que a Dios, a quien abandona por el mundo. Y tampoco el servil, porque, aunque de suyo no es malo, puede darse también en el pecador mediante una gracia actual que le mueva al dolor de atrición por el temor de la pena. Este temor es ya una gracia de Dios que le mueve al arrepentimiento, pero todavía no está conectado con la caridad ni, por consiguiente, con los dones del Espíritu Santo.

Según Santo Tomás (a.9), sólo el temor *filial* o *casto* entra en el don de temor, porque se funda en la caridad y reverencia a Dios como Padre y teme separarse de El por la culpa. Pero como el temor *inicial* no difiere substancialmente del filial (a.8), también aquél entra a formar parte del don de temor, aunque sólo en sus manifestaciones incipientes e imperfectas. A medida que crece la caridad, se va purificando este temor inicial, perdiendo su modalidad servil, que todavía teme la pena, para fijarse únicamente en la culpa en cuanto ofensa de Dios.

En la Sagrada Escritura se nos dice que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Ps 110,10). Pero esto hay que entenderlo no en cuanto a la *esencia* de la sabiduría especulativa—cuyos primeros principios son los artículos de la fe—, sino en cuanto a la sabiduría *práctica*, cuyo primer efecto es sujetar a los súbditos a la ley de Dios, que se consigue imperfectamente por el temor servil y con toda perfección por el temor filial (a.7).

El don de temor, como todos los demás, permanecerá en el cielo. No en cuanto *servil*—en este sentido no es don del Espíritu Santo—ni en cuanto *inicial*, ya que ninguna pena será entonces posible, sino sólo en cuanto *filial*. Y únicamente en su aspecto *reverencial* ante la Majestad de Dios; no

[14] La recta inteligencia de la moralidad del temor servil ofrece alguna dificultad. Para disiparla téngase en cuenta que el *miedo a la pena* puede influir de tres maneras en el que realiza una buena acción o deja de cometer un pecado: *a)* como causa *única;* v.gr., «Cometería el pecado si no hubiera infierno». En este sentido se le llama temor *servilmente servil*, y es malo y pecaminoso, porque, aunque de hecho evita la *materialidad* del pecado, *incurre formalmente en él* por el afecto que le profesa; no le importaría para nada la ofensa de Dios si no llevara consigo la pena. *b)* Como causa *remota* sobreañadida a la próxima y principal; v.gr., «No quiero pecar, porque es ofensa de Dios y *además* redundaría en perjuicio mío». Es claro que en este sentido es bueno y honesto (es el llamado temor inicial). *c)* Como causa *próxima*, aunque sin excluir otra razón suprema; v.gr., «No quiero cometer este pecado, porque me llevaría al infierno, *además* de ser ofensa de Dios». Este es el llamado temor simplemente *servil;* imperfecto sin duda alguna, pero honesto en el fondo, puesto que, aunque sea *más remotamente* (por esto es imperfecto), rechaza también como razón suprema la ofensa de Dios en cuanto tal. No hay inconveniente ninguno en que un fin *próximo* inferior se relacione y subordine a otro fin *remoto* superior: son dos cosas perfectamente compatibles.

en su aspecto de temor de la ofensa divina, que será completamente imposible por la impecabilidad intrínseca a la bienaventuranza (a.11).

354. 2. **Necesidad.**—La necesidad de los dones, en general, se toma de la imperfección con que sin ellos practicamos las virtudes infusas al someterlas a la regla de la razón humana aunque sea iluminada por la fe.

Tres son las principales virtudes que necesitan ser reforzadas por la regulación divina del don de temor: la esperanza, la templanza y la humildad [15].

a) LA ESPERANZA.—El hombre siente natural propensión a amarse desordenadamente a sí mismo, a presumir que algo es, algo vale y algo puede en orden a conseguir su bienaventuranza. Es el pecado de presunción, contrario a la virtud de la esperanza, que únicamente arrancará de raíz el don de temor al darnos un sentimiento *sobrenatural* de nuestra impotencia absoluta ante Dios—ni siquiera el nombre de Jesús podemos pronunciar convenientemente sin el auxilio divino (1 Cor 12,3)—, que traerá como consecuencia el apoyarnos únicamente en la omnipotencia auxiliadora de Dios, que es cabalmente el motivo formal de la esperanza. Sin el don de temor, esta última nunca llegará a ser del todo perfecta [16].

b) LA TEMPLANZA.—Santo Tomás dice que el don de temor mira principalmente a Dios, cuya ofensa nos hace evitar, y en este sentido pertenece a la virtud de la esperanza, como ya hemos dicho. Pero secundariamente puede mirar a cualquier otra cosa de la que el hombre se aparte para evitar la ofensa de Dios. Y en este sentido corresponde al don de temor corregir la tendencia más desordenada que el hombre experimenta—la de los placeres carnales—, reprimiéndola mediante el temor divino, ayudando y reforzando la virtud de la templanza [17].

c) LA HUMILDAD.—Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando esta doctrina:

«Ama el hombre, ante todo, su grandeza, dilatarse y ensancharse más de lo que le corresponde, lo cual constituye el orgullo, la soberbia; mas la humildad le reduce a sus debidos límites para que no pretenda ser más de lo que es según la regla de la razón. Y sobre esto viene a actuar el don de temor, sumergiendo al alma en el abismo de su nada ante el todo de Dios, en las profundidades de su miseria ante la infinita justicia y majestad divinas. Y así, penetrada el alma por este don, como es nada delante de Dios y no tiene de su parte más que su miseria y su pecado, no intenta por sí misma grandeza ni gloria alguna fuera de Dios, ni se juzga merecedora de otra cosa que de

[15] Cf. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) c.8 n.S p.575-84.
[16] Cf. II-II,19,9 ad 1 et 2; 141,1 ad 3.
[17] Cf. II-II,141,1 ad 3.

desprecio y castigo. Sólo así puede la humildad llegar a su perfección; y tal era la humildad que vemos en los santos, con un desprecio absoluto de sí mismos»[18].

Al lado de estas tres virtudes fundamentales, el don de temor deja también sentir su influencia sobre otras varias, relacionadas de algún modo con aquéllas. No hay ninguna virtud moral que, a través de alguna teologal o cardinal, deje de recibir la influencia de algún don. Y así, a través de la templanza, el don de temor actúa sobre la *castidad*, llevándola hasta la delicadeza más exquisita; sobre la *mansedumbre*, reprimiendo totalmente la ira desordenada; sobre la *modestia*, suprimiendo en absoluto cualquier movimiento desordenado interior o exterior; y combate las pasiones que juntamente con la vanagloria son hijas de la soberbia: la jactancia, la presunción, la hipocresía, la pertinacia, la discordia, la réplica airada y la desobediencia[19].

355. 3. **Efectos.**—Son inapreciables los efectos santificadores que produce en las almas la actuación del don de temor, con ser el último y menos perfecto de todos[20]. He aquí los principales:

1) Un vivo sentimiento de la grandeza y majestad de Dios, que las sumerge en una adoración profunda, llena de reverencia y humildad.

Es el efecto más característico del don de temor, que se desprende de su misma definición. El alma sometida a su acción se siente transportada con fuerza irresistible ante la grandeza y majestad de Dios, que hace temblar a los mismos ángeles: «tremunt potestates». Delante de esa infinita majestad se siente nada y menos que nada, puesto que es una nada pecadora. Y se apodera de ella un sentimiento tan fuerte y penetrante de reverencia, sumisión y acatamiento, que quisiera deshacerse y padecer mil muertes por Dios.

Entonces es cuando la humildad llega a su colmo. Sienten deseos inmensos de «padecer y ser despreciados por Dios» (San Juan de la Cruz). No se les ocurre tener el más ligero pensamiento de vanidad o presunción. Ven tan claramente su miseria, que cuando les alaban les parece que se burlan de ellos (Cura de Ars). Santo Domingo de Guzmán se ponía de rodillas a la entrada de los pueblos, pidiendo a Dios que no castigase a aquel pueblo donde iba a entrar tan gran pecador. Llegados a estas alturas, hay un procedimiento infalible para atraerse la simpatía y amistad de estos siervos de Dios: injuriarles y llenarles de improperios (Santa Teresa de Jesús).

Este respeto y reverencia ante la majestad de Dios se manifiesta también en todas las cosas que dicen de algún modo relación a El. La iglesia u oratorio, el sacerdote, los vasos sagrados, las imágenes de los santos... todo lo miran y tratan con grandísimo respeto y veneración. El don de piedad produce también efectos semejantes; pero desde otro punto de vista, como veremos en su lugar correspondiente.

[18] P. I. G. Menéndez-Reigada, *l.c.*, p.579-80; cf. II-II,19,9 ad 4.
[19] Cf. II-II, 132,5
[20] Cf. II-II, 19,9

Este es el aspecto del don de temor, que continuará eternamente en el cielo [21]. Allí no será posible—dada la impecabilidad del bienaventurado—el temor de la ofensa de Dios, pero permanecerá eternamente—perfeccionada y depurada—la reverencia y acatamiento ante la infinita grandeza y majestad de Dios, que llenará de estupor la inteligencia y el corazón de los santos.

2) Un gran horror al pecado y una vivísima contrición por haberlo cometido.

Iluminada su fe por los resplandores de los dones de entendimiento y ciencia y sometida la esperanza a la acción del don de temor, que la enfrenta directamente con la majestad divina, el alma comprende como nunca la malicia en cierto modo infinita que encierra cualquier ofensa de Dios por insignificante que parezca. El Espíritu Santo, que quiere purificar el alma para la divina unión, la somete a la acción del don de temor, que le hace experimentar una especie de anticipo del rigor inexorable con que la justicia divina ofendida por el pecado la ha de castigar en la otra vida si no hace en ésta la debida penitencia. La pobre alma siente angustias mortales, que alcanzan su máxima intensidad en la horrenda *noche del espíritu.* Le parece que está irremisiblemente condenada y que ya nada tiene que esperar. En realidad es entonces cuando la esperanza llega a un grado increíble de heroísmo, pues el alma llega a esperar «contra toda esperanza»—como Abraham (Rom 4,18)—y a lanzar el grito sublime de Job: «aunque me matare, esperaré en él» (Job 13,15).

El horror que experimentan estas almas ante el pecado es tan grande, que San Luis Gonzaga cayó desmayado a los pies del confesor al acusarse de dos faltas veniales muy leves. San Alfonso de Ligorio experimentó semejante fenómeno al oír pronunciar una blasfemia. Santa Teresa de Jesús escribe que «no podía haber muerte más recia para mí que pensar si tenía ofendido a Dios» (*Vida* 34,10). Y de San Luis Beltrán se apoderaba tal temblor al pensar en la posibilidad de condenarse, perdiendo con ello eternamente a Dios, que los cristales de su habitación retemblaban como cuando pasa por la calle cercana un camión.

Su arrepentimiento por la menor falta es vivísimo. De él procede el ansia reparadora, la sed de inmolación, la tendencia irresistible a crucificarse de mil modos que experimentan continuamente estas almas. No están locas. Es una consecuencia natural de las mociones del Espíritu Santo a través del don de temor.

3) Una vigilancia extrema para evitar las menores ocasiones de ofender a Dios.

Es una consecuencia lógica del efecto anterior. Nada temen tanto estas almas como la menor ofensa de Dios. Han visto claro, a la luz contemplativa de los dones, que en realidad es éste el único mal sobre la tierra; los demás no merecen el nombre de tales. ¡Qué lejos están estas almas de meterse voluntariamente en las ocasiones de pecado! No hay persona tan aprensiva que huya con tanta rapidez y presteza de un enfermo apestado como estas almas de la menor sombra o peligro de ofender a Dios. Esta vigilancia extrema y atención constante hace que esas almas vivan, bajo la moción especial del Espíritu Santo, con una pureza de conciencia tan grande, que a veces hace imposible—por falta de materia—la recepción de la absolución sacramental, a menos de someter a ella alguna falta de la vida pasada, sobre la que recaiga nuevamente el dolor y arrepentimiento.

[21] Cf. II-II,19,11.

4) Desprendimiento perfecto de todo lo creado.

Ya vimos al don de ciencia producir este efecto en el alma, pero desde otro punto de vista. Es que los dones están mutuamente conectados entre sí y con la caridad y se entrelazan e influyen mutuamente [22].

Se comprende perfectamente. El alma que a través del don de temor ha vislumbrado un relámpago de la grandeza y majestad de Dios, ha de estimar forzosamente como basura y estiércol todas las grandezas creadas. Honores, riquezas, poderío, dignidades..., todo lo considera menos que paja, como algo indigno de merecer un minuto de atención. Recuérdese el efecto que produjeron en Santa Teresa las joyas que le enseñó en Toledo su amiga doña Luisa de la Cerda; no le cabía en la cabeza que la gente pueda sentir aprecio por unos cuantos cristalitos que brillan un poco más que los corrientes y ordinarios (cf. *Vida* 38,4).

Teniendo en cuenta este efecto, relaciona Santo Tomás el don de temor con la primera bienaventuranza—pobreza de espíritu—, como vamos a ver seguidamente.

356. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Según el Doctor Angélico, con el don de temor se relacionan dos bienaventuranzas: la primera—«Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3)—y la tercera—«Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,5)—. La primera es la que corresponde *directamente* al don de temor, ya que, en virtud de la reverencia filial que nos hace sentir ante Dios, nos impulsa a no buscar nuestro engrandecimiento ni en la exaltación de nosotros mismos (soberbia) ni en los bienes exteriores (honores y riquezas); todo lo cual pertenece a la pobreza de espíritu, ya se la entienda del aniquilamiento del espíritu soberbio e hinchado—como dice San Agustín—, ya del desprendimiento de todas las cosas temporales por instinto del Espíritu Santo, como dicen San Ambrosio y San Jerónimo [23].

Indirectamente, *ex consequenti*, se relaciona también el don de temor con la bienaventuranza relativa a los que lloran [24]. Porque del conocimiento de la divina excelencia y de nuestra pequeñez y miseria se sigue el desprecio de todas las cosas terrenas y la renuncia a las delectaciones carnales, con llanto y dolor de los pasados extravíos.

Por donde se ve claro que el don de temor refrena todas las pasiones, tanto las del apetito irascible como las del concupiscible. Porque, por el miedo reverencial a la majestad divina ofendida por el pecado, refrena el ímpetu de las irascibles y rige y modera el de las concupiscibles. Es, pues, un don de

[22] Cf. I-II,68,5.
[23] Cf. II-II,19,12.
[24] Cf. II-II,19,12 ad 2.

valor inapreciable, aunque ocupe jerárquicamente el último puesto entre todos.

De los *frutos del Espíritu Santo* pertenecen al don de temor la *modestia*, que es una consecuencia de la reverencia del hombre ante la divina majestad, y la *continencia* y *castidad*, que se siguen sin esfuerzo de la moderación y encauce de las pasiones concupiscibles, efecto propio del don de temor [25].

357. 5. **Vicios opuestos.**—Al don de temor se opone principalmente la *soberbia*, según San Gregorio [26], pero de modo más profundo que a la virtud de la humildad. El don de temor—como hemos visto—se fija ante todo en la eminencia y majestad de Dios, ante la cual el hombre, *por instinto del Espíritu Santo*, siente su propia nada y vileza. La humildad se fija también preferentemente en la grandeza de Dios, en contraste con la propia nada, pero a la luz de la simple razón iluminada por la fe, y con una modalidad humana e imperfecta [27]. De donde es manifiesto que el don de temor excluye la soberbia de un *modo más alto* que el de la virtud de la humildad. El temor excluye hasta la raíz y el *principio* de la soberbia, como dice Santo Tomás [28]. Luego la soberbia se opone al don de temor de una manera más profunda y radical que a la virtud de la humildad.

Indirectamente se opone también al don de temor el vicio de la *presunción*, que injuria a la divina justicia al confiar excesiva y desordenadamente en la misericordia. En este sentido, dice Santo Tomás que la presunción se opone *por razón de la materia*, o sea, en cuanto que desprecia algo divino, al don de temor, del que es propio reverenciar a Dios [29].

358. 6. **Medios para fomentar este don.**—Aparte de los medios generales para atraerse la mirada misericordiosa del Espíritu Santo—recogimiento, pureza de corazón, fidelidad exquisita a la gracia, invocación frecuente del divino Espíritu, etcétera.—, he aquí algunos medios relacionados más de cerca con el don de temor:

a) Meditar con frecuencia en la infinita grandeza y majestad de Dios.—Nunca, ni con mucho, podremos llegar a adquirir con nuestros pobres esfuerzos discursivos el conocimiento contemplativo, vivísimo y pe-

[25] Cf. II-II,19,12 ad 4.
[26] Cf. San Gregorio, I *Mor.* c.32; ML 75,547 AB; cf. S.Th., I-II,68,6 ad 2.
[27] Cf. II-II,161,1-2.
[28] Cf. II-II,19,9 ad 4; 161,2 ad 3.
[29] «No cualquier clase de presunción es un pecado contra el Espíritu Santo, sino únicamente aquella por la cual se desprecia a la divina justicia por una desordenada confianza en la divina misericordia. Y tal presunción, por razón de la materia, o sea, en cuanto que por ella se desprecia algo divino, se opone a la caridad, o más bien, al don de temor, a quien pertenece reverenciar a Dios» (II-II,130,2 ad 1; cf. ibid., 21,3).

netrante que proporcionan los dones del Espíritu Santo [30]. Pero algo podemos hacer reflexionando en el poder y majestad de Dios, que sacó todas las cosas de la nada (Gen 1,1), que llama por su nombre a las estrellas y acuden en el acto temblando de respeto (Bar 3,33-36), que es más admirable e imponente que el mar embravecido (Ps 92,4), que vendrá sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad a juzgar a los vivos y a los muertos (Lc 21,27) y ante el que eternamente temblarán de respeto los principados y potestades: «tremunt potestates».

b) Acostumbrarse a tratar a Dios con confianza filial, pero llena de reverencia y respeto.—No olvidemos nunca que Dios es nuestro Padre, pero también el Dios de terrible grandeza y majestad. Con frecuencia, las almas piadosas se olvidan de esto último y se permiten en el trato con Dios familiaridades excesivas, llenas de irreverente atrevimiento. Es increíble ciertamente hasta qué punto lleva el Señor su confianza y familiaridad con las almas que le son gratas, pero es preciso que tome El la iniciativa. Mientras tanto, el alma debe permanecer en una actitud reverente y sumisa, que, por otra parte, está muy lejos de perjudicar a la dulce confianza e intimidad propia de los hijos adoptivos.

c) Meditar con frecuencia en la infinita malicia del pecado y concebir un gran horror hacia él.—Los motivos del amor son de suyo más poderosos y eficaces que los del temor para evitar el pecado como ofensa de Dios. Pero también éstos contribuyen poderosamente a detenernos ante el crimen. El recuerdo de los terribles castigos que Dios tiene preparados para los que desprecian definitivamente sus leyes sería muy bastante para hacernos huir del pecado si lo meditáramos despacio y con prudente reflexión. Es «horrendo—dice San Pablo—caer en las manos de Dios ofendido» (Hebr 10,31). Hemos de pensarlo con frecuencia, sobre todo cuando la tentación venga a poner ante nosotros los halagos del mundo o de la carne. Hay que procurar concebir un horror tan grande al pecado, que estemos prontos y dispuestos a perder todas las cosas, y aun la misma vida, antes que cometerlo. Para ello nos ayudará mucho la *huida de las ocasiones peligrosas*, que nos acercarían al pecado; la fidelidad al *examen diario de conciencia*, para prevenir las faltas voluntarias y llorar las que se nos hayan escapado; y, sobre todo, la *consideración de Jesucristo crucificado*, víctima propiciatoria por nuestros crímenes y pecados.

d) Poner especial cuidado en la mansedumbre y humildad en el trato con el prójimo.—El que tenga conciencia clara de que el Dios de la infinita majestad le ha perdonado misericordiosamente diez mil talentos, ¿cómo osará exigir con altanería y desprecio los cien denarios que acaso pueda deberle un consiervo hermano suyo? (cf. Mt 18,23-35). Hemos de perdonar cordialmente las injurias, tratar a todos con exquisita delicadeza, con profunda humildad y mansedumbre, teniéndolos a todos por mejores que nosotros (al menos en cuanto que probablemente no hubieran resistido a la gracia tanto como nosotros si hubieran recibido los dones que Dios nos ha dado con tanta abundancia y prodigalidad). El que haya cometido en su vida algún pecado mortal, ya nunca podrá humillarse bastante: es un «rescatado del infierno», y ningún lugar tan bajo puede haber fuera de él que no sea demasiado alto y encumbrado para el que mereció un puesto eterno a los pies de Satanás.

[30] «*Meditar* en el infierno, por ejemplo, es ver un león *pintado; contemplar* el infierno es ver un león *vivo*» (P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.7 c.4 a.5). Sabido es que la contemplación es efecto de los dones del Espíritu Santo.

e) Pedir con frecuencia al Espíritu Santo el temor reverencial de Dios.—En fin de cuentas, toda disposición perfecta es un don de Dios que sólo por la humildad y perseverante oración podremos alcanzar. La liturgia católica está llena de fórmulas sublimes: «se estremece mi carne por temor a ti, y temo tus juicios» (Ps 118,120); «mantén para con tu siervo tu oráculo, que prometiste a los que te temen» (Ps 118,38), etc., etc. Estas y otras fórmulas parecidas han de brotar frecuentemente de nuestro corazón y nuestros labios, bien convencidos de que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Eccli 1,16) y de que es menester obrar nuestra salvación «con temor y temblor» (Phil 2,12), siguiendo el consejo que nos da el mismo Espíritu Santo por medio del salmista: «servid al Señor con temor, rendidle homenaje con temblor» (Ps 2,11).

ARTICULO 3

La virtud de la caridad

359. S.Th., II-II,23-46; San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios;* Scaramelli, *Directorio ascético* t.4 a.3-5; Mons. Gay, *Vida y virtudes cristianas* t.2 tr.12; Ch. de Smedt, *Notre vie surnat.* t.1 p.365-493; Barré, *Tractatus de virtutibus* tertia pars c.3; Janvier, *Carêmes* 1915-16; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* III,19-20; VI,12; Tanquerey, *Teología ascética* n.1207-61; Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis* I n.551-624; Mahieu, *Probatio charitatis* (5.ª ed.; Brugis 1949); Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu* (1703). Royo Marín, *Teologia de la caridad* (BAC).

Hemos tratado ampliamente en otro lugar (n.147-155) de las íntimas relaciones existentes entre la perfección cristiana y la caridad. Pero es preciso tratar—siquiera sea brevemente—de los demás aspectos de esta virtud fundamental, la más importante y excelente de todas. Seguiremos el orden admirable de Santo Tomás en la *Suma Teológica*. Para no multiplicar las llamadas, daremos entre paréntesis la cita o referencia correspondiente, cosa que seguiremos haciendo en todo este tratado de las virtudes.

360. 1. **La caridad en sí misma.**—1.º Comienza Santo Tomás diciendo que la caridad es una *amistad* entre Dios y el hombre. Como toda amistad, importa necesariamente una mutua *benevolencia,* fundada en la *comunicación de bienes* (II-II,23,1). Por eso, la caridad supone necesariamente la gracia, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria.

El hombre, que por naturaleza no pasa de *siervo* del Creador, llega a ser, por la gracia y la caridad, *hijo* y *amigo* de Dios. Y si ya aquella servidumbre le ennoblece tanto (servir a Dios es reinar), ¡quién podrá medir la altura a que nos eleva la caridad de Dios, «que se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»! (Rom 5,5). A ti, que debieras permanecer siervo, te admite Dios como amigo. ¡Dignidad incomprensible del cristiano!

2.º La caridad es una realidad creada, un hábito sobrenatural infundido por Dios en el alma (a.2). Puede definírsela diciendo que es *una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios.*

a) El *objeto material* sobre que recae la caridad lo constituye primariamente Dios, y secundariamente nosotros mismos y todas las criaturas racionales que han llegado o pueden llegar a la eterna bienaventuranza; y aun, en cierto modo, todas las criaturas, en cuanto son ordenables a la gloria de Dios.

b) El *objeto formal «quod»*—llamado también objeto material primario—es el mismo Dios como Sumo Bien, o sea, la bondad increada de Dios en sí misma considerada, abarcando la esencia divina, todos los divinos atributos y las tres divinas personas.

c) El *objeto formal «quo»*, o sea, el *motivo* del amor de caridad es Dios como amigo, o sea, el Sumo Bien *como objeto de su bienaventuranza y de la nuestra* (a.1 y 4).

La caridad, como hábito infuso, reside en la voluntad, ya que se trata de un movimiento de amor hacia el Sumo Bien, y el amor y el bien constituyen el acto y el objeto de la voluntad (24,1). Y es una virtud *sobrenatural*, que Dios infunde en la medida y grado que le place, sin tener para nada en cuenta las dotes o cualidades naturales del que la recibe (24,2-3).

3.º La caridad es virtud específicamente *una*, con especie átoma (23,3-5). Porque, aunque su objeto material recaiga sobre objetos tan varios (Dios, nosotros y el prójimo), el *motivo del amor*—que es la razón formal especificativa—es único: la divina Bondad en sí misma y en cuanto comunicada a nosotros y al prójimo.

De donde se sigue que, cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo por algún motivo distinto de la bondad de Dios, no hacemos un acto de caridad, sino de amor natural, filantropía, etc., o acaso de puro egoísmo (por las ventajas que nos puede traer). ¡Cuántos actos que parecen de caridad heroica están muy lejos de serlo! El heroísmo *puramente humano* no vale nada en el orden sobrenatural; es como moneda falsa que no circula en los bancos del cielo.

4.º La caridad es la más excelente de todas las virtudes. No solamente por su propia bondad intrínseca (es la que más nos une con Dios), sino porque sin ella no puede ser perfecta ninguna otra virtud, ya que es la *forma* de todas las demás virtudes infusas (23,7-8).

Ya hemos explicado en otro lugar (n.149) en qué sentido la caridad es la forma de todas las virtudes. Su excelencia intrínseca proviene de ser la virtud que más nos une con Dios, ya que descansa en El tal como es en sí mismo, por su sola divina bondad. Las únicas virtudes que podrían discutirle la primacía son las otras dos teologales (fe y esperanza), pero la caridad las supera con mucho. Porque la fe, que es un conocimiento intelectual, achica y empequeñece a Dios al traer su divina grandeza a la pequeñez de nuestro entendimiento, mientras que por la caridad la voluntad sale de sí misma y descansa en Dios en toda su infinita grandeza. Además, el conocimiento de la fe es oscuro, mientras que la caridad ama a Dios tal como es en sí. Y en cuanto a la esperanza, es un deseo de la divina Bondad, cuya *posesión real* nos la da la caridad: imperfectamente en esta vida y perfectísimamente en la otra (23,6-8).

La excelencia y superioridad de la caridad sobre las otras dos virtudes teologales—y, por consiguiente y *a fortiori*, sobre todas las demás—es un dato de fe que pertenece al depósito de la revelación. Lo dice expresamente el apóstol San Pablo: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

5.º Por el acto propio de la caridad, la voluntad sale de sí misma para descansar en Dios tal como es en sí mismo (23,6).

Esta profundísima doctrina de Santo Tomás, completada con lo que dice en el *ad primum* de este mismo artículo, nos da la clave para la solución de la tan debatida cuestión sobre si el entendimiento es superior a la voluntad o al revés. La voluntad *en sí misma* no cabe duda que es inferior al entendimiento, porque la voluntad es *potencia ciega*, y no puede producir su acto si el entendimiento—que es luz—no le pone delante el objeto apetecible. Luego el entendimiento antecede y guía a la voluntad, que sin él nada podría amar (nadie ama lo que no conoce). Pero la *operación* del entendimiento es completamente distinta de la de la voluntad. Porque el entendimiento atrae a sí las cosas, *vaciándolas*, por decirlo así, *en su propio molde intelectual*. De donde, cuando conoce los seres inferiores a él (v.gr., las cosas materiales), los ennoblece y dignifica, haciéndoles ascender al orden intelectual; pero, cuando conoce los seres superiores a él (Dios, los ángeles, las verdades sobrenaturales), los empequeñece y achica, obligándoles a entrar en sus moldes intelectuales inferiores.

Con la voluntad ocurre exactamente lo contrario. En virtud de su acto —el amor—, la voluntad sale de sí misma para descansar en el objeto amado tal como es en sí. De donde, si ama a los seres inferiores a ella (v.gr., las cosas de la tierra), se empequeñece y degrada, rebajándose a su nivel inferior; pero, si ama a los seres superiores (Dios, los ángeles, etc.), se engrandece y sublima, elevándose hasta el nivel de aquellos seres superiores en los que descansa por el amor tal como son en sí mismos. Por eso decía profundísimamente San Agustín: «Si amas la tierra, tierra eres; pero si amas a Dios, ¿qué he de decir sino que eres Dios?» [1].

De donde hay que concluir que aunque en sí mismo—como potencia natural—es más perfecto el entendimiento que la voluntad, en esta vida, y por la naturaleza misma de la operación, es más perfecto amar a Dios con la voluntad que conocerle por el entendimiento. Hay teólogos que saben muchas cosas de Dios, pero de una manera fría, puramente intelectual; y hay almas sencillas y humildes que apenas saben nada de teología, pero aman intensamente a Dios. Esto último es mejor.

De esta sublime doctrina se desprende otra consecuencia práctica de gran importancia. La única manera de no envilecernos y rebajarnos con el amor de las cosas creadas inferiores a nosotros es amarlas en Dios, por Dios y para Dios; o sea, por el motivo formal perfectísimo de la caridad. De donde se sigue que la caridad es como la varita mágica que convierte en oro todo cuanto toca, incluso las mismas cosas inferiores a nosotros, que, como hemos dicho, pueden ser referidas y ordenadas al amor y gloria de Dios.

361. 2. **El aumento de la caridad.** A. PRINCIPIOS— Ya hemos hablado de esto en otro lugar de nuestra obra (cf. n.285,12.ª). Pero dada la importancia de la materia, vamos a insistir un poco más.

[1] Cf. S.AUGUST., *In epist. Ioannis* tr.2 n.14: ML 35,1997.

1.° La caridad puede aumentar en esta vida (24,4). Porque siendo un movimiento de tendencia a Dios como último fin, mientras seamos viajeros es posible acercarse cada vez más al término; y este mayor acercamiento se verifica precisamente por el incremento de la caridad.

En este crecimiento, la caridad no puede encontrar tope en esta vida; puede crecer *in infinitum* (24,7). Lo cual no es obstáculo para que pueda llegar a ser relativamente perfecta en esta misma vida (24,8). Hemos hablado largamente de esto en otros lugares, donde remitimos al lector (cf. n.154 y 162).

2.° La caridad—como todos los demás hábitos—no crece por adición de forma a forma, sino por una *mayor radicación* en el sujeto (24,5).

No puede crecer por adición, porque esto es posible únicamente en las cosas *cuantitativas*, pero no en las *cualidades*, como son los hábitos. La razón es porque para que una cosa pueda unirse por adición a otra es necesario que se distinga realmente de ella (v.gr., el trigo que se añade a un montón es realmente distinto del que ya existía); en cuyo caso, más que de unión, hay que hablar de *reunión* (ya que el trigo sobreañadido no se ha unido intrínsecamente al otro, sino que se ha colocado al lado de él). Pero esto es imposible en las formas cualitativas (v.gr., la blancura no puede *sumarse* a la blancura, la caridad no puede *sumarse* a la caridad). Sólo cabe un aumento por *mayor radicación en el sujeto*. El alma—en este caso, la voluntad—va participando cada vez más de la caridad, en cuanto que cada vez se va *arraigando* y *penetrando* más profundamente en ella.

3.° La caridad—lo mismo que las demás virtudes—no aumenta por cualquier acto, sino sólo por los actos *más intensos* que el hábito que actualmente se posee (24,6).

Es una consecuencia inevitable de lo que acabamos de decir. Si la caridad creciera por adición, cualquier acto de la misma, por débil y remiso que fuera, la aumentaría cuantitativamente; y así, el que teniendo, verbigracia, 100 grados de caridad habitual hiciera un acto de amor de Dios como de dos o tres (flojísimo, como se ve), se le añadiría a los 100 y empezaría a tener 102 ó 103, con lo cual, en poco tiempo, y a base únicamente de multiplicar en gran escala los actos tibios e imperfectos, el termómetro de su caridad habitual alcanzaría una altura fabulosa, superior a la de los mayores santos. ¡A tales absurdos y aberraciones conducen las teorías falsas!

Muy otra es la verdadera naturaleza del crecimiento de la caridad. Como forma cualitativa que es, sólo puede crecer por una *mayor radicación* en el sujeto, y esto es imposible sin un acto *más intenso* que los anteriores. El termómetro no puede marcar un nuevo grado de calor si la temperatura del medio ambiente no aumenta efectivamente en un grado. Si juntamos dos termómetros, uno que esté marcando 30 grados y el otro 15, no reunimos 45 grados de calor, sino únicamente 30; porque los 15 grados de calor del segundo nada pudieron añadir a los 30 del primero. Para que tengamos 31 es preciso que aumente el calor hasta ese grado. Esto exactamente ocurre con el crecimiento de la caridad y de las demás virtudes.

Consecuencia práctica importantísima.—Si vivimos con flojedad y tibieza, *podemos tener completamente paralizada nuestra vida cristiana,* aun en el

supuesto de vivir habitualmente en gracia de Dios y practicar multitud de buenas obras imperfectas. El grado esencial de caridad—y, por consiguiente, el de gracia y el de todas las demás virtudes, puesto que crecen todas a la vez juntamente con la gracia y la caridad—estará paralizado a pesar de aquella multitud de obras buenas imperfectas [2].

Esta consecuencia, que no es más que un corolario inevitable de los principios que acabamos de sentar, adquiere en la experiencia de cada día una plena y total confirmación, que viene de rechazo a demostrar también la verdad y solidez de aquellos principios. Vemos, en efecto, multitud de almas buenas que viven habitualmente en gracia de Dios, que acaso llevan cuarenta o cincuenta años de vida religiosa en un monasterio sin haber cometido en todos ellos una sola falta grave, y habiendo practicado infinidad de obras y actos de sacrificio, etc., etc., y que, sin embargo, están muy lejos de ser santas. Si se las molesta o contraría, se enfadan; si les falta alguna cosa, ponen el grito en el cielo; si los superiores ordenan alguna cosa que no les agrada, murmuran y refunfuñan o, al menos, lo llevan interiormente a mal; que nadie les critique o les humille, si no quiere enemistarse con ellos, etc., etc. Todo esto muestra bien a las claras que están muy lejos todavía de haber alcanzado la perfección cristiana. Ahora bien: ¿cómo se explica este fenómeno después de tantas buenas obras practicadas durante aquellos largos años de vida cristiana, religiosa o sacerdotal? La explicación teológica es muy sencilla: han practicado multitud de buenas obras, es verdad; pero de una manera *floja y tibia*, no con actos cada vez más fervientes, sino, al contrario, acaso más remisos e imperfectos. El resultado ha sido que el termómetro de su caridad—y, por consiguiente, el grado de gracia y de las demás virtudes—ha permanecido *completamente parado en lo esencial*. Son tan tibios e imperfectos como al principio de su conversión o de su vida religiosa.

Pero se dirá: Entonces tanta multitud de obras buenas, aunque imperfectas, ¿no les han valido para nada? O en términos más científicos: Los actos flojos y remisos, inferiores al grado habitual del hábito, ¿son completamente inútiles y estériles?

A esto respondemos que esos actos remisos no son completamente inútiles y estériles. Sirven para dos cosas, una en esta vida y otra en la gloria. *En esta vida* sirven para que no se enfríen del todo las disposiciones del alma, que la pondrían en trance de cometer un pecado mortal, que destruiría por completo toda su vida cristiana. Es cierto que el que no realiza un acto *más intenso* que el hábito que posee, no logrará jamás hacerlo crecer en sí mismo; pero, si se mantiene en una zona templada, no muy alejada de él, logra por lo menos que no se le pierda del todo. Porque, como dice Santo Tomás (24,10), el grado de caridad alcanzado *nunca disminuye en sí mismo* aunque se viva muchos años en la tibieza practicando actos inferiores o menos intensos; a no ser que se cometa un pecado *mortal*, en cuyo caso no sólo disminuye, sino que se destruye totalmente: baja bruscamente a cero (24,12). Ocurre algo así como con los termómetros que usan los médicos para tomar la fiebre a los enfermos: *suben* (si aumenta el grado de fiebre), pero *no bajan*, a no ser a base de una brusca y violenta sacudida (pecado mortal). La razón de no disminuir es clara: el grado de intensidad, una vez adquirido, lleva consigo el derecho a un premio eterno, que el alma nunca pierde, aunque ya no vuelva en toda su vida a merecer un aumento más. Aquel derecho permanece delante de Dios, y Dios jamás se vuelve atrás. Puede perderlo todo por el pecado mortal; pero, si no se produce ese pecado, los méritos adquiridos ante Dios tendrán su correspondiente premio en la vida eterna. No

[2] Cabe, no obstante, un aumento por la virtud *ex opere operato* de los sacramentos, como explicaremos en seguida.

es poco—en esta vida—que con esos actos remisos el alma haya logrado mantenerse en una zona templada, que, al menos, la ha mantenido en gracia de Dios y le ha conservado el grado esencial de méritos contraídos, aunque no haya logrado hacer subir la escala termométrica un solo grado más.

Pero hay más todavía. *En la otra vida,* esos actos flojos y remisos no quedarán tampoco sin premio ninguno. Es cierto que, por muchos que hayan sido, no tienen fuerza suficiente para aumentar un solo grado de *gloria esencial* (visión beatífica), que corresponde exactamente al grado habitual de gracia y de caridad alcanzado en este mundo. Pero, además de ese premio *esencial,* en el cielo hay otras muchas clases de premios *accidentales.* Cada uno de aquellos actos remisos—que, en fin de cuentas, fueron actos buenos y meritorios, puesto que fueron realizados en estado de gracia y bajo la influencia de la caridad—tendrá su correspondiente premio *accidental* de entre aquella variedad infinita de premios secundarios (del alma y del cuerpo) que constituyen la gloria accidental de los bienaventurados. Luego los actos remisos no son del todo inútiles ni en esta vida ni en la otra.

De todas formas, la diferencia entre los actos más intensos y los flojos o remisos es inmensa en orden a la vida eterna. Como dice Báñez—el gran comentarista de Santo Tomás, cuya doctrina acabamos de resumir en estas páginas [3]—, a los actos *más intensos* les corresponde un aumento de gloria *esencial* (premio del Bien *infinito),* mientras que a los flojos y remisos les corresponde un aumento de gloria accidental (premio de bienes *creados,* limitados y finitos). ¡Pérdida inmensa la que se ha acarreado la tibieza, que ya no tendrá remedio por toda la eternidad!

Examinemos ahora algunas objeciones que se pueden poner a esta doctrina, cuya solución contribuirá a comprenderla en toda su verdad y grandeza.

Objeción 1.ª «Si esa teoría fuera cierta, sería de peor condición el santo que el tibio. Porque el santo—cuyo grado de caridad vamos a suponer que sea 100—para llegar a un grado más tendría que hacer un esfuerzo inmenso (como de 101), mientras que al tibio (que tiene, v.gr., 5 grados) le es muy fácil hacer un acto un poco mayor (como de 6 ó 7)».

Respuesta.—Tan fácil *y más* le resulta al santo hacer un acto de 101 como al tibio el de 6 ó 7. El objetante ha olvidado que el crecimiento de la gracia y de la caridad va aumentando al mismo tiempo la capacidad y fuerzas del alma. Aun en el orden puramente humano, un niño pequeñito no puede resistir una carga de cinco kilos, y el mozo de cuerda se carga tranquilamente un saco de 80. Y si en este orden corporal puede haber un límite infranqueable—por la limitación de las fuerzas humanas—, esto no tiene lugar en el crecimiento de la gracia, que va aumentando en cada caso las fuerzas del alma, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es absolutamente inagotable. Los santos hacen actos de amor de Dios de una intensidad increíble con gran dulzura y facilidad.

Objeción 2.ª «Supongamos a un santo que hace un acto de amor de Dios como 50; inferior, con todo, al grado de su caridad habitual. Y a su lado, un alma tibia hace un acto de 25, superior al grado habitual que ya poseía. Esta última recibe por su acto de 25 un aumento esencial de gracia y de gloria, y el santo nada recibe por su acto de 50. Luego es de peor condición el santo».

[3] Cf. I,95,4; I,12,6; Báñez, *De fide, spe et charitate* in q.24 a.6 (Salmanticae 1584), en la que demuestra ser ésta la verdadera doctrina de Santo Tomás; y *Relectio de merito et augmento charitatis* (ibid., 1590), en la que contesta a las objeciones que se le hicieron.

RESPUESTA.—Todo es relativo en este mundo. Este santo que hace el acto de 50, obra floja y remisamente en relación con lo que podría hacer con su grado superior de caridad habitual; está muy puesto en razón que no se le recompense—al menos con el premio esencial—por su voluntaria falta de disposición. Mientras que el alma imperfecta que logró un acto *más intenso* merece un aumento esencial por el esfuerzo y fervor con que realizó ese acto. ¿Hemos olvidado que el Señor en el Evangelio exigió cinco talentos al siervo que había recibido otros cinco, y únicamente dos al que sólo había recibido dos? (cf. Mt 25,14-23). En todo caso, el acto imperfecto del santo no será del todo inútil, ya que, además de mantener su alma en una atmósfera templada, no demasiado alejada del acto más intenso, tendrá en el cielo su correspondiente premio accidental.

OBJECIÓN 3.ª «El concilio de Trento definió que el justo *por sus buenas obras* merece el aumento de la gracia y de la gloria (D 842). Nada dice del acto más o menos intenso de esas buenas obras. Luego no es necesario que sea más intenso».

RESPUESTA.—Tres siglos antes de que la Iglesia definiese esa doctrina, ya se la propuso como dificultad y dio la solución Santo Tomás de Aquino. He aquí sus propias palabras (24,6 ad 1): «A lo primero hay que decir que cualquier acto de caridad merece la vida eterna, pero no para que se le dé en seguida, sino *a su tiempo*. De semejante manera, cualquier acto de caridad merece el aumento de la caridad, *pero cuando se disponga para este aumento (sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum)*», o sea, cuando hace el acto más intenso, como ha explicado en el cuerpo del artículo. Ocurre aquí exactamente lo mismo que con la vida eterna. El justo la merece con sus buenas obras, pero no se le da en seguida, sino *a su tiempo*, o sea, cuando muere en gracia de Dios. Pero podría ocurrir que muriera en pecado mortal y perdiera para siempre la vida eterna a pesar de haberla merecido con sus anteriores buenas obras. De semejante manera, cualquier acto de caridad, aun los menos intensos, merecen el aumento de la gracia y de la caridad habitual, pero no se le dará de hecho ese aumento hasta que se produzca la disposición *física* indispensable para ello, o sea, el acto más intenso, Y si ese acto no se produce, el acto remiso tendrá un premio *accidental*, pero en nada aumentará el premio *esencial*, como ya hemos explicado [4].

OBJECIÓN 4.ª «De hecho, es de fe que los sacramentos aumentan la gracia *ex operato* sin necesidad de un acto dispositivo más intenso; basta simplemente no ponerles obstáculos—«non ponentibus obicem», dice el concilio de Trento (D 849)—. Luego lo mismo puede ocurrir con el crecimiento de la caridad fuera de los sacramentos».

RESPUESTA.—Niego en absoluto la paridad. Los sacramentos producen o aumentan la gracia por su propia virtud intrínseca *(ex opere operato)*, cosa que no ocurre con el crecimiento de las virtudes por vía de mérito, que se produce únicamente por el esfuerzo del que las practica con ayuda de la gracia *(ex opere operantis)*. Es diferentísimo el caso. Por eso en los sacramentos no se requiere otra disposición que la puramente negativa de *no ponerles obstáculos*, lo cual supone únicamente el *estado de gracia* en los sacramentos de vivos o la *atrición sobrenatural* en los de muertos; pero en

[4] No nos convence la teoría, que defienden incluso muchos tomistas, de que el alma al entrar en el cielo hará un acto intensísimo de caridad, que será la disposición física inmediata para que se le dé el aumento merecido en la tierra por todos aquellos actos remisos. Aparte de que esta afirmación es completamente gratuita—¿dónde consta todo eso?—, es mucho más lógica y profunda la doctrina de Santo Tomás, que exige la disposición física en esta vida.

el crecimiento de la gracia por vía de mérito extrasacramental se requiere la *disposición física más intensa* para que el aumento pueda producirse de hecho.

Téngase en cuenta, además, que, aun en la recepción de los sacramentos, el *grado de gracia* que en cada caso confieren varía infinitamente según las disposiciones del que los recibe. De dos personas que comulguen una al lado de la otra, es posible que la primera haya recibido la gracia como 10 y la otra como 100. Es porque el efecto *ex opere operato* de los sacramentos se conjuga y combina con las disposiciones *ex opere operantis* del que los recibe en orden al grado de gracia que se le ha de dar. El efecto mínimo *ex opere operato* que el sacramento lleva en sí mismo lo producirá *en todos igual*, con tal que no se le ponga obstáculo alguno; es el caso de los niños que se les bautiza sin que ellos lo sepan: reciben todos *ex opere operato* el mismo grado de gracia que lleva consigo el sacramento [5]; pero el mayor o menor grado de gracia que hayan de recibir los adultos *ex opere operantis* depende en absoluto de las disposiciones del que los recibe [6].

OBJECIÓN 5.ª «¿Cómo un acto más intenso puede salir de un hábito menor? ¿Es que el efecto puede ser mayor que su causa?»

RESPUESTA.—Ya se comprende que ese acto más intenso no puede salir del hábito menor a no ser que le empuje una previa *gracia actual* más intensa también. Sin la gracia actual preveniente, el hombre no podría hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural, y sin una gracia más intensa es imposible el acto más intenso, como ya explicamos en su lugar correspondiente (cf. n.141 y 285,12). Esa gracia actual más intensa no se puede merecer (sería contradictorio); pero puede impetrarse *infaliblemente*, aunque a título gratuito o de limosna, por la oración revestida de las debidas condiciones (cf. n.285,14.ª y 287).

Expuestos ya los principios y resueltas las principales objeciones, saquemos ahora algunas consecuencias de importancia capital en la práctica. No serán sino sencillas aplicaciones o corolarios de los principios que acabamos de sentar.

362. B. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS. 1.ª *Vale más un acto intenso que mil tibios o remisos.*

Razón.—El acto intenso aumentará nuestro grado habitual de caridad, mientras que los tibios serán absolutamente impotentes para ello. Vale pues, infinitamente más una sola avemaría rezada con ardiente devoción que un rosario entero rezado distraídamente y con rutinaria languidez. Por eso es conveniente no cargarse demasiado de rezos voluntarios o devociones particulares. Lo que interesa es *la devoción*, no *las devociones* [7].

5 Cf. III,69,8.

6 Cf. Denz. 799, donde el concilio de Trento, hablando de la justificación, dice que cada uno la recibe en la medida y grado que el Espíritu Santo quiere y *según sus propias disposiciones:* «secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult (1 Cor 12,11) *et secundum propriam cuiusque* dispositionem et cooperationem». Esto mismo exactamente hay que decir de los sacramentos (cf. III,69,8).

7 Cf. II-II,83,14, donde Santo Tomás pregunta si la oración ha de ser muy larga; y contesta que ha de durar tanto como sea útil para excitar el deseo interior del fervor o devoción; no más, pero tampoco menos. De donde hay que prevenirse contra la sobrecarga, pero también contra la tibieza y negligencia, que pueden encontrar fácil pretexto para acortar el tiempo destinado a la oración.

2.ª *Un justo perfecto agrada más a Dios que muchos tibios e imperfectos* [8].

Razón.—Porque si un acto ardiente de caridad vale más delante de Dios que mil actos imperfectos, el justo, que realiza continuamente esos actos, tiene que ser más grato a Dios que los otros mil imperfectos.

Esto mismo se puede probar por parte del mismo Dios. Como el amor de Dios a sus criaturas no es solamente afectivo, sino *efectivo*—es decir, que *produce* en ellas el bien que les desea, como explica profundísimamente Santo Tomás (I,20)—, hay que concluir que Dios ama más a los más perfectos, ya que derrama sobre ellos esas gracias actuales más intensas, que valen mil veces más que las gracias menos perfectas.

3.ª *La conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta* [9].

Razón.—Es un sencillo corolario de los principios que acabamos de sentar.

4.ª *Agrada más a Dios y le glorifica más el predicador o maestro espiritual que convierte a un solo pecador llevándolo hasta la perfección cristiana, que el que convierte a muchos, pero dejándolos tibios e imperfectos* [10].

Razón.—Otra consecuencia natural de los principios sentados, que debe servir de gran consuelo y estímulo a los directores de almas que carezcan de dotes de elocuencia para el púlpito. En el silencio de un confesonario pueden hacer mayor bien y glorificar muchísimo más a Dios que los grandes predicadores de campanillas, que acaso se buscan a sí mismos en sus aparentes triunfos oratorios.

363. 3. **Objeto de la caridad.**—Santo Tomás dedica al objeto de la caridad una preciosa cuestión dividida en doce artículos (II-II,25). He aquí un breve resumen de los mismos:

1.º La caridad no se refiere únicamente a Dios, sino también al prójimo. Porque el amor a Dios nos hace amar todo aquello que pertenece a Dios o en donde se refleja su bondad. Y es evidente que el prójimo es un bien de Dios y participa o puede participar de la eterna bienaventuranza, fundamento de nuestra amistad sobrenatural. Por eso, el amor de caridad con que amamos al prójimo es exactamente el mismo específicamente con que amamos a Dios. No hay dos caridades, sino una sola, ya que el motivo formal de amar al prójimo es la bondad misma de Dios reflejada en él.

[8] Cf. SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.76.
[9] Cf. SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.80.
[10] SALMANTICENSES, *De caritate* d.5 n.85. Ya se comprende que de esta doctrina no puede sacarse la falsa consecuencia de que no tiene importancia la gravísima empresa de la conversión de los pecadores.

Corolario.—Luego, cuando amamos al prójimo *por cualquier otro motivo distinto de Dios,* no le amamos con amor de caridad. ¡Cuánto amor puramente natural que muchas veces es un verdadero egoísmo!

2.º Debemos amar incluso el hábito mismo de la caridad (la virtud en cuanto tal). No en calidad de *amigo*—como es obvio—, sino como un bien que queremos para nosotros mismos y para nuestros amigos.

Corolario.—Desearle al prójimo los bienes sobrenaturales: ése es el verdadero amor y la verdadera amistad.

3.º Las mismas criaturas irracionales pueden y deben ser amadas en caridad. No como amor de *amistad*—que supone la naturaleza racional y la comunicación de bienes, principalmente de la bienaventuranza eterna—, pero sí en cuanto bienes que podemos utilizar para gloria de Dios y servicio del prójimo. En este sentido, Santo Tomás no vacila en añadir: «Y así el mismo Dios las ama también en caridad».

Corolario.—Ahora se comprenden aquellas *locuras* del Pobrecito de Asís: el hermano Lobo, el hermano Sol, la hermana Flor...

4.º También hemos de amarnos a nosotros mismos con amor de caridad. Porque, aunque no podemos amarnos como *amigos*—la amistad supone siempre alteridad—, somos un bien de Dios, capaces de su gracia y de su gloria; y en este sentido, podemos y debemos amarnos.

Corolario.—Cuando para proporcionarnos un placer nos permitimos conculcar la ley de Dios aunque sea en cosas mínimas, en realidad hacemos un acto de odio contra nosotros mismos. Porque nos hacemos un daño y nos procuramos un mal, que es precisamente lo contrario de la caridad. Únicamente nos amamos de verdad cuando nos amamos en Dios, por Dios y para Dios.

5.º Por la misma razón, hemos de amar con amor de caridad nuestro propio cuerpo, en cuanto que por su naturaleza es obra de Dios y está llamado a cooperar a la consecución de nuestra bienaventuranza eterna, que redundará sobre él. Si bien, en cuanto naturaleza mal inclinada por el pecado, estímulo del mal y obstáculo para nuestra salvación, no debemos amarlo, sino más bien desear salir de él, como decía San Pablo: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24); y también: «Deseo morir para estar con Cristo» (Phil 1,23).

Corolario.—La mortificación cristiana, que tiene por objeto dominar las tendencias del cuerpo y reducirle a servidumbre, no es un acto de odio contra él, sino de verdadero y auténtico amor. «Pobre cuerpo mío—decía San Francisco de Asís—, perdóname; pero sepas que te trato tan mal en este mundo *porque te quiero mucho* y quiero que seas eternamente feliz».

Y San Pedro de Alcántara, aquel hombre que por la dura penitencia a que sometió su cuerpo no tenía más que los huesos revestidos de nervios y de piel—«parecía estar hecho de raíces de árboles», dice Santa Teresa, que le conoció en vida—, se apareció después de muerto a la misma Santa Teresa, diciéndole lleno de gozo: «¡Bendita penitencia, que tan grande gloria me ha proporcionado!» [11]. ¡Esto sí que es amar con verdadero amor el propio cuerpo! En cambio, el desgraciado pecador, que ahora le proporciona toda clase de gustos y placeres pecaminosos, le está preparando un terrible castigo en el otro mundo. Esto, que ahora parece amor al propio cuerpo, equivale a un auténtico y verdadero odio.

6.° Los pecadores *en cuanto tales* no son dignos de nuestro amor, ya que son enemigos de Dios y ponen obstáculo voluntario a su bienaventuranza eterna (en cuya participación se funda el amor de caridad). Pero *en cuanto hombres* son hechura de Dios y capaces de la eterna bienaventuranza, y en este sentido se les puede y debe amar.

Corolario.—Santo Tomás no vacila en añadir: «De donde, *en cuanto a la culpa, que lo hace adversario de Dios*, es digno de odio cualquier pecador, *aunque se trate del padre, de la madre y de los parientes*, como se nos dice en el Evangelio (Lc 14,26). Hemos, pues, de odiar en los pecadores lo que tienen de pecadores y amar lo que tienen de hombres, capaces todavía (por el arrepentimiento) de la eterna bienaventuranza. Y esto es amarlos verdaderamente por Dios con amor de caridad» (ibid.).

Esta doctrina tiene particular aplicación cuando los padres se oponen ilegítimamente a la vocación religiosa o sacerdotal de sus hijos, cometiendo con ello un gravísimo abuso. Hay que romper con ellos si es preciso, para obedecer a Dios antes que a los hombres.

7.° Los pecadores se aman *naturalmente* a sí mismos, en cuanto que desean su propia conservación; pero en realidad incurren en una gran equivocación al creer prácticamente que lo mejor que hay en ellos es su naturaleza *sensitiva*, a la que, por lo mismo, proporcionan toda clase de placeres, en contra de su naturaleza *racional*, que es evidentemente la mejor. Si a esto añadimos que con ello se acarrean una gran pérdida y desgracia en el orden sobrenatural, quedará bien claro que los pecadores, lejos de amarse verdaderamente a sí mismos, son precisamente sus peores enemigos.

Corolario.—El cardenal Cayetano pone a este artículo el siguiente precioso comentario práctico: «Graba bien en tu corazón las conclusiones de este artículo y de qué manera los malos, en cuanto tales, no se aman a sí mismos; y las cinco señales del verdadero amor a sí mismo, que solamente corresponde a los buenos, a saber: *a)* amar al hombre interior, o sea, vivir según la parte racional; *b)* querer para sí el bien de la virtud; *c)* trabajar en este sentido; *d)* conversar consigo mismo alegremente en el recogimiento interior; *e)* concordar perfectamente consigo mismo por la tendencia total

11 Cf. SANTA TERESA, *Vida* 27,18-19; 36,20.

a la unidad y al bien. Y por estas señales examina cuidadosamente si por ventura eres enemigo tuyo; y medita esto con frecuencia e incluso diariamente».

8.º Hay que amar también por caridad a los propios enemigos, o sea, a los que nos desean, nos han hecho o tratan de hacernos algún mal. No precisamente *en cuanto enemigos*—sería amar su propia maldad—, pero sí *en cuanto hombres*, con el amor *general* debido a todos ellos. Y cuando nuestro enemigo se vea necesitado de nuestro *particular* amor, porque peligre espiritual o corporalmente, tenemos obligación de atenderle *en particular* como si no fuera enemigo nuestro. Fuera de estos casos de necesidad, no tenemos obligación de darle muestras *especiales* de amor (porque no estamos obligados a amar con amor *particular* a todos y cada uno de los hombres, lo que sería imposible); es necesario únicamente no negarle las señales generales de afecto que son debidas a todos nuestros semejantes; v.gr., el saludo cortés y cristiano.

Corolario.—Los santos, sin embargo, iban más lejos. Amaban tanto a Dios y a cualquier cosa con El relacionada, que este inmenso amor les hacía prescindir en absoluto de la mala voluntad que veían en sus prójimos. Más aún: se sentían atraídos con particular predilección hacia los que les perseguían y calumniaban, como se comprobó muchas veces en Santa Teresa de Jesús. Este heroísmo no es obligatorio para todos, pero el alma que quiere santificarse de veras es preciso que tienda a él con todas sus fuerzas para ser perfecta hija de Aquel «que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,45).

9.º Por lo mismo, es absolutamente obligatorio para todos, bajo pecado mortal, no negar a nuestros enemigos los beneficios o señales de afecto que se dan a todos los prójimos *en común* (v.gr., no excluirle de nuestras oraciones generales por todos los pecadores, etc.); pero no es necesario para la salvación—a no ser en la disposición interior del ánimo, o sea, en el supuesto de que se produjera un caso de *particular* necesidad—hacerles participantes de los beneficios o señales *especiales* de amor, que no se dan a todos los hombres, sino sólo, v.gr., a los familiares y amigos.

Corolario.—Sería pecado grave excluir al enemigo de las oraciones *comunes* o de las limosnas, venta de artículos comerciales, correspondencia en el saludo, etc.; pero no son obligatorias las muestras de amistad *especial*, a no ser que por las circunstancias haya escándalo en negarlas o sea éste el único procedimiento para que el enemigo se convierta deponiendo su odio, o que éste haya pedido perdón o dado especiales muestras de arrepentimiento y de afecto, pues en estos casos no corresponderle sería de ordinario señal de verdadero odio [12].

[12] Cf. ARREGUI, *Compendio de Teología moral* n.139.

Claro que la perfección de la caridad exige mucho más que esto. Como añade Santo Tomás a continuación, el perfecto no solamente se guarda de *ser vencido por el mal*—lo que es estrictamente obligatorio—, sino que aspira también a *vencer al mal con el bien* (Rom 12,21); en cuanto que no solamente evita el odio, sino que procura atraerse el amor de su enemigo colmándole de beneficios.

10.º Hay que amar a los ángeles, a los bienaventurados y a las almas del purgatorio con verdadero amor de caridad, ya que éste se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, que nos es común con todos ellos.

Corolario.—El amor a los ángeles y a los bienaventurados en cuanto tales es señal de una caridad exquisita y perfecta. Almas hay que practican ciertos actos penosos de virtud por amor a los bienaventurados y para proporcionarles con ello una alegría accidental. Por la misma razón, es un acto exquisito de caridad el amor y la compasión hacia las almas del purgatorio, manifestado con la aplicación frecuente de sufragios.

11.º No es lícito amar a los demonios ni a los condenados con amor de caridad. Porque, aunque su naturaleza de criaturas es obra de Dios y ejecutan y reflejan la justicia divina, están obstinados en el mal y son incapaces de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento del amor de caridad. Amarlos equivaldría a odiar a Dios o a rechazar su infinita justicia, que es tan adorable como su misericordia.

Corolario.—Para que se vea la horrenda desdicha que supone la condenación eterna. Esos desgraciados han perdido para siempre el derecho a ser amados. En cuanto enemigos obstinados de Dios, tenemos obligación de odiarles eternamente con el mismo odio con que rechazamos el pecado, con el que se encuentran identificados. ¡Terrible y espantosa desgracia para toda la eternidad!

12.º La lista general de los seres u objetos a que se extiende la caridad es, pues, la siguiente: en primer lugar, Dios, que es la fuente de la bienaventuranza; a continuación, nuestra propia alma, que participa *directamente* de ella; en tercer lugar, nuestros prójimos (hombres y ángeles), compañeros de nuestra bienaventuranza, y, finalmente, nuestro cuerpo—en el que redunda la gloria del alma—y aun las mismas cosas o seres irracionales, en cuanto ordenables al amor y gloria de Dios.

Corolario.—La caridad es la virtud por excelencia que abarca en toda su inmensa grandeza los cielos y la tierra, que caben perfectamente dentro del corazón de Dios.

364. 4. **Orden de la caridad.**—El último artículo de la cuestión anterior es como el puente de enlace con la siguiente, que trata del orden de la caridad (II-II,26). He aquí un breve resumen de la misma:

1) La caridad ha de tener un orden, ya que se extiende a una serie de objetos que participan de muy diverso modo de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento de la misma (26,1).

2) En primer lugar hay que amar a Dios en absoluto y sobre todas las cosas, ya que es sumamente amable en sí mismo y primer principio de la eterna bienaventuranza, que consiste esencialmente en la posesión eterna del mismo Dios (26,2). Por lo cual debemos amarlo más que a nosotros mismos, ya que nosotros somos simples participantes de la bienaventuranza, que se encuentra en Dios en toda su plenitud universal, como primer principio y origen fontal, del que se deriva a todos cuantos participan de ella (26,3).

Hemos de amar a Dios con todas las fuerzas y de todos los modos posibles con que se le puede amar. Y así hemos de practicar:

a) *El amor penitente*, doliéndonos de haberle ofendido en el pasado y proponiéndonos no volver jamás a disgustarle;

b) *el amor de conformidad*, cumpliendo exactamente los divinos preceptos y aceptando no sólo con resignación, sino con alegría y gratitud, todas cuantas pruebas quiera enviarnos, por duras y penosas que sean, pidiéndole su gracia para serle fiel en todo momento;

c) *el amor de benevolencia*, por el que desearíamos, si posible fuera, proporcionarle a Dios algún nuevo bien y felicidad que no tenga todavía; y como esto no es posible intrínsecamente—ya que en sí mismo es el Bien absoluto e infinito—, por lo menos nos esforzaremos por aumentar su *gloria extrínsecamente*, trabajando en la salvación y santificación de las almas y en extender su reinado de amor en todos los corazones. El celo—dice Santo Tomás—proviene de la intensidad del amor (I-II,28,4);

d) *el amor de amistad*, que se funda en el de benevolencia y añade la mutua correspondencia y comunicación de bienes. Y, sobre todo,

e) *el amor de complacencia*, que es el *amor puro* y sin mezcla alguna de interés, por el que descansamos en las infinitas perfecciones de Dios, alegrándonos y complaciéndonos en ellas porque le hacen infinitamente feliz y dichoso, sin tener para nada en cuenta las ventajas que de esa su dicha y felicidad puedan refluir sobre nosotros. Este amor puro no puede darse como *estado habitual* (D 1327)—porque no podemos ni debemos prescindir de la esperanza y deseo de nuestra propia felicidad, que encontraremos en Dios—, pero sí como acto aislado y transitorio, como lo experimentaron todos los santos.

3) En segundo lugar, debemos amar por Dios el bien espiritual de nuestra alma más todavía que el del prójimo. Porque nuestra alma participa *directamente* de la bienaventuranza, mientras que el prójimo es tan sólo nuestro *compañero* en la participación de ese inmenso bien (26,4).

Corolario.—Lo saca el mismo Santo Tomás cuando escribe: «Y prueba de esto es que el hombre no debe sufrir el daño de cometer un pecado—que contraría a la participación de la bienaventuranza—, ni siquiera para liberar al prójimo del pecado» (ibid.). Tanto es así, que el hombre no debería

jamás decir una pequeña mentira voluntaria—injuriando con ello a Dios y acarreándose el daño de un pecado venial—, aunque con ella pudiera convertir a todos los pecadores del mundo, libertar todas las almas del purgatorio y aun cerrar eternamente las puertas del infierno para que no se condene nadie más. Y si, en vista de estas grandes ventajas, se decidiera el hombre a cometer aquel pequeño pecado, haría una gran injuria a Dios (estimando en más el bien de las criaturas que el honor de Dios a quien ofende) y se acarrearía a sí mismo un daño que no podría compensarse con todos aquellos bienes. ¡Tan grande es la malicia de un solo pecado venial y tan funesto el daño que acarrea a quien voluntariamente lo comete!

4) Por la misma razón hay que amar el bien espiritual del prójimo más que a nuestro propio cuerpo. Porque el alma del prójimo participa *directamente* con nosotros de la eterna gloria, mientras que nuestro cuerpo participa tan sólo *indirectamente*, por redundancia en él de la gloria del alma (26,5).

Corolario.—Cuando lo exige así la salvación eterna del prójimo, colocado en extrema o casi extrema necesidad (v.gr., un niño que va a morir sin bautismo si nosotros no se lo administramos), estamos obligados *por caridad*, bajo pecado mortal, a atenderle aun con grave peligro de la propia vida. Vale más la vida eterna del prójimo que nuestra propia vida corporal.

Las aplicaciones de este principio son variadísimas, sobre todo en casos de ginecología (es un crimen el aborto voluntario, aun el llamado *terapéutico* para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida eterna del niño—que muere sin bautismo—por salvar la vida temporal de la madre, que vale infinitamente menos) o en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos, apestados, etc.

5) Aun entre los diversos prójimos existe una cierta jerarquía en el amor de caridad que les debemos; porque no todos participan igualmente de la divina bondad, ni todos nos están unidos con los mismos lazos. Y así, objetivamente hablando, hay que desear mejores bienes a los mejores—los más santos, que están más cercanos a Dios—, aunque podemos amar con mayor intensidad *subjetiva* a nuestros parientes según la sangre, e incluso desear que lleguen a ser más santos que nadie, con gozo y sin envidia de los santos actuales. En igualdad de condiciones, siempre hay que amar más a los parientes según la sangre; y después de ellos, a los compatriotas, compañeros de milicia o profesión, etc. (26,6-8).

6) Entre los parientes, el orden *objetivo* reclama el primer lugar para los padres, que son nuestro *principio*, al que después de Dios debemos el ser: y entre ellos es antes el padre que la madre, porque el principio activo de la generación es más excelente que el pasivo [13]. Pero esto no impide que se pueda amar

[13] Según la moderna biología, el germen materno de la generación sería tan activo como el paterno; con lo cual la razón invocada por Santo Tomás, a base de la biología medieval, ya no sería válida. Sin embargo, eminentes biólogos modernos vuelven a decir que el germen paterno es *más activo* que el materno, con lo cual el argumento del Angélico recupera gran

con mayor intensidad *subjetiva* a la esposa y a los hijos que a los padres, y a la madre más que al padre (26,9-11).

7) Objetivamente debemos amar más a nuestros bienhechores que a los beneficiados por nosotros, porque aquéllos tienen para nosotros razón de *principio* de los bienes recibidos; pero subjetivamente solemos amar más a nuestros beneficiados, porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos (a.12).

8) El orden que la caridad señala en la tierra permanecerá en lo sustancial en el cielo. Pero como allí será Dios «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28), el orden se tomará exclusivamente con relación a Dios, no con relación a nosotros. Y así, amaremos más—no sólo objetiva, sino incluso intensiva y subjetivamente—a los más cercanos a Dios (los más santos) que a los más cercanos a nosotros (parientes, amigos...), si bien a estos últimos les amaremos—en el grado que les corresponda según su cercanía a Dios—por un doble título (26,13).

365. 5. **Del amor, acto principal de la caridad.**—Otra preciosa cuestión, a la que Santo Tomás dedica ocho artículos (II-II,27). He aquí un brevísimo índice de las conclusiones a que llega:

1) Es más propio de la caridad amar que ser amado. Porque aunque, como amistad que es, supone necesariamente ambas cosas, el primero es un acto propio, y el segundo del amigo (27-1).

2) El amor, en cuanto acto de caridad, supone la *benevolencia* (desear el bien) hacia el amigo, pero incluye, además, la unión afectiva. Por eso, la benevolencia es principio de la amistad (27,2).

3) Dios es infinitamente amable por sí mismo, y la caridad le ama en cuanto tal, sin ninguna subordinación a otro fin. Pero cabe que algo distinto de Dios nos disponga para adelantar en ese amor: los beneficios que de El hemos recibido o esperamos recibir y las penas que tratamos de evitar (27,3).

4) A Dios le podemos amar de una manera *inmediata* aun en esta vida. Porque, a diferencia del entendimiento, que trae las cosas a sí, la voluntad sale de sí misma por el amor para descansar *inmediatamente* en el objeto amado tal como es en sí (27,4).

5) Dios no puede ser amado por las criaturas tanto como merece serlo (infinitamente). Pero podemos y debemos amarle *totalmente* (o sea, todo cuanto El es y todo cuanto le pertenece de algún modo) y *con todo nuestro ser*, ya que, al menos habitualmente, hemos de ordenarnos y ordenar todas nuestras cosas a El (27,5).

6) En el amor de Dios no puede haber tasa ni medida *objetiva*, ya que de suyo es infinitamente amable. Pero puede y tiene que haberla forzosamente por parte nuestra; no en cuanto a la caridad *interna*—que cuanto más intensa será mejor—, sino en cuanto a sus manifestaciones *externas*, que no

parte de su valor. Sea de ello lo que fuere, el mismo Santo Tomás admite (en la solución de las dificultades de este mismo artículo 10) que pueden darse otras razones que hagan más amable a la madre que al padre.

pueden ser continuas (v.gr., necesitamos entregarnos al sueño o a ocupaciones absorbentes, estudio, etc., que suspenden el ejercicio *actual* de nuestra vida afectiva), aunque puedan y deban recibir estas mismas la orientación a Dios de la caridad *habitual* y el influjo de la *virtual* (27,6).

7) Entre el amor al amigo y al enemigo, ¿cuál de los dos es mejor y más meritorio? Hay que distinguir: si se ama al enemigo *únicamente por Dios* y al amigo por Dios y por alguna otra razón humana, es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa; si se ama a ambos *únicamente* por Dios, será más perfecto y meritorio el amor que se practique con *mayor intensidad* (que ordinariamente será el amor al enemigo, puesto que para ello se requiere mayor ímpetu de amor de Dios; aunque también la cercanía y amistad con el amigo suelen encender con vehemencia el fuego del amor); pero, si se les ama únicamente por Dios y con la *misma intensidad*, es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo, porque es más meritorio amar a los *mejores*, y es mejor el amigo que ama que el enemigo que odia (27,7).

8) De semejante manera, si se consideran *separadamente* el amor de Dios y el del prójimo, sin duda ninguna es mejor el amor de Dios. Pero si se les une, es mejor el amor del prójimo *por Dios* que el amor de Dios solo; porque el primero incluye ambos amores, y el segundo sólo el de Dios; y es más perfecto el amor de Dios que se extienda también al prójimo, ya que «hemos recibido de El el mandamiento de que quien ama a Dios, ame también al prójimo» (1 Io 4,21) (27,8).

366. 6. De los efectos de la caridad.—Santo Tomás somete a un análisis maravilloso los efectos que produce el acto principal de la caridad que es el amor. No podemos detenernos a examinarlos con detalle, pero vamos a recoger al menos el índice de los mismos. La lectura directa de la *Summa* (II-II 28-33) es de un gran valor formativo.

Son de dos clases: *internos* y *externos*. Los internos son tres:

1) El gozo espiritual de Dios (28,1-4), que puede compaginarse con alguna tristeza, por cuanto no gozamos todavía de la perfecta posesión de Dios, que nos dará la visión beatífica;

2) la paz (29,1-4), que es la «tranquilidad del orden», que resulta de la concordia de nuestros deseos y apetitos unificados por la caridad y ordenados por ella a Dios; y

3) la misericordia (30,1-4), que es una virtud especial, fruto de la caridad, aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado. Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta en grado sumo su omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades.

Los *externos* son otros tres:

1) La beneficencia (31,1-4), que consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior; y se relaciona a veces con la justicia (cuando es obligatoria o *debida* al prójimo), con la misericordia (cuando ésta nos impulsa a socorrerle en sus necesidades) y con otras virtudes semejantes;

2) LA LIMOSNA (32,1-10), que es un acto de caridad *preceptuada a todos* (aunque en diferentes grados y medidas), y puede ejercitarse en lo *corporal* y en lo *espiritual* (obras de misericordia), siendo estas últimas de suyo más perfectas que aquéllas; y

3) LA CORRECCIÓN FRATERNA (33,1-8), que es una excelente limosna espiritual encaminada a poner remedio a los pecados del prójimo. Requiere el concurso de la prudencia para escoger el momento oportuno y los medios más adecuados; y pueden y deben ejercitarla no sólo los superiores sobre sus súbditos, sino incluso éstos sobre aquéllos, con tal de guardar los debidos miramientos y consideraciones y en el supuesto de que se pueda esperar con fundamento la enmienda; de lo contrario, están dispensados de corregir y deben abstenerse de hecho. Lo cual no puede aplicarse a los superiores, que tienen obligación de corregir y de aplicar al que resiste las penas correspondientes para salvar el orden de la justicia y promover el bien común mediante el escarmiento de los demás.

367. 7. **Pecados opuestos a la caridad.**—El estudio detallado de los pecados opuestos a las virtudes pertenece a la teología moral en su aspecto negativo. Recordamos aquí únicamente que los que se oponen a la virtud de la caridad son los siguientes según el Doctor Angélico (II-II,34-43):

1) EL ODIO, que, si se refiere a Dios, es un gravísimo pecado, el mayor de cuantos se pueden cometer; y, si se refiere al prójimo, es también el que lleva consigo mayor desorden *interior*, aunque no sea el que perjudique más al prójimo. Este último suele proceder de la envidia (34,1-6).

2) LA ACIDIA (tedio o pereza espiritual, que se opone al *gozo* del bien divino procedente de la caridad), que es pecado capital, y proviene del gusto depravado de los hombres, que no encuentran placer en Dios y consideran las cosas que a El se refieren como cosa triste, sombría y melancólica. Sus vicios derivados son la malicia, el rencor, la pusilanimidad, la desesperación, la torpeza o indolencia para observar los mandamientos y la divagación de la mente hacia las cosas ilícitas (35,1-4);

3). LA ENVIDIA (que se opone al *gozo espiritual* por el bien del prójimo) es un feo pecado que constrista al alma por el bien del prójimo, no porque nos amenace con ello algún mal, sino porque disminuye nuestra propia gloria y excelencia. Es de suyo pecado mortal contra la caridad, que nos manda alegrarnos del bien del prójimo, siendo veniales únicamente los primeros movimientos indeliberados de la sensibilidad o los que recaen sobre cosas insignificantes (parvedad de materia). De ella proceden, como vicio capital que es, el odio, la murmuración (casi siempre procede de la envidia), la difamación, el gozo en las adversidades del prójimo y la tristeza en su prosperidad (36,1-4);

4) LA DISCORDIA, que se opone a la paz y concordia por la *disensión de voluntades* en lo tocante al bien de Dios o del prójimo (37,1-2);

5) LA CONTIENDA O PORFÍA, que se opone a la paz con *las palabras* (discusión o altercado), y es pecado cuando se hace por espíritu de contradicción, se perjudica al prójimo o a la verdad o se defiende esta última en tonos altaneros y con palabras mortificantes (38,1-2).

6) EL CISMA, LA GUERRA, LA RIÑA Y LA SEDICIÓN, que se oponen a la paz *con las obras;* el *cisma*, apartando de la unidad en la fe y sembrando la división

en lo religioso (grandísimo pecado; 39,1-4); la *guerra* entre naciones o pueblos, que, cuando es injusta, es, además, un gravísimo pecado contra la caridad por los innumerables daños y trastornos que lleva consigo, aunque puede ser lícita en determinadas condiciones (40,1-4); la *riña*, especie de guerra entre particulares, que procede casi siempre de la ira, y que de suyo es falta grave en el que la provoca sin legítimo mandato de la autoridad pública (41,1-2). Tiene su máximo exponente en el *duelo* (riña o desafío previamente pactado a base de armas mortíferas), que es castigado por la Iglesia con la pena de *excomunión*, que alcanza a los protagonistas y todos sus cómplices y espectadores voluntarios (cn.2351); y la *sedición*, que consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de conspirar o de promover algaradas o tumultos, ya sea de unos contra otros o contra la autoridad y el poder legítimo (42,1-2).

7) EL ESCÁNDALO, que muchas veces se opone a la justicia, pero que ante todo es un grave pecado contra la caridad (como diametralmente opuesto a la *beneficencia*), y que consiste en decir o hacer algo menos recto, que le da al prójimo ocasión de una ruina espiritual (43,1-8).

El don de sabiduría

II-II,45. Véase, además, la nota bibliográfica del n.336.

El don encargado de llevar a su última perfección la virtud de la caridad es el de sabiduría. Siendo la caridad la más excelente de todas las virtudes, ya se comprende que el don de sabiduría será, a su vez, el más excelente de los dones. Vamos a estudiarlo con la atención que se merece.

368. 1. **Naturaleza.**—El don de la sabiduría es *un hábito sobrenatural inseparable de la caridad por el cual juzgamos rectamente de Dios y de las cosas divinas por sus últimas y altísimas causas bajo el instinto especial del Espíritu Santo, que nos las hace saborear por cierta connaturalidad y simpatía.*

Expliquemos despacio la definición para darnos cuenta de la naturaleza de este don.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...»—Es el género próximo de la definición común a todos los dones del Espíritu Santo.

b) «... INSEPARABLE DE LA CARIDAD...»—Es precisamente la virtud que viene a perfeccionar dándole una *modalidad divina*, de la que carece sometida al régimen de la razón humana aun iluminada por la fe. Por esta su conexión con la caridad poseen el don de sabiduría (en cuanto hábito) todas las almas en gracia (II-II,45,5) y es incompatible con el pecado mortal (ibid., 4). Lo mismo ocurre con todos los demás dones.

c) «... POR EL CUAL JUZGAMOS RECTAMENTE...»—En esto—entre otras cosas—se distingue del don de entendimiento. Lo propio de este último—como ya dijimos—es una penetrante y profunda intuición de las verdades de la fe en plan de *simple aprehensión*, sin emitir juicio sobre ellas. El juicio lo emiten los otros dones intelectivos en la siguiente forma: acerca de las cosas *divinas*, el don de sabiduría; de las cosas *creadas*, el don de ciencia; y en cuanto a la aplicación concreta a *nuestras acciones*, el don de consejo (II-II,8,6).

En cuanto que supone un *juicio*, el don de sabiduría reside en el entendimiento como en su sujeto propio; pero como el *juicio por connaturalidad con las cosas divinas* supone necesariamente la caridad, el don de sabiduría *causaliter* tiene su raíz en la caridad, que reside en la voluntad (45,2). Y no se trata de una sabiduría puramente especulativa, sino también *práctica*, ya que al don de sabiduría pertenece, en primer lugar, la contemplación de lo divino, que es como la *visión de los principios*; y en segundo lugar dirigir los actos humanos según razones *divinas*. En virtud de esta suprema dirección de la sabiduría por razones divinas, la amargura de los actos humanos se convierte en dulzura, y el trabajo en descanso (45,3 c et ad 3).

d) «... DE DIOS...»—Esta diferencia es propísima del don de sabiduría. Los demás dones perciben, juzgan o actúan sobre cosas distintas de Dios. El don de sabiduría, en cambio, recae primaria y principalísimamente sobre el mismo Dios, del que nos da un conocimiento sabroso y experimental que llena el alma de indecible suavidad y dulzura. Precisamente, en virtud de esta inefable *experiencia de Dios*, el alma juzga todas las demás cosas que a El pertenecen por las más altas y supremas razones, o sea, por razones *divinas;* porque, como explica admirablemente Santo Tomás, el que conoce y saborea la causa altísima por excelencia, que es Dios, está capacitado para juzgar todas las cosas por sus propias razones divinas (45,1). Volveremos sobre esto al señalar los *efectos* que produce en el alma este don.

e) «... Y DE LAS COSAS DIVINAS...»—Propiamente sobre las cosas divinas recae el don de sabiduría, pero esto no es obstáculo para que su juicio se extienda también a las cosas creadas, descubriendo en ellas sus *últimas causas y razones*, que las entroncan y relacionan con Dios en el conjunto maravilloso de la creación. Es como una visión *desde la eternidad* que abarca todo lo creado con una mirada escrutadora, relacionándolo con Dios, en su más alta y profunda significación, por sus razones divinas. Aun las cosas creadas son contempladas por el don de sabiduría *divinamente*.

Por aquí aparece claro que el objeto *primario*, u objeto *formal «quod»*, del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»*, y el *material* de la fe; porque la fe mira primariamente a Dios, y secundariamente a las otras verdades reveladas. Pero se diferencia de ella por su objeto *formal «quo»*, ya que la fe se limita a *creer* y el don de sabiduría *experimenta y saborea* lo que la fe cree.

De semejante manera, el objeto *primario o formal «quod»* del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»* y el *material* de la teología, que miran a Dios y a todas las verdades reveladas con sus conclusiones. Pero se diferencian en cuanto que la teología toma las verdades reveladas como *primeros principios*, y de ellos, a base del raciocinio, deduce las conclusiones; mientras que el don de sabiduría contempla los mismos principios con la iluminación del Espíritu Santo y no deduce propiamente las conclusiones teológicas, sino que las *percibe intuitivamente* por una especial iluminación sobrenatural.

Finalmente, el objeto *secundario* o *material* del don de sabiduría puede extenderse a todas las conclusiones de las demás ciencias, que son contempladas con esa misma luz divina, que muestra su relación con el fin último sobrenatural [14].

f) «... POR SUS ÚLTIMAS Y ALTÍSIMAS CAUSAS...»—Esto es lo propio y característico de toda verdadera sabiduría. Para cuya inteligencia es de saber que hay muchas clases de sabiduría que conviene tener aquí presentes.

[14] Cf. BARRE, *Tractatus de virtutibus* (París 1886) vol.1 p.229.

Sabio, en general, es aquel que conoce las cosas por sus últimas y más altas causas. Los filósofos definen la sabiduría: «El conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus últimas causas». El que contempla una cosa sin conocer sus causas, tiene de ella un conocimiento *vulgar* o *superficial* (v.gr., el aldeano que contempla un eclipse sin saber a qué se debe aquello); el que lo contempla conociendo y señalando sus causas *próximas*, tiene un conocimiento *científico* (v.gr., el astrónomo ante el eclipse); el que puede reducir sus conocimientos a los últimos principios del ser natural, posee la *sabiduría filosófica* o meramente natural (metafísica); el que, *guiado por las luces de la fe*, escudriña con su razón natural los datos revelados para arrancarles sus virtualidades intrínsecas y deducir nuevas conclusiones, posee la *máxima sabiduría natural* que se puede alcanzar en esta vida (teología), entroncada ya—*radicaliter*—con el orden sobrenatural (cf. S.TH., I,1,6). Y el que—presupuesta la fe y la gracia—juzga por *instinto divino* las cosas divinas y humanas por sus últimas y altísimas causas—o sea por sus razones *divinas*—, posee la *sabiduría sobrenatural*. Esta última es cabalmente la propia del don de sabiduría. Por encima de ese conocimiento no hay ningún otro en esta vida. Sólo le superan la *visión beatífica* y la sabiduría increada de Dios.

Por donde aparece claro que el conocimiento que proporciona al alma el don de sabiduría es incomparablemente superior al de todas las ciencias humanas, incluyendo a la misma teología, que tiene ya algo de divina [15]. Por eso se da a veces el caso de un alma sencilla e ignorante que carece en absoluto de conocimientos teológicos adquiridos por el estudio, y que, sin embargo, posee por el don de sabiduría un conocimiento profundísimo de las cosas divinas que pasma y maravilla a los más eminentes teólogos.

g) «... BAJO EL INSTINTO ESPECIAL DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es lo propio y característico de todos los dones del mismo Espíritu Santo, que adquiere su exponente máximo en el de sabiduría por lo altísimo de su objeto: el mismo Dios y las cosas divinas. El hombre no procede en ellos por lento discurso y raciocinio, sino de una manera rápida e *intuitiva*, por un instinto especial, que procede del Espíritu Santo mismo. No les preguntemos a los místicos las razones que han tenido para obrar así o para pensar o decir tal o cual cosa, pues no las saben. Lo han *sentido así* con una clarividencia y seguridad infinitamente superior a todos los discursos y raciocinios humanos.

h) «... QUE NOS LAS HACE SABOREAR POR CIERTA CONNATURALIDAD Y SIMPATÍA».—Es otra nota típica de los dones, que alcanza su máxima perfección en el de sabiduría, que es de suyo un conocimiento *sabroso* y *experimental* de Dios y de las cosas divinas. Las almas que lo experimentan comprenden muy bien el sentido de aquellas palabras del salmo: «gustad y ved cuán suave es el Señor» (Ps 33,9). Experimentan deleites divinos, que las empujan al éxtasis y les hacen presentir un poco las alegrías inefables de la eternidad bienaventurada.

Es admirable la precisión y profundidad con que explica Santo Tomás esta nota típica del don de sabiduría. He aquí sus propias palabras: «Como ya hemos dicho, la sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Ahora bien: la rectitud del juicio

[15] Sabido es que el hábito de la teología es *entitativamente natural*, porque procede del discurso natural de la razón, examinando los datos de la fe y extrayéndoles sus *virtualidades intrínsecas*, que son las conclusiones teológicas; pero *radicaliter* es o se le puede llamar *sobrenatural*, en cuanto que parte de los principios de la fe y recibe su influencia iluminadora a todo lo largo del discurso o raciocinio teológico (cf. I,1,6 ad 3).

puede acontecer de dos maneras: o según el perfecto uso de razón o por cierta *connaturalidad* hacia las cosas que hay que juzgar. Y así vemos que por discurso de la razón juzga rectamente de las cosas pertenecientes a la castidad el que ha estudiado la ciencia moral, pero por cierta *connaturalidad* con ella juzga rectamente de la castidad el que la practica habitualmente. De semejante manera, juzgar rectamente de las cosas divinas por el discurso de la razón pertenece a la sabiduría, en cuanto que es virtud intelectual; pero juzgar rectamente de esas cosas divinas por cierta *connaturalidad* hacia ellas, pertenece a la sabiduría, en cuanto que es don del Espíritu Santo; como Dionisio dice (in 2 cap. *de Div. Nom.*) que Hieroteo es perfecto en las cosas divinas *no sólo porque las conoce, sino porque las experimenta en sí mismo*» (45,2).

369. 2. **Necesidad.**—El don de sabiduría es absolutamente necesario para que la caridad pueda desarrollarse en toda su plenitud y perfección. Precisamente por ser la virtud más excelente, la más perfecta y divina de todas, está reclamando y exigiendo por su misma naturaleza la regulación divina del don de sabiduría. Abandonada a sí misma, o sea, manejada por el hombre en el estado ascético, tiene que someterse a la regulación humana, al pobre *modo humano* que forzosamente tiene que imprimirle el hombre. Ahora bien: esta atmósfera *humana* se le hace poco menos que irrespirable; la ahoga y asfixia, impidiéndole volar a las alturas. Es una virtud *divina* que tiene alas para volar hasta el cielo, y se la obliga a moverse a ras del suelo: por razones humanas, hasta cierto punto, sin comprometerse mucho, con grandísima *prudencia, con mezquindades raquíticas,* etc., etc. Unicamente cuando empieza a recibir la influencia del don de sabiduría, que le proporciona la atmósfera y *modalidad divina* que ella necesita por su propia naturaleza de virtud teologal perfectísima, empieza la caridad, por decirlo así, a respirar a sus anchas. Y, por una consecuencia natural e inevitable, empieza a crecer y desarrollarse rápidamente, llevando consigo al alma, como en volandas, por las regiones de la vida mística hasta la cumbre de la perfección, que jamás hubiera podido alcanzar sometida a la atmósfera y regulación humana en el estado ascético [16].

De esta sublime doctrina se deducen como corolarios inevitables dos cosas importantísimas en la Teología de la perfección cristiana. Primera: que el *estado místico* (régimen habitual o predominante de los dones) no sólo no es algo *anormal* y *extraordinario* en el desarrollo de la vida cristiana, sino que es precisamente la *atmósfera normal* que exige y reclama la gracia (forma *divina* en sí misma) para que pueda desarrollar todas sus virtualidades divinas a través de sus *principios operativos* (virtudes infusas), principalmente de las virtudes teologales, que son absolutamente *divinas* en sí mismas. Lo

[16] Cf. el estudio del P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940), donde encontrará el lector una amplia información sobre esta materia.

místico debería ser precisamente lo *normal* en todo cristiano, y lo es de hecho en todo cristiano perfecto. Y segunda: que una actuación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano*, además de imposible y absurda—como ya demostramos en su lugar—, sería *completamente* inútil para perfeccionar las virtudes infusas, sobre todo las teologales; porque, siendo estas últimas superiores a los dones por su propia naturaleza (I-II,68,8), la única perfección que pueden recibir de ellos es la *modalidad divina* (propia y exclusiva de los dones), jamás una modalidad *humana*, que ya tienen las virtudes teologales abandonadas a sí mismas en el estado ascético, o sea, sometidas a la regulación humana de la pobre alma imperfectamente iluminada por la luz oscura de la fe.

370. 3. **Efectos.**—Por su propia elevación y grandeza y por lo sublime de la virtud que ha de perfeccionar, los efectos que produce en el alma la actuación del don de sabiduría son verdaderamente admirables. He aquí algunos de los más característicos:

1) Les da a los santos el sentido divino, de eternidad, con que juzgan todas las cosas.

Es el más impresionante de los efectos del don de sabiduría que aparecen al exterior. Diríase que los santos han perdido por completo el *instinto de lo humano* y que ha sido sustituido por el *instinto de lo divino*, con que ven y enjuician todas las cosas. Todo lo ven desde las alturas, desde el punto de vista de Dios: los pequeños episodios de su vida diaria, lo mismo que los grandes acontecimientos internacionales. En todas las cosas ven clarísima la mano de Dios. Nunca se fijan en las causas segundas inmediatas; pasan por ellas sin detenerse un instante hasta la Causa suprema, que lo rige y gobierna todo desde arriba. Tendrían que hacerse gran violencia para descender a los puntos de vista con que juzga las cosas la mezquindad humana. Un insulto, una bofetada, una calumnia que se lance contra ellos..., y en el acto se remontan hasta Dios, que lo quiere o permite para ejercitarles en la paciencia y aumentar su gloria. No se detienen un instante en la causa segunda (la maldad de los hombres); se remontan en seguida hasta Dios y juzgan el hecho desde aquellas alturas divinas. No llaman *desgracia* a lo que los hombres suelen llamarlo (enfermedad, persecución, muerte), sino únicamente a lo que lo es en realidad, por serlo delante de Dios (el pecado, la tibieza, la infidelidad a la gracia). No comprenden que el mundo pueda considerar como *riquezas y joyas* a unos cuantos cristalitos que brillan un poco más que los demás [17]; ven clarísimamente que no hay otro tesoro verdadero que Dios o las cosas que nos llevan a El. «¿De qué me vale esto para la eternidad?», decía San Luis Gonzaga; he ahí el único criterio diferencial de los santos para juzgar del valor de las cosas.

Entre otros muchos santos, este don brilló en grado eminente en Santo Tomás de Aquino. Es admirable el instinto sobrenatural con que descubre en todas las cosas el aspecto *divino* que las relaciona y une con Dios. Un acierto tan grande, tan rotundo, tan universal en todo cuanto toca, no se explica suficientemente por una sabiduría humana por muy elevada que se la suponga; es preciso pensar en el instinto divino, propio del don de sabiduría [18].

[17] Recuérdese el episodio de Santa Teresa que hemos recordado más arriba (n.345,5).
[18] Cf. P. Gardeil, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* c.8 (Vergara 1907).

En nuestros días es admirable el caso de sor Isabel de la Trinidad. Según el P. Philipon—que ha estudiado tan a fondo las cosas de la célebre carmelita de Dijon—, el don de sabiduría es el más característico de su doctrina y de su vida [19]. Arrebatada su alma por una sublime vocación contemplativa hasta el seno mismo de la Trinidad Beatísima, en ella estableció su morada permanente, y desde aquellas divinas alturas contemplaba y juzgaba todas las cosas y acontecimientos humanos. Las mayores pruebas, sufrimientos y contrariedades no acertaban a perturbar un solo momento la paz inefable de su alma; todo resbalaba sobre ella, dejándola «inmóvil y tranquila como si su alma estuviera ya en la eternidad»...

2) Les hace vivir de un modo enteramente divino los misterios de nuestra santa fe.

Escuchemos al P. Philipon explicando admirablemente estas cosas: «El don de sabiduría es el don real, el que hace entrar más profundamente a las almas en la participación del modo deiforme de la ciencia divina. Es imposible elevarse más alto fuera de la visión beatífica, que permanece su regla superior. Es la mirada del «Verbo espirando al Amor» comunicada a un alma que juzga todas las cosas por sus causas más altas, más divinas, por las razones supremas, «a la manera de Dios».

Introducida por la caridad en la intimidad de las personas divinas y como en el corazón de la Trinidad, el alma divinizada, bajo el impulso del Espíritu de Amor, contempla todas las cosas desde ese centro, punto indivisible donde se le presentan como a Dios mismo: los atributos divinos, la creación, la redención, la gloria, el orden hipostático, los más pequeños acontecimientos del mundo. En la medida en que es posible a una simple creatura, su mirada tiende a identificarse con el ángulo de visión que Dios tiene de sí mismo y de todo el universo. Es la contemplación al modo deiforme, a la luz de la experiencia de la Deidad, de la que el alma experimenta en sí misma la inefable dulzura: «per quandam experientiam dulcedinis» (I-II, 112,5).

Para comprender esto es preciso recordar que Dios no puede ver las cosas más que en sí mismo: en su causalidad. No conoce las criaturas directamente en sí mismas, ni en el movimiento de las causas contingentes y temporales que regulan su actividad. El las contempla en su Verbo, bajo un modo eternal, apreciando todos los acontecimientos de su providencia a la luz de su esencia y de su gloria» [20].

El alma hecha participante por el don de sabiduría de este modo divino de conocer penetra con mirada escrutadora en las profundidades insondables de la divinidad, a través de las cuales contempla todas las cosas *coloreadas* de lo divino. Diríase que San Pablo pensaba en estas almas cuando escribió aquellas asombrosas palabras: «El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10).

3) Les hace vivir en sociedad con las tres divinas personas, mediante una participación inefable de su vida trinitaria.

«Mientras que el don de ciencia—escribe todavía el P. Philipon—toma un movimiento ascendente para elevar al alma desde las criaturas hasta Dios, y el de entendimiento por una simple mirada de amor penetra todos

[19] Cf. P. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.8.
[20] P. Philipon, *ibid.*

los misterios de Dios por fuera y por dentro, el don de sabiduría, por así decirlo, no sale jamás del corazón mismo de la Trinidad. Todo se le presenta en este centro indivisible. El alma así deiforme no puede ver las cosas más que por sus razones más altas y divinas. Todo el movimiento del universo, hasta los menores átomos, cae bajo su mirada a la purísima luz de la Trinidad y de los atributos divinos, pero ordenadamente según el ritmo en que las cosas proceden de Dios. Creación, redención, orden hipostático, todo se le presenta, aun el mismo mal, ordenado a la mayor gloria de la Trinidad. Elevándose, en fin, en una suprema mirada por encima de la justicia, de la misericordia, de la providencia y de todos los atributos divinos, descubre de pronto todas estas perfecciones increadas en su Fuente eternal; en esta Deidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que sobrepuja infinitamente todas nuestras concepciones humanas, estrechas y mezquinas, y deja a Dios incomprensible, inefable incluso a la mirada de los bienaventurados y aun a la mirada beatífica de Cristo; este Dios, que es a la vez, en su simplicidad sobreeminente, unidad y trinidad, esencia indivisible y sociedad de tres personas vivientes, realmente distintas según un orden de procesión que no suprime en modo alguno su consustancial igualdad. El ojo humano no hubiera podido jamás descubrir un tal misterio, ni el oído percibir tales armonías, ni el corazón sospechar una tal beatitud, si por gracia la Divinidad no se hubiera inclinado hasta nosotros en Cristo para hacernos entrar en estas insondables profundidades de Dios bajo la dirección misma de su Espíritu» [21].

El alma llegada a estas alturas ya no sale nunca de Dios. Si los deberes de su estado así lo exigen, se entrega exteriormente a toda clase de trabajos, aun los más absorbentes, con una actividad increíble; pero «en el más profundo centro de su alma»—como diría San Juan de la Cruz—siente permanentemente la divina compañía de «sus tres» y no les abandona un solo instante. Se han juntado en ella Marta y María de modo tan inefable, que la actividad prodigiosa de Marta en nada compromete el sosiego y la paz de María, que permanece día y noche en silenciosa y entrañable contemplación a los pies de su divino Maestro. Su vida acá en la tierra es ya un comienzo de la eternidad bienaventurada.

4) Lleva hasta el heroísmo la virtud de la caridad.

Es precisamente la finalidad fundamental del don de sabiduría. Liberada de sus ataduras humanas y recibiendo a pleno pulmón el aire divno que el don le proporciona, el fuego de la caridad adquiere muy pronto proporciones gigantescas. Es increíble hasta dónde llega el amor de Dios en las almas trabajadas por el don de sabiduría. Su efecto más impresionante es la muerte total al propio *yo*. Aman a Dios con un amor purísimo, por sola su infinita bondad, sin mezcla de interés o de motivos humanos. Es verdad que no renuncian a la esperanza del cielo, sino que lo desean más que nunca; pero es porque en él podrán amar a Dios con mayor intensidad aún y sin descanso ni interrupción alguna. Si, por un imposible, pudieran amar y glorificar más a Dios en el infierno que en el cielo, preferirían sin vacilar los tormentos eternos [22]. Es el triunfo definitivo de la gracia, con la muerte

[21] P. Philipon, ibid.

[22] Este sentimiento lo han experimentado gran número de santos. Véase, por ejemplo, con qué sencilla y sublime delicadeza lo expone Santa Teresita del Niño Jesús: «Una noche, no sabiendo cómo testificar a Jesus que le amaba y cuán vivos eran mis deseos de que fuera servido y glorificado por doquier, me sobrecogió el pensamiento triste de que nunca jamás, desde el abismo del infierno, le llegaría un solo acto de amor. Entonces le dije que *con gusto consentiría verme abismada en aquel lugar de tormentos y de blasfemias para que también allí fuera amado eternamente.* No podía glorificarle así, ya que El no desea sino nuestra bienaventuranza; pero cuando se ama, se ve uno forzado a decir mil locuras» *(Historia de un alma* c.5 n.23; 3.ª ed. Burgos 1950).

total al propio egoísmo. Entonces es cuando empiezan a cumplir el primer mandamiento de la ley de Dios con toda la plenitud compatible con las flaquezas y miserias del destierro...

En el aspecto que mira al prójimo, la caridad llega, paralelamente, a una perfección sublime a través del don de sabiduría. Acostumbrados a ver a Dios en todas las cosas, aun en los más mínimos acontecimientos, lo ven de una manera especialísima en el prójimo. Le aman con una ternura profunda, enteramente sobrenatural y divina. Le sirven con una abnegación heroica, llena, por otra parte, de naturalidad y sencillez. Ven a Cristo en los pobres, en los que sufren, en el corazón de todos sus hermanos..., y corren a ayudarle con el alma llena de amor. Gozan privándose de las cosas más necesarias o útiles para ofrecérselas al prójimo, cuyos intereses anteponen y prefieren a los propios, como antepondrían los del mismo Cristo, con quien le ven identificado. El egoísmo personal con relación al prójimo ha muerto enteramente. A veces, el amor de caridad que abrasa su corazón es tan grande, que rebosa al exterior en divinas locuras que desconciertan la prudencia y los cálculos humanos. San Francisco de Asís se abrazó estrechamente a un árbol—como criatura de Dios—, queriendo con ello estrechar en un abrazo inmenso a toda la creación universal, salida de las manos de Dios...

5) Proporciona a todas las virtudes el último rasgo de perfección y acabamiento, haciéndolas verdaderamente divinas.

Es una consecuencia inevitable del efecto anterior. Perfeccionada por el don de sabiduría, la caridad deja sentir su influencia divina sobre todas las demás virtudes, de la que es verdaderamente *forma*, aunque extrínseca y accidental, como explicamos en su lugar. Todo el conjunto de la vida cristiana experimenta esta divina influencia. Es ese *no se qué* de perfecto y acabado que tienen las virtudes de los santos, y que en vano buscaríamos en almas menos adelantadas. En virtud de esta influencia del don de sabiduría a través de la caridad, todas las virtudes cristianas se elevan de plano y adquieren una modalidad deiforme, que admite innumerables matices—según el carácter personal y el género de vida de los santos—, pero todos tan sublimes, que no se podría precisar cuál de ellos es más delicado y exquisito. Muerto definitivamente el egoísmo, perfecta en toda clase de virtudes, el alma se instala en la cumbre de la montaña de la santidad, donde se lee aquella sublime inscripción: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

371. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, adjudica al don de sabiduría la séptima bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Y prueba que le conviene en sus dos aspectos: en cuanto al mérito y en cuanto al premio. En cuanto al mérito («bienaventurados los pacíficos»), porque la paz no es otra cosa que *la tranquilidad del orden;* y establecer el orden (para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo) pertenece precisamente a la sabiduría. Y en cuanto al premio («serán llamados hijos de Dios»), porque precisamente somos hijos adoptivos

de Dios por nuestra participación y semejanza con el Hijo unigénito del Padre, que es la Sabiduría eterna [23].

En cuanto a los frutos del Espíritu Santo, pertenecen al don de sabiduría, a través de la caridad, principalmente estos tres: la *caridad*, el *gozo espiritual* y la *paz* [24].

372. 5. **Vicios opuestos.**—Al don de sabiduría se opone el vicio de la *estulticia*, o necedad espiritual [25], que consiste en cierto embotamiento del juicio y del sentido espiritual que nos impide discernir o juzgar las cosas de Dios según el mismo Dios por contacto, gusto o connaturalidad, que es lo propio del don de sabiduría. Más lamentable todavía es la *fatuidad*, que lleva consigo la incapacidad total para juzgar de las cosas divinas. De donde la estulticia se opone al don de sabiduría como cosa contraria; y la fatuidad, como la pura negación (46,1).

«De esta estupidez adolecemos siempre que apreciamos en algo las naderías de este mundo o juzgamos que vale algo cualquier cosa que no sea la posesión del sumo Bien o lo que a ella conduce. De ahí que, si no somos santos, tenemos que reconocer que somos verdaderamente estúpidos, por mucho que a nuestro amor propio le duela» [26].

Cuando esta estupidez es voluntaria por haberse sumergido el hombre en las cosas terrenas hasta perder la vista o hacerse inepto para contemplar las divinas, es un verdadero pecado (46,2), según aquello de San Pablo: «el hombre animal no comprende las cosas del Espíritu de Dios» (1 Cor 3,14). Y como no hay cosa que embrutezca y animalice más al hombre hasta sumergirle por completo en el fango de la tierra que la *lujuria*, de ella principalmente proviene la estulticia o necedad espiritual; si bien contribuye también a ella la *ira*, que ofusca la mente por la fuerte conmoción corporal, impidiéndole juzgar con rectitud (46.3 c et ad 3).

373. 6. **Medios de fomentar este don.**—Aparte de los medios generales que ya conocemos (recogimiento, vida de oración, fidelidad a la gracia, invocación frecuente del Espíritu Santo, humildad profunda, etc.), podemos disponernos para la actuación del don de sabiduría con los siguientes medios, que están perfectamente a nuestro alcance con ayuda de la gracia ordinaria:

23 Cf. II-II,45,6.
24 Cf. I-II,70,3; II-II,28,1 y 4; 29,4 ad 1.
25 Cf. II-II, 46.
26 P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.9 n.T p.595.

1) Esforzarnos en ver todas las cosas desde el punto de vista de Dios.—¡Cuántas almas piadosas y hasta consagradas a Dios ven y enjuician todas las cosas desde un punto de vista puramente *natural* y *humano*, cuando no del todo *mundano!* Su cortedad de vista y miopía espiritual es tan grande, que nunca aciertan a remontar sus miradas por encima de las causas puramente humanas para ver los designios de Dios en todo cuanto ocurre. Si se les molesta—aunque sea inadvertidamente—, se enfadan y lo llevan muy a mal. Si un superior les corrige algún defecto, en seguida le tachan de exigente, tirano y cruel. Si les manda alguna cosa que no encaja con sus gustos, lamentan su «incomprensión», su «despiste», su completa «ineptitud para mandar». Si se les humilla, ponen el grito en el cielo. A su lado hay que proceder en todo con la misma cautela y precaución que si se tratara de una persona mundana, enteramente desprovista de espíritu sobrenatural. ¡No es de extrañar que el mundo ande tan mal, cuando los que deberían dar ejemplo andan tantas veces así!

No es posible que en tales almas actúe jamás el don de sabiduría. Ese espíritu tan imperfecto y *humano* tiene completamente asfixiado el hábito de los dones. Hasta que no se esfuercen un poco en levantar sus miradas al cielo y, *prescindiendo de las causas segundas*, no acierten a ver la mano de Dios en todos los acontecimientos prósperos o adversos que les suceden, seguirán siempre arrastrando por el suelo su pobre y penosa vida espiritual. Para aprender a volar hay que batir muchas veces las alas hacia lo alto; al precio que sea y cueste lo que cueste.

2) Combatir la sabiduría del mundo, que es estulticia y necedad ante Dios.—La frase, como es sabido, es de San Pablo (1 Cor 3,19). El mundo llama sabios a los necios ante Dios (1 Cor 1,25). Y, por una antítesis inevitable, los sabios ante Dios son los que el mundo llama necios (1 Cor 1,27; 3,18). Y como el mundo está lleno de esta suerte de estulticia y necedad, por eso nos dice la Sagrada Escritura que «es infinito el número de los necios» (Eccl 1,15).

> «En efecto—escribe el P. Lallemant—, la mayor parte de los hombres tienen el gusto depravado, y se les puede con justa razón llamar locos, puesto que hacen todas sus acciones poniendo su último fin, al menos prácticamente, en la criatura y no en Dios. Cada uno tiene algún objeto al que se apega y refiere todas las demás cosas, no teniendo casi afección o pasión sino en dependencia de ese objeto; y esto es ser verdaderamente loco.
>
> ¿Queremos conocer si somos del número de los sabios o de los necios? Examinemos nuestros gustos y disgustos, ya sea ante Dios y las cosas divinas, ya ante las criaturas y las cosas terrenas. ¿De dónde nacen nuestras satisfacciones y sinsabores? ¿En qué cosas encuentra nuestro corazón su reposo y contentamiento?
>
> Esta suerte de examen es un excelente medio para adquirir la pureza de corazón. Deberíamos familiarizarnos con él, examinando con frecuencia durante el día nuestros gustos y disgustos y tratando poco a poco de referirlos a Dios.
>
> Hay tres clases de sabiduría reprobadas por la Escritura (Iac 3,15) que son otras tantas verdaderas locuras. La *terrena*, que no gusta más que de las riquezas; la *animal*, que no apetece más que los placeres del cuerpo, y la *diabólica*, que pone su fin en su propia excelencia.
>
> Y hay una locura que es verdadera sabiduría ante Dios. Amar la pobreza, el desprecio, las cruces, las persecuciones, es ser loco según el mundo. Y sin embargo, la sabiduría, que es un don del Espí-

ritu Santo, no es otra cosa que esta locura, que no gusta sino de lo que Nuestro Señor y los santos han gustado. Pero Jesucristo ha dejado en todo cuanto tocó en su vida mortal—como en la pobreza, en la abyección, en la cruz—un suave olor, un sabor delicioso; mas son pocas las almas que tienen los sentidos suficientemente finos para percibir este olor y para gustar este sabor, que son del todo sobrenaturales. Los santos *han corrido tras el olor de estos perfumes* (Cant 1,3); como un San Ignacio, que se regocijaba de verse menospreciado; un San Francisco, que amaba tan apasionadamente la abyección, que hacía cosas para quedar en ridículo; un Santo Domingo, que se encontraba más a gusto en Carcasona, donde era ordinariamente escarnecido, que en Tolosa, donde todo el mundo le honraba» [27].

3) No aficionarse demasiado a las cosas de este mundo aunque sean buenas y honestas.—La ciencia, el arte, la cultura humana, el progreso material de las naciones, etc., son cosas de suyo buenas y honestas si se las encauza y ordena rectamente. Pero si nos entregamos a estas cosas *con demasiado afán y ardor*, no dejarán de perjudicarnos seriamente; acostumbrado nuestro paladar al gusto de las criaturas, experimentará cierta torpeza o estulticia para saborear las cosas de Dios, tan diferentes en todo. El haberse dejado absorber por el apetito desordenado de la ciencia—aun de la sagrada y teológica—, tiene paralizadas en su vida espiritual a una multitud de almas, que se acarrean con ello pérdida irreparable; pierden el gusto de la vida interior, abandonan o acortan la oración, se dejan absorber por el trabajo intelectual, y descuidan la «única cosa necesaria» de que nos habla el Señor en el Evangelio [28]. ¡Lástima grande, que lamentarán en el otro mundo cuando ya no tenga remedio!

« ¡Qué diferentes—continúa admirablemente el P. Lallemant—son los juicios de Dios de los de los hombres! La sabiduría divina es una locura a juicio de los hombres y la sabiduría humana es una locura a juicio de Dios. A nosotros toca ver con cuál de estos juicios queremos conformar el nuestro. Es preciso tomar el uno o el otro por regla de nuestros actos. Si gustamos de alabanzas y de honores, somos locos en esta materia; y tanto tendremos de locura cuanto tengamos de gusto en ser estimados y honrados. Como, al contrario, tanto tendremos de sabiduría cuanto tengamos de amor a la humillación y a la cruz.

Es monstruoso que aun en la religión se encuentren personas que no gustan más que de lo que puede hacerlas agradables a los ojos del mundo; que no han hecho nada de cuanto han hecho durante los veinte o treinta años de vida religiosa sino para acercarse al fin a que aspiran; apenas tienen alegría o tristeza sino relacionada con esto, o, al menos, son más sensibles a esto que a todas las demás cosas. Todo lo demás que mira a Dios y a la perfección les resulta insípido, no encuentran gusto alguno en ello.

Este estado es terrible y merecería ser llorado con lágrimas de sangre. Porque ¿de qué perfección son capaces esos religiosos? ¿Qué fruto pueden hacer en beneficio del prójimo? Mas ¡qué confusión experimentarán a la hora de la muerte cuando se les muestre que durante todo el curso de su vida no han buscado ni gustado más que el brillo de la vanidad como mundanos! Si están tristes estas pobres almas, decidles una palabra que les proporcione alguna esperanza de

[27] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.1.
[28] Cf. Lc 10,42.

cierto engrandecimiento, aunque falso, y las veréis al instante cambiar de aspecto; su corazón se llenará de gozo, como ante el anuncio de algún gran éxito o acontecimiento.

Por otra parte, como no tienen el gusto de la devoción, no califican sus prácticas más que de bagatelas y de entretenimientos de espíritus débiles. Y no solamente se gobiernan ellos mismos por estos principios erróneos de la sabiduría humana y diabólica, sino que comunican además sus sentimientos a los otros, enseñándoles máximas del todo contrarias a las de Nuestro Señor y del Evangelio, del cual tratan de mitigar el rigor por interpretaciones forzadas y conformes a las inclinaciones de la naturaleza corrompida, fundándose en otros pasajes de la Escritura mal entendidos, sobre los cuales edifican su ruina [29].

4) No apegarse a los consuelos espirituales, sino pasar a Dios a través de ellos.—Hasta tal punto nos quiere Dios únicamente para sí, desprendidos de todo lo creado, que quiere que nos desprendamos hasta de los mismos consuelos espirituales que tan abundantemente, a veces, prodiga en la oración. Esos consuelos son ciertamente importantísimos para nuestro adelantamiento espiritual [30], pero únicamente como estímulo y aliento para buscar a Dios con mayor ardor. Buscarlos para detenerse en ellos y saborearlos como *fin último* de nuestra oración sería francamente malo e inmoral; y, aun considerados como un *fin intermedio*, subordinado a Dios, es algo muy imperfecto, de que es menester purificarse si queremos pasar a la perfecta unión con Dios [31]. Hay que estar prontos y dispuestos para servir a Dios en la oscuridad lo mismo que en la luz, en la sequedad que en los consuelos, en la aridez que en los deleites espirituales. Hay que buscar directamente al Dios de los consuelos, no los consuelos de Dios. Los consuelos son como la salsa o condimento, que sirve únicamente para tomar mejor los alimentos fuertes, que nutren verdaderamente el organismo; ella sola no alimenta y hasta puede estragar el paladar, haciéndole insípidas las cosas convenientes cuando se las presentan sin ella. Esto último es malo, y hay que evitarlo a todo trance si queremos que el don de sabiduría comience a actuar intensamente en nosotros.

B. LAS VIRTUDES MORALES

374. Inmediatamente después del estudio de las virtudes teologales comienza Santo Tomás el de las morales. El orden lógico lo exige así. Rectificadas ya las potencias de nuestra alma en orden al fin sobrenatural por las virtudes teologales, es preciso rectificarlas también en orden a los medios para alcanzarlo. Tal es el papel de las virtudes morales infusas.

Como ya advertimos en otro lugar (n.110), las virtudes morales son muchas, sin que pueda precisarse exactamente su número. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* hasta 54, pero es muy posible que no tuviera intención de agotar en ab-

[29] P. Lallemant, *ibid.*
[30] Cf. P. Arintero, *Cuestiones místicas* 1.ª a.6.
[31] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura* passim.

soluto el número de las posibles o realmente existentes. En todo caso, destacan entre todas cuatro fundamentales, alrededor de las cuales giran todas las demás, como la puerta sobre sus goznes o quicios. Por eso se llaman *cardinales* (del latín *cardo*, el quicio de la puerta). Tales son la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, con las cuales—y el conjunto de sus virtudes anejas o derivadas—queda rectificada toda la vida moral con relación a los medios.

Nosotros vamos a estudiar con alguna extensión estas cuatro virtudes cardinales y algunas de sus derivadas más importantes, limitándonos a ligeras alusiones a todas las demás. No permite otra cosa la naturaleza y extensión de nuestra obra. El lector que desee información más abundante no podrá encontrar nada más profundo y sintético a la vez que lo que enseña Santo Tomás en la segunda parte de su maravillosa *Suma Teológica*.

ARTICULO 4

La virtud de la prudencia

375. S.Th., II-II,47-56; Scaramelli, *Directorio ascético* t.3 a.1; Ch. de Smedt, *Notre vie surnaturelle* t.1 p.1-13; Barré, *Tractatus de virtutibus* p.2.ª c.1; Janvier, *Carême* 1917; Tanquerey, *Teología ascética* n.1016-36; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* III,8; Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis* I n.625-36; Lumbreras, *De prudentia*.

376. 1. **Naturaleza.**—La prudencia *natural* o adquirida fue definida por Aristóteles, con mucha exactitud y precisión, «recta ratio agibilium», la recta razón en el obrar [1]. Esta misma definición vale en lo esencial para la prudencia infusa o sobrenatural. Pero, para mayor abundamiento, vamos a dar la siguiente definición más detallada: *Una virtud especial infundida por Dios en el entendimiento práctico para el recto gobierno de nuestras acciones particulares en orden al fin sobrenatural.*

Expliquemos un poco los términos de la definición.

a) «Una virtud especial...» *distinta* de todas las demás [2].

b) «..., infundida por Dios en el entendimiento práctico...».—La prudencia adquirida reside también en el entendimiento práctico, ya que las dos recaen sobre el mismo objeto *material*, que son los actos humanos particulares o concretos; pero difieren *sustancialmente* tanto por su *origen* (la repetición de actos naturales o el mismo Dios) como por su *extensión* (el orden natural o el sobrenatural), como, principalmente, por su objeto o motivo *formal* (la simple sindéresis natural y el apetito natural del bien o los motivos de la fe informada por la caridad) [3].

[1] *Ethic.* l.6 c.5 n.4.
[2] Cf. II-II,47,4-5.
[3] Cf. II-II,47,1-2.

c) «... PARA EL RECTO GOBIERNO DE NUESTRAS ACCIONES PARTICULARES...».—El acto propio de la virtud de la prudencia es *dictar* (en sentido perfecto, o sea, intimando o *imperando)* lo que hay que hacer en concreto en un momento determinado *hic et nunc* (objeto material), habida cuenta de todas las circunstancias y después de madura deliberación y consejo [4].

d) «... EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—Es el objeto *formal* o *motivo próximo* que la distingue radicalmente de la prudencia natural o adquirida, que sólo se fija en las cosas de este mundo.

377. 2. **Importancia y necesidad.**—La prudencia es la más perfecta y necesaria de todas las virtudes *morales*. Su influencia se extiende absolutamente a todas las demás señalándolas el *justo medio*, en que consisten todas ellas, para no pecar por carta de más ni por carta de menos. De alguna manera, incluso las virtudes *teologales* necesitan el control de la prudencia; no porque ellas consistan en el medio (ya que la medida de la fe, de la esperanza y del amor de Dios es creer en El, esperarle y amarle sin medida), sino por razón del *sujeto* y del *modo* de su ejercicio, esto es, a su debido tiempo y teniendo en cuenta todas las circunstancias; porque sería imprudente ilusión vacar todo el día en el ejercicio de las virtudes teologales, descuidando el cumplimiento de los deberes del propio estado [5].

La importancia y necesidad de la prudencia queda de manifiesto en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. El mismo Jesucristo nos advierte que es menester ser «prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10,16). Sin ella, ninguna virtud puede ser perfecta. A pesar de ser una virtud intelectual, es, a la vez, eminentemente *práctica*. Es la encargada de decirnos *en cada caso particular* lo que conviene hacer u omitir para alcanzar la vida eterna. Por eso se llama a la prudencia *auriga virtutum*, porque dirige y gobierna a todas las demás virtudes.

La prudencia es absolutamente necesaria para la vida humana [6]. Sobre todo en el orden sobrenatural o cristiano nos es indispensable:

a) PARA EVITAR EL PECADO, dándonos a conocer—adoctrinada por la experiencia—las *causas* y *ocasiones* del mismo y señalándonos los *remedios* oportunos. ¡Cuántos pecados cometeríamos sin ella y cuántos cometeremos de hecho si no seguimos sus dictámenes!

b) PARA ADELANTAR EN LA VIRTUD, dictándonos en cada caso particular lo que hay que hacer o rechazar en orden a nuestra santificación. A veces es difícil encontrar la manera de conciliar en la práctica dos virtudes aparentemente opuestas, como la humildad y la magnanimidad, la justicia y la misericordia, la fortaleza y la suavidad, el recogimiento y el celo apostólico, etcétera, etc. Es la prudencia quien nos ha de sacar del apuro, señalando el procedimiento concreto para conciliar ambas tendencias sin destruirlas mutuamente.

[4] Cf. II-II,47,3 y 8.
[5] Cf. I-II,64; II-II,47,7.
[6] Cf. I-II,57,5.

Pascal escribió estas profundas palabras: «No admiro el heroísmo de una virtud como la del valor si al mismo tiempo no veo el heroísmo de la virtud opuesta, como en Epaminondas, que poseía el extremo valor y la extrema benignidad; pues lo contrario no sería ascender, sino descender. No se demuestra grandeza por estar a un extremo, sino reuniendo los dos y cumpliéndolo todo entre los dos» [7]. Es la prudencia quien nos ha de señalar el modo de conciliar esos dos extremos.

c) Para la práctica del apostolado.—El sacerdote, sobre todo, no puede dar un paso sin la virtud de la prudencia. En el *púlpito,* para saber lo que tiene que decir o callar y en qué forma para no molestar a los oyentes o para ponerse al alcance de todos. En el *catecismo,* para formar convenientemente el alma de los niños, imprimiéndoles huellas de virtud y santidad que no se borrarán en toda la vida. En el *confesonario,* para la recta administración de ese imponente sacramento, que tanta discreción y prudencia requiere por parte del confesor en sus delicadísimos oficios de *juez, padre, médico* y *maestro.* En la *práctica parroquial* (bautizos, bodas, entierros...), donde tan fácilmente se pueden suscitar conflictos entre los intereses de los familiares y las leyes divinas y litúrgicas. En las *visitas de enfermos,* en las que hay que llevar hasta el máximo la delicadeza y suavidad para que no mueran sin sacramentos por falta de valentía y decisión o por sobra de imprudencia por parte del confesor. En la *administración temporal* de las parroquias (colectas y peticiones, aranceles litúrgicos, estipendios de misas, etc.), que hay que llevarla con exquisita delicadeza y discreción para no molestar demasiado a los fieles, o escandalizarlos con su egoísmo, o perder la fama de caritativo y desinteresado que debe conservar a toda costa el sacerdote [8]. ¡De cuántas formas y maneras necesita el ministro del Señor del control y gobierno de la prudencia! Y muchas veces no bastarán las luces de esa virtud abandonada a sí misma; será menester la intervención del don de consejo, como veremos en su lugar.

378. 3. **Partes de la prudencia.**—Tres son las partes en que puede dividirse una virtud cardinal [9]: *integrales* (elementos que la integran o la ayudan para su perfecto ejercicio), *subjetivas* (o diversas especies en que se subdivide) y *potenciales* (virtudes dependientes o anejas). Vamos a examinarlas con relación a la prudencia.

A) Partes integrales

Ocho son las *partes integrales* de la prudencia que se requieren para su perfecto ejercicio; de las cuales, cinco pertenecen a ella en cuanto virtud intelectual o cognoscitiva *(memoria* de lo pasado, *inteligencia* de lo presente, *docilidad, sagacidad* y *razón)* y tres en cuanto práctica o preceptiva *(providencia, circunspección* y *cautela* o *precaución)* [10]. Vamos a enumerarlas,

[7] Pascal, *Pensamientos.*
[8] Cf. Tanquerey, *Teología ascética* (n.1028).
[9] Cf. II-II,48,1.
[10] Cf. II-II,48,1.

dando entre paréntesis la referencia de la *Suma Teológica*, donde se estudian ampliamente (II-II).

1) MEMORIA DE LO PASADO (49,1), porque nada hay que oriente tanto para lo que conviene hacer como el recuerdo de los pasados éxitos o fracasos. La experiencia es madre de la ciencia.

2) INTELIGENCIA DE LO PRESENTE (49,2), para saber discernir (con las luces de la sindéresis y de la fe) si lo que nos proponemos hacer es bueno o malo, lícito o ilícito, conveniente o inconveniente.

3) DOCILIDAD (49,3), para pedir y aceptar el consejo de los sabios y experimentados, ya que, siendo infinito el número de casos que se pueden presentar en la práctica, nadie puede presumir de saber por sí mismo resolverlos todos.

4) SAGACIDAD (49,4) (llamada también *solercia* y *eustoquia)*, que es la *prontitud de espíritu* para resolver por sí mismo los casos urgentes, en los que no es posible detenerse a pedir consejo.

5) RAZÓN (49,5), que produce el mismo resultado que la anterior en los casos no urgentes, que le dan tiempo al hombre para resolver por sí mismo después de madura reflexión y examen.

6) PROVIDENCIA (49,6), que consiste en fijarse bien en el fin lejano que se intenta (providencia, de *procul videre*, ver desde lejos) para ordenar a él los medios oportunos y prever las consecuencias que se pueden seguir de obrar de aquella manera. Es la parte principal de la prudencia, a la que presta su propio nombre (prudencia = providencia), ya que todas las demás cosas que se requieren para obrar con prudencia son necesarias para ordenar rectamente los medios al fin, que es lo propio de la providencia (ad 1).

7) CIRCUNSPECCIÓN (49,7), que es la atenta consideración de las circunstancias para juzgar en vista de ellas si es o no conveniente realizar tal o cual acto. Hay cosas que, consideradas en sí mismas, son buenas y convenientes para el fin intentado, pero que, por las circunstancias especiales, acaso serían contraproducentes o perniciosas (v.gr., obligar demasiado pronto a pedir perdón a un hombre dominado por la ira).

8) CAUTELA O PRECAUCIÓN (49,8) contra los impedimentos extrínsecos que pudieran ser obstáculo o comprometer el éxito de la empresa (evitando, v.gr., el influjo pernicioso de las malas compañías).

Advertencia práctica.—Aunque en cosas de poco momento pudiera prescindirse de alguna de estas condiciones, si se trata de una empresa de importancia no habrá juicio prudente si no se tienen en cuenta todas. De ahí la gran importancia que en la práctica tiene su recuerdo y frecuente consideración. ¡Cuántas imprudencias cometemos por no habernos tomados esta pequeña molestia!

B) Partes subjetivas

La prudencia se divide en dos especies fundamentales: personal o *monástica* y *social* o *de gobierno*. Como sus mismos nombres indican, la primera es la que sirve para regirse a sí mismo; la segunda se ordena al gobierno de los demás. La primera tiene por objeto el bien personal; la segunda, el bien común.

De la primera hemos hablado ya en todos sus elementos integrales. La segunda admite varias subespecies según las diversas divisiones que se pueden establecer en la multitud. Y así habla Santo Tomás de la prudencia *regnativa* (50,1), que es la que necesita el príncipe para gobernar al pueblo con justas leyes en orden al bien común; la *política* o civil (50,2), que debe poseer el pueblo para someterse a las órdenes y decisiones del gobernante, cooperando a la consecución del bien común y sin ponerle obstáculo ninguno; la *económica* o familiar (50,3), que debe brillar en el jefe de familia para gobernar rectamente su propio hogar; y la prudencia *militar* (50,4), que debe tener el jefe de un ejército para dirigirlo en una guerra justa en defensa del bien común.

C) Partes potenciales

Tres son las partes potenciales o *virtudes anejas* a la prudencia que se ordenan a los actos secundarios, preparatorios o menos difíciles:

1) Eubulia o *buen consejo*, que dispone al hombre para encontrar los medios más aptos y oportunos para el fin que se pretende; y es virtud especial distinta de la prudencia, porque se refiere a un objeto formalmente distinto. Lo propio de la *eubulia* es *aconsejar;* y lo propio de la prudencia, *imperar o dictar* lo que hay que hacer. Hay quien sabe aconsejar y no sabe mandar (51,1-2).

2) Synesis o *buen sentido práctico* (lo que el vulgo suele llamar «sentido común» o «sensatez»), que inclina a *juzgar* rec-

tamente según las leyes comunes y ordinarias. Se distingue de la prudencia y de la eubulia por esta su misión *judicativa*, no imperativa o consiliativa, como la de aquéllas (51,3).

3) GNOME o *juicio perspicaz* para juzgar rectamente según principios más altos que los comunes u ordinarios. Hay casos *insólitos* que la ley ignora o en los que no trata de obligar por las especiales circunstancias, cuyo conocimiento supone cierta perspicacia especial, que exige de suyo una virtud también especial (51,4). Se relaciona íntimamente con la *epiqueya* (120), cuyo acto dirige rectamente (cf. n.429).

379. 4. Vicios opuestos.—Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, distribuye los vicios opuestos a la prudencia en dos grupos distintos: los que se oponen a ella *manifiestamente* y los que *se le parecen en algo*, pero en el fondo son contrarios a ella (53, pról.).

a) Los vicios manifiestamente contrarios a la prudencia son dos:

1.º *La imprudencia* (53,1-2), que se subdivide en tres especies: *a)* la *precipitación*, que se opone al consejo o eubulia, obrando inconsiderada y precipitadamente, por el solo ímpetu de la pasión o capricho (53,3); *b)* la *inconsideración*, por la cual se desprecia o descuida atender a las cosas necesarias para juzgar rectamente, contra el juicio, la synesis y el gnome (53,4); y *c)* la *inconstancia*, que lleva a abandonar fácilmente, por fútiles motivos, los rectos propósitos y determinaciones dictados por la prudencia, contra la que se opone directamente (53,5). Todos estos vicios proceden principalmente de la *lujuria*, que es el vicio que más entenebrece el juicio de la razón por su vehemente aplicación a las cosas sensibles opuestas a las intelectuales, aunque también intervienen de algún modo la envidia y la ira (53,6).

2.º *La negligencia*, no cualquiera, sino la que supone falta de solicitud en imperar *eficazmente* lo que debe hacerse y del modo que debe hacerse. Se distingue de la inconstancia en que esta última no cumple de hecho lo imperado por la prudencia, pero la negligencia se abstiene incluso de imperar. Si lo que se omite es algo necesario para la salvación, el pecado de negligencia es mortal (54,1-3).

b) Los vicios falsamente parecidos a la prudencia son cinco:

1.º *La prudencia de la carne* [11], que consiste en una habilidad diabólica para encontrar los medios oportunos de satisfacer las pasiones desordenadas de la naturaleza corrompida por el pecado (55,1-2).

2.º *La astucia*, que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes (55,3). Es pecado aunque el fin sea bueno, ya que el fin no justifica los medios, y hay que obtenerlos por caminos rectos, no torcidos (ibid., ad 2).

[11] Cf. Rom 8,5-13; Gal 5,16-21.

3.º *El dolo*, que es la astucia practicada principalmente con las *palabras* (55,4 c et ad 2).

4.º *El fraude*, o astucia de los *hechos* (55,5).

5.º *La solicitud excesiva* de las cosas temporales o futuras, que supone una imprudente sobreestimación del valor de las cosas terrenas y una falta de confianza en la divina Providencia (55,6-7).

Todos estos vicios proceden, principalmente, de la *avaricia* (55,8).

380. 5. **Medios para perfeccionarse en la prudencia.** Aunque las virtudes son substancialmente las mismas a todo lo largo de la vida espiritual, es muy diverso el estado del alma en sus diferentes etapas. De ahí que la práctica de una determinada virtud adquiera orientaciones y matices muy distintos según el grado de vida espiritual en que el alma se encuentre en un momento determinado. Y así:

A. LOS PRINCIPIANTES—cuya principal preocupación, como vimos, ha de ser conservar la gracia y no volver atrás [12]—procurarán, ante todo, evitar los *pecados contrarios* a la prudencia:

a) *Reflexionando* siempre antes de hacer cualquier cosa o de tomar alguna determinación importante, no dejándose llevar del ímpetu de la pasión o del capricho, sino de las luces serenas de la razón iluminada por la fe.

b) *Considerando* despacio el pro y el contra y las consecuencias buenas o funestas que se pueden seguir de tal o cual acción.

c) *Perseverando* en los buenos propósitos, sin dejarse llevar de la inconstancia o negligencia, a la que tan inclinada está la naturaleza viciada por el pecado.

d) Vigilando alerta *contra la prudencia de la carne*, que busca pretextos y sutilezas para eximirse del cumplimiento del deber y satisfacer sus pasiones desordenadas.

e) Procediendo siempre con *sencillez* y *transparencia*, evitando toda simulación, astucia o engaño, que es indicio seguro de un alma ruin y despreciable.

f) *Viviendo al día*—como nos aconseja el Señor en el Evangelio—, sin preocuparnos demasiado de un mañana que no sabemos si amanecerá para nosotros, y que en todo caso estará regido y controlado por la providencia amorosísima de Dios, que viste hermosamente a los lirios del campo y alimenta a las aves del cielo (Mt 6,25-34).

Pero no se han de contentar los principiantes con este primer aspecto puramente negativo de evitar los pecados. Han de comenzar a orientar positivamente su vida por las vías de la prudencia, al menos en sus primeras y fundamentales manifestaciones. Y así:

1) *Referirán al último fin todas sus acciones*, recordando el principio y fundamento que pone San Ignacio al frente de los *Ejercicios*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden» [13].

[12] Cf. II-II,24,9.
[13] Cf. *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (ed. BAC, 1952) p.161-2.

2) *Procurarán plasmar en una máxima* impresionante, de fácil recordación, esta necesidad imprescindible de orientarlo y subordinarlo todo al magno problema de nuestra salvación: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mt 16,26). «¿De qué me aprovechará esto para la vida eterna?» Porque «al final de la jornada — el que se salva, sabe — y el que no, no sabe nada», etc.

B. Las almas adelantadas—que han de preocuparse ante todo de perfeccionarse más y más en la virtud [14]—, sin desatender, antes al contrario, intensificando todos los medios anteriores, procurarán elevar de plano los motivos de su prudencia. Más que de su salvación, se preocuparán de la *gloria de Dios*, y ésta será la finalidad suprema a que orientarán todos sus esfuerzos. No se contentarán simplemente con evitar las manifestaciones de la prudencia de la carne, sino que la aplastarán definitivamente practicando con seriedad la verdadera *mortificación cristiana*, que le es diametralmente contraria. Sobre todo, procurarán secundar con exquisita *docilidad* las inspiraciones interiores del Espíritu Santo hacia una vida más perfecta, renunciando en absoluto a todo lo que distraiga y disipe y entregándose de lleno a la magna empresa de su propia santificación como el medio más apto y oportuno de procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas.

C. Los perfectos practicarán en grado heroico la virtud de la prudencia movidos por el don de consejo, del que vamos a hablar inmediatamente.

El don de consejo

II-II,52. Véase, además, la nota bibliográfica del n.336

El don encargado de perfeccionar la virtud de la prudencia es el de consejo (52,2). Vamos a estudiar su naturaleza, necesidad, efectos, bienaventuranza correspondiente, vicios opuestos y medios de fomentar el don en sí mismo.

381. 1. **Naturaleza.**—El don de consejo es un *hábito sobrenatural por el cual el alma en gracia, bajo la inspiración del Espíritu Santo, juzga rectamente, en los casos particulares, lo que conviene hacer en orden al fin último sobrenatural.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «Un hábito sobrenatural...»—Los dones no son mociones transeúntes o simples gracias actuales, sino hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en el alma juntamente con la gracia santificante. Es el *género próximo* de la definición, común a todos los dones.

b) «... por el cual el alma en gracia, bajo la inspiración del Espíritu Santo...»—Se recoge en estas palabras la doble causa agente que pone en movimiento a los dones: el Espíritu Santo, como *causa motora*, y el alma en gracia, que recibe la divina moción para producir un acto sobrenatural, que procederá, en cuanto a la *substancia del acto*, de la virtud de la prudencia y, en cuanto a su *modalidad divina*, del don de consejo. Este mismo mecanismo actúa en los demás dones. Por eso sus actos se realizan con prontitud y como *por instinto*, sin necesidad del trabajo lento y laborioso del discurso de la razón (cf. Mt 10,19-20).

[14] Cf. II-II,24,9.

c) «... JUZGA RECTAMENTE EN LOS CASOS PARTICULARES...»—Es lo propio de la virtud de la prudencia y, por consiguiente, del don de consejo. Pero entre una y otro hay esta diferencia fundamental: que la prudencia juzga rectamente de lo que hay que hacer *hic et nunc*, guiándose por las luces de la razón iluminada por la fe, mientras que el don de consejo preceptúa eso mismo bajo el instinto y moción del propio Espíritu Santo, o sea por razones enteramente *divinas* que muchas veces ignora la misma alma que realiza aquel acto. Por eso, el *modo de la acción* en la virtud es discursivo, *humano*, y en el don, instintivo, *divino* o sobrehumano.

«Hay en la Sagrada Escritura multitud de pasajes en los que se transparenta con claridad la intervención del don de consejo; como en el silencio de nuestro Señor ante Herodes [15], en la respuesta que dio para salvar a la mujer adúltera o para confundir a los que le preguntaron si había que pagar el tributo al César; en el juicio de Salomón; en la empresa de Judit para liberar al pueblo de Dios del ejército de Holofernes; en la conducta de Daniel para justificar a Susana de la calumnia de los dos viejos; en la de San Pablo cuando enzarzó a fariseos y saduceos entre sí y cuando apeló del tribunal de Festo al de César» [16].

d) «... LO QUE CONVIENE HACER EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL».—En esto coinciden también la virtud y el don, aunque con distinta moción y modalidad, como ya hemos dicho.

Es de advertir que la actuación del don de consejo no se circunscribe a este mundo mientras caminamos hacia el fin, sino que en lo que tiene de esencial continuará eternamente en el cielo. Los bienaventurados—ángeles y hombres—piden a Dios muchas cosas que necesitamos los viajeros de este mundo, y que desconocerían sin la ilustración de Dios por el don de consejo. Y, después del fin del mundo, todavía necesitarán ser ilustrados eternamente por Dios para que les conserve el conocimiento de las cosas que ya saben y les muestre las que no saben en orden a la actividad eterna que desplegarán los bienaventurados (cf. 52,3 c et ad 1).

382. 2. **Necesidad.**—Es indispensable la intervención del don de consejo para perfeccionar la virtud de la prudencia, sobre todo en ciertos casos repentinos, imprevistos y difíciles de resolver, que requieren, sin embargo, una solución ultrarrápida, puesto que el pecado o el heroísmo es cuestión de un instante. Estos casos—menos raros de lo que comúnmente se cree—no pueden resolverse con el trabajo lento y laborioso de la virtud de la prudencia, recorriendo sus ocho momentos fundamentales; es menester la intervención del don de consejo, que nos dará la solución instantánea de lo que debe hacerse por esa especie de instinto o connaturalidad característica de los dones.

15 Sabido es que, como consta en el texto de Isaías (11,2) y explica Santo Tomás, Nuestro Señor Jesucristo poseía en grado perfectísimo la plenitud de los dones del Espíritu Santo (cf. III,7,5-6).—*Nota del autor.*

16 P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.4.

Es muy difícil a veces conciliar la suavidad con la firmeza, la necesidad de guardar un secreto sin faltar a la verdad, la vida interior con el apostolado, el cariño afectuoso con la castidad más exquisita, la prudencia de la serpiente con la sencillez de la paloma. Para todas estas cosas no bastan a veces las luces de la prudencia: se requiere la intervención del don de consejo.

Los que ejercen funciones de *gobierno*—sobre todo en la dirección de almas—necesitan, más que nadie, la ayuda del don de consejo. He aquí unas atinadas palabras del P. Lallemant:

«Es un error creer que los más sabios son los más indicados para los cargos y para la dirección de las almas y los que con más éxito los desempeñan. Los talentos naturales, la ciencia y la prudencia humanas sirven de muy poco en materia de conducta espiritual al lado de las luces sobrenaturales que comunica el Espíritu Santo, cuyos dones están por encima de la razón. Las personas más indicadas para conducir a los otros y para aconsejar en las cosas de Dios son las que, teniendo la conciencia pura y el alma exenta de pasión y desprovista de todo interés y estando suficientemente dotadas de ciencia y de talentos naturales, aunque no los posean en grado eminente, están fuertemente unidas a Dios por la oración y se muestran del todo sumisas a las mociones del Espíritu Santo» [17].

383. 3. **Efectos.**—Son admirables los efectos que produce el don de consejo en las afortunadas almas donde actúa. Los principales son:

1) Nos preserva del peligro de una falsa conciencia.

Es facilísimo ilusionarse en este punto tan delicado, sobre todo si se tienen conocimientos profundos de Teología moral. Apenas hay pasioncilla desordenada que no pueda justificarse de algún modo invocando algún principio de Moral, certísimo tal vez en sí mismo, pero mal aplicado a ese caso particular. Al ignorante le es más difícil, pero el técnico y entendido encuentra facilísimamente un «título colorado» para justificar lo injustificable. Con razón decía San Agustín que «lo que queremos es bueno, y lo que nos gusta, santo». Sólo la intervención del don de consejo, que, superando las luces de la razón natural, entenebrecida por el capricho o la pasión, dicta lo que hay que hacer con una seguridad y fuerza inapelables, puede preservarnos de este gravísimo error de confundir la luz con las tinieblas. En este sentido, nadie necesita tanto el don de consejo como los sabios y teólogos, que tan fácilmente pueden ilusionarse, poniendo falsamente su ciencia al servicio de sus comodidades y caprichos.

2) Nos resuelve, con infalible seguridad y acierto, multitud de situaciones difíciles e imprevistas.

Ya hemos dicho que no bastan, a veces, las luces de la simple prudencia sobrenatural. Es menester resolver en el acto situaciones apuradísimas, que, teóricamente, no se acertarían a resolver en varias horas de estudio, y de

[17] P. Lallemant, *o.c.*, ibid.

cuya solución acertada o equivocada acaso dependa la salvación de un alma (v.gr., un sacerdote administrando los últimos sacramentos a un moribundo). En estos casos difíciles, las almas habitualmente fieles a la gracia y sumisas a la acción del Espíritu Santo reciben de pronto la inspiración del don de consejo, que les resuelve en el acto aquella situación delicadísima con una seguridad y firmeza verdaderamente admirables. Este sorprendente fenómeno se dio repetidas veces en el santo Cura de Ars, que, a pesar de sus escasos conocimientos teológicos, resolvía en el confesonario instantáneamente, con admirable seguridad y acierto, casos difíciles de moral, que llenaban de pasmo a los teólogos más eminentes.

3) Nos inspira los medios más oportunos para gobernar santamente a los demás.

La influencia del don de consejo no se limita al régimen puramente privado y personal de nuestras propias acciones; se extiende también a la acertada dirección de los demás, sobre todo en los casos imprevistos y difíciles. ¡Cuánta prudencia necesita el superior para conciliar el afecto filial, que ha de procurar inspirar siempre a sus súbditos, con la energía y entereza en exigir el cumplimiento de la ley; para juntar la benignidad con la justicia, conseguir que sus súbditos cumplan la regla *por amor*, sin amontonar preceptos, mandatos y reprensiones! Y el *director espiritual*, ¿cómo podrá resolver con seguridad y acierto los mil pequeños conflictos que perturban a las pobres almas, aconsejarles lo que deben hacer en cada caso, decidir en materia de vocación y guiar a cada alma por su propio camino hacia Dios? Apenas se concibe este acierto sin la intervención frecuente y enérgica del don de consejo.

Santos hubo que tuvieron este don en grado sumo. San Antonino de Florencia destacó tanto por la admirable inspiración de sus consejos, que ha pasado a la historia con el sobrenombre de *Antoninus consiliorum*. Santa Catalina de Siena era el brazo derecho y el mejor consejero del papa. Santa Juana de Arco, sin poseer el arte militar, trazó planos y dirigió operaciones que pasmaron de admiración a los más expertos capitanes, que veían infinitamente superada su prudencia militar por aquella pobre mujer. Y Santa Teresita del Niño Jesús desempeñó con exquisito acierto, en plena juventud, el difícil y delicado cargo de maestra de novicias, que tanta madurez y experiencia requiere.

4) Aumenta extraordinariamente nuestra docilidad y sumisión a los legítimos superiores.

He aquí un efecto admirable, que a primera vista parece ser incompatible con el don de consejo y que, sin embargo, es una de sus consecuencias más inevitables y espontáneas. El alma gobernada directamente por el Espíritu Santo parece que no tendrá para nada obligación o necesidad de consultar sus cosas con los hombres; y, sin embargo, ocurre precisamente todo lo contrario: nadie es tan dócil y sumiso, nadie tiene tan fuerte inclinación a pedir las luces de los legítimos representantes de Dios en la tierra (superiores, director espiritual...) como las almas sometidas a la acción del don de consejo.

Es porque el Espíritu Santo las impulsa a ello. Ha determinado Dios que el hombre se rija y gobierne por los hombres. En la Sagrada Escritura tenemos innumerables ejemplos de ello. San Pablo cae del caballo derribado por la luz divina, pero no se le dice lo que tiene que hacer, sino únicamente que entre en la ciudad y Ananías se lo dirá de parte de Dios (cf. Act 9,1-6).

Este mismo estilo tiene Dios en todos sus santos; les inspira humildad, sumisión y obediencia a sus legítimos representantes en la tierra. En caso de conflicto entre lo que El les inspira y lo que les manda el superior o director, quiere que obedezcan a estos últimos. Lo dijo expresamente a Santa Teresa: «Siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornaba el mismo Señor a decir que le obedeciese; después Su Majestad lo volvía para que me lo tornase a mandar» (SANTA TERESA, *Vida* 26,5). Incluso cuando con tanta falta de juicio mandaron a la Santa algunos de sus confesores que hiciera burla de las apariciones de Nuestro Señor (teniéndolas por diabólicas), le dijo el mismo Señor que obedeciera sin réplica: «Decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer, mas que él haría que se entendiese la verdad» (*Vida* 29,6). La Santa aprendió tan bien la lección, que cuando el Señor le mandaba realizar alguna cosa, lo consultaba inmediatamente con sus confesores, *sin decirles que se lo había mandado el Señor* (para no coaccionar su libertad de juicio); y sólo después que ellos habían decidido lo que convenía hacer les daba cuenta de la comunicación divina, si coincidían ambas cosas; y si no, pedía a Nuestro Señor que cambiase de parecer al confesor, pero obedeciendo mientras tanto a este último.

Es ésta una de las más manifiestas señales de buen espíritu y de que las comunicaciones que se creen recibir de Dios son realmente de El. Revelación o visión que inspire rebeldía y desobediencia, no necesita de más examen para ser rechazada como falsa y diabólica.

384. 4. **Bienaventuranza y frutos correspondientes.** San Agustín asigna al don de consejo la quinta bienaventuranza, referente a los misericordiosos (Mt 5,7). Pero Santo Tomás lo admite únicamente en un sentido *directivo* (52,4), en cuanto que el don de consejo recae sobre las cosas útiles o convenientes al fin, y nada tan útil como la misericordia. Pero, en sentido ejecutivo o *elicitivo*, la misericordia corresponde propiamente al don de piedad [18].

Al don de consejo no responde propiamente ningún fruto del Espíritu Santo, puesto que se trata de un conocimiento práctico que no tiene otro fruto, propiamente hablando, que la operación que dirige y en la que termina. Sin embargo, como este don se relaciona con las obras de misericordia, puede decirse que le corresponden de algún modo los frutos de *bondad* y de *benignidad* (52,4 ad 3).

385. 5. **Vicios opuestos.**—Santo Tomás asigna vicios contrarios únicamente a los dones especulativos (sabiduría, entendimiento y ciencia), no a los prácticos, cuya materia coincide plenamente con la de las virtudes que perfeccionan. Por consiguiente, el mismo vicio que se opone a la virtud en su grado imperfecto, se opone también al don correspondiente cuando la virtud es perfecta [19].

[18] Cf. II-II,121,2.

[19] Cf. P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* n.T.

Por esta razón se oponen al don de consejo, por defecto, la *precipitación* en el obrar siguiendo el movimiento de la actividad natural, sin dar lugar a consultar al Espíritu Santo; y la *tenacidad*, que supone una falta de atención a las luces de la fe y a la inspiración divina por excesiva confianza en sí mismo y en las propias fuerzas. Por exceso se opone al don de consejo la *lentitud*, porque aunque es menester usar de madura reflexión antes de obrar, una vez tomada una determinación según las luces del Espíritu Santo, es necesario proceder rápidamente a la ejecución antes de que las circunstancias cambien y las ocasiones se pierdan [20].

386. 6. **Medios de fomentar este don.**—Aparte de los medios generales comunes a todos los dones (recogimiento, vida de oración, fidelidad a la gracia, etc.), sobre los que nunca se insistirá bastante, los siguientes medios nos ayudarán mucho a disponernos para la actuación del don de consejo en nuestras almas:

1) Profunda humildad para reconocer nuestra ignorancia y demandar las luces de lo alto. En los Salmos tenemos multitud de fórmulas sublimes: «Doce me facere voluntatem tuam quia Deus meus es tu, Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam» (142,10); «Vias tuas, Domine, demonstra mihi, et semitas tuas edoce me» (24,4); «Doce me iustificationes tuas» (118,12.26. 64.124.125). La oración humilde y perseverante tiene fuerza irresistible ante la misericordia de Dios. Es preciso invocar al Espíritu Santo por la mañana al levantarnos para pedirle su dirección y consejo a todo lo largo del día; al comienzo de cada acción, con un movimiento sencillo y breve del corazón, que será, a la vez, un acto de amor; en los momentos difíciles o peligrosos, en los que, más que nunca, necesitamos las luces del cielo; antes de tomar una determinación importante o emitir algún juicio orientador para los demás, etc., etc.

2) Acostumbrarnos a proceder siempre con feflexión y sin apresuramiento.—Todas las industrias y diligencias humanas resultarán muchas veces insuficientes para obrar con prudencia, como ya hemos dicho; pero a quien hace lo que puede, Dios no le niega su gracia. Cuando sea menester actuará sin falta el don de consejo para suplir nuestra ignorancia e impotencia; pero no tentemos a Dios esperando por medios divinos lo que podemos hacer por los medios puestos a nuestro alcance con ayuda de la gracia ordinaria. «A Dios rogando y con el mazo dando».

3) Atender en silencio al Maestro interior.—Si lográramos hacer el vacío en nuestro espíritu y acalláramos por completo los ruidos del mundo, oiríamos con frecuencia la voz de Dios, que en la soledad suele hablar al corazón (Os 2,14). El alma ha de huir del tumulto exterior y sosegar por completo su espíritu para oír las lecciones de vida eterna, que le explicará el divino Maestro, como en otro tiempo a María de Betania sosegada y tranquila a sus pies (cf. Lc 10,39).

4) Extremar nuestra docilidad y obediencia a los que Dios ha puesto en su Iglesia para gobernarnos.—Imitemos los ejemplos de los

[20] Cf. P. Lallemant, *o.c.*, princ.4 c.4 a.4.

santos. Santa Teresa—como hemos visto—obedecía a sus confesores con preferencia al mismo Señor, y éste alabó su conducta. El alma dócil, obediente y humilde está en inmejorables condiciones para recibir las ilustraciones de lo alto. Nada hay, por el contrario, que aleje tanto de nosotros el eco misterioso de la voz de Dios como el espíritu de autosuficiencia y de insubordinación a sus legítimos representantes en la tierra.

ARTICULO 5

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

387. S.TH., II-II,57-122; DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure;* SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.2; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus* p.2.ª c.2; JANVIER, *Carême* 1918; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1037-74; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,9; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II,1-619.

388. 1. **Naturaleza.**—Con frecuencia, la palabra *justicia* se emplea en la Sagrada Escritura como sinónima de *santidad:* los justos son los santos. Y así dice Nuestro Señor en el sermón de la Montaña (Mt 5,6): «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de *justicia»* (es decir, de *santidad).* Pero en sentido estricto, o sea, como virtud *especial,* la justicia puede definirse: *Un hábito sobrenatural que inclina constante y perpetuamente a la voluntad a dar a cada uno lo que le pertenece estrictamente* [1].

a) «HÁBITO SOBRENATURAL...», como todas las demás virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.

b) «... QUE INCLINA CONSTANTE Y PERPETUAMENTE...», porque, como advierte Santo Tomás, «no basta para la razón de justicia que alguno quiera observarla esporádicamente en un determinado negocio, porque apenas habrá quien quiera obrar en todos injustamente, sino que es menester que el hombre tenga voluntad de conservarla siempre y en todas las cosas» (58,1 ad 3). La palabra *constante* designa la firmeza de ese propósito, y la expresión *perpetuamente,* la intención de guardarlo siempre (ad 4).

c) «... LA VOLUNTAD...»—La justicia, como virtud, reside en la voluntad, no en el entendimiento, ya que no se ordena a dirigir un acto cognoscitivo (como la prudencia), sino a regular las relaciones debidas a los demás, o sea, el *bien honesto* en las operaciones, que es el objeto de la voluntad (58,4).

d) «... A DAR A CADA UNO LO QUE LE PERTENECE ESTRICTAMENTE».—En esto se distingue de sus virtudes anejas, como la gratitud, la afabilidad, etcétera, que no se fundan en un *derecho estricto* del prójimo, sino en cierta honestidad y conveniencia; y de la caridad o beneficencia, que nos obliga a socorrer al prójimo *como hermano,* sin que tenga derecho estricto a una determinada limosna.

Tres son las *notas típicas* o condiciones de la justicia propiamente dicha: *alteridad* (se refiere siempre a otra persona), *derecho estricto* (no es un regalo, sino algo *debido)* y *adecuación exacta* (ni más ni menos de lo debido).

[1] Cf. II-II,58,1.

389. 2. **Importancia y necesidad.**—Después de la prudencia, la justicia es la más excelente de las virtudes cardinales (58,12), aunque es inferior a las teologales e incluso a alguna de sus virtudes derivadas (la religión), que tiene un objeto inmediato más noble (81,6).

La justicia tiene una gran importancia y es de absoluta necesidad tanto en el orden individual como en el social. Pone orden y perfección en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo; hace que respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; prescribe la sencillez, veracidad y mutua gratitud; regula las relaciones particulares de los individuos entre sí, de cada uno con la sociedad y de la sociedad con los individuos. Pone orden en todas las cosas y, por consiguiente, trae consigo la paz y el bienestar de todos, ya que la paz no es otra cosa que «la tranquilidad del orden». Por eso dice la Sagrada Escritura que la obra de la justicia es la paz: «opus iustitiae, pax» (Is 32,17); si bien, como explica Santo Tomás, la paz es obra de la justicia *indirectamente*, o sea, en cuanto que remueve los obstáculos que a ella se oponen; pero propia y directamente proviene de la *caridad*, que es la virtud que realiza por excelencia la unión de todos los corazones [2].

390. 3. **Partes de la justicia.**—Como en las demás virtudes cardinales, hay que distinguir en la justicia sus partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*.

A) Partes integrales [3]

En toda justicia, ya sea general, ya particular, se requieren dos cosas para que alguien pueda ser llamado *justo* en toda la extensión de la palabra: *apartarse del mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* al prójimo o a la sociedad) *y hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro). Estas son, pues, las *partes integrales* de la justicia, sin las cuales—o sin alguna de ellas—quedaría manca e imperfecta. No basta no perjudicar al prójimo *(declinare a malo)*; es preciso darle positivamente lo que le pertenece *(facere bonum)*.

Nótese que, como advierte Santo Tomás, el *apartarse del mal* no significa aquí una pura negación (simple abstención del mal), que no supone ningún mérito aunque evite la pena que nos acarrearía la transgresión, sino un movimiento de la voluntad *rechazando positivamente el mal* (v.gr., al sentir la tentación de hacerlo), y esto es virtuoso y meritorio (79,1 ad 2).

Nótese también que *de suyo* es más grave el pecado de *transgresión* (hacer

[2] Cf. II-II,29,3 ad 3.
[3] Cf. II-II,79.

el mal) que el de *omisión* (no hacer el bien). Y así, peca más el hijo que injuria a sus padres que el que se limita a no darles el debido honor, pero sin injuriarles positivamente. Con todo, puede ocurrir a veces que el pecado de omisión sea más grave que el de transgresión; v.gr., es más grave omitir culpablemente la misa un domingo que decir una pequeña mentira jocosa (79,4).

B) Partes subjetivas o especies [4]

Tres son las especies o partes subjetivas de la justicia: *legal* (o general) y *particular*, subdividida en otras dos: *conmutativa* y *distributiva*.

La justicia legal es la virtud que inclina a los miembros del cuerpo social a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden al bien común. Se llama legal porque se funda en la exacta observancia de las leyes, que cuando son justas—únicamente entonces son verdaderas leyes—obligan en conciencia a su cumplimiento. Más aún: como el bien común prevalece —en el mismo género de bienes—sobre el bien particular, los ciudadanos están obligados, por justicia legal, a sacrificar a veces una parte de sus bienes y hasta a poner en peligro su vida en defensa del bien común (v.gr., en una guerra justa). La justicia legal reside principal y arquitectónicamente en el príncipe o gobernantes, y secundaria o ministerialmente, en los súbditos (58,6).

La justicia distributiva es la virtud que impone a quien distribuye los bienes comunes la obligación de hacerlo *proporcionalmente* a la dignidad, méritos y necesidades de cada uno. A ella se opone el feo pecado de la *acepción de personas* (63), que distribuye los bienes sociales y las cargas a capricho, por favoritismo o persecución puramente personal, sin tener para nada en cuenta los verdaderos méritos de los particulares ni las reglas de la equidad. En este sentido, las llamadas *recomendaciones*, en virtud de las cuales se otorga un beneficio acaso al que menos lo merece (sólo por complacer al que recomienda), constituyen un verdadero pecado y un atropello contra la justicia distributiva.

La justicia conmutativa—que es la que realiza en toda su plenitud y perfección el concepto de justicia—regula los deberes y derechos de los ciudadanos entre sí. Su definición coincide casi totalmente con la que hemos dado de la justicia en general: es la constante y perpetua voluntad de una persona privada de dar a otra también privada lo que le pertenece en estricto derecho y en perfecta igualdad. Y así, v.gr., el que ha recibido prestadas mil pesetas debe devolver otras mil, ni más ni menos [5]. Su transgresión envuelve *siempre* la obligación de restituir. A ella se oponen un buen número de pecados: el homicidio, la mutilación, flagelación, encarcelamiento injusto, hurto y rapiña, injusticias ante los tribunales, injuria o contumelia, difamación o calumnia, murmuración, burla, maldición, fraude comercial y usura, cuyo estudio detallado pertenece al aspecto negativo de la Teología moral [6].

N.B.—A veces suele hablarse por los autores de *justicia social*, *internacional*, *vindicativa*, etc. No son especies distintas de las que señala Santo Tomás. La justicia *social* coincide en el fondo con la legal, aunque recibe—según algunos autores—cierta influencia de la distributiva, y hasta hay quienes

[4] Cf. II-II,61; cf. 58 a.5.6.7.
[5] A no ser, naturalmente, los justos réditos o intereses legítimos previamente convenidos.
[6] Cf. II-II,64-78.

la identifican con ella. La llamada *internacional*, que regula el derecho entre las naciones, debe apoyarse en los grandes principios del *derecho de gentes* y regirse por las normas de la justicia legal, distributiva o conmutativa, según se trate de los deberes que las naciones tienen para con el bien común de toda la humanidad, o de los deberes de la Organización de Naciones Unidas (O. N. U.)—cuando exista y funcione honradamente—para cada una de ellas en particular, o de las transacciones comerciales y contratos particulares de las naciones entre sí. Y, finalmente, la llamada justicia *vindicativa*—que es la que regula las penas que hay que aplicar a los transgresores de la ley—pertenece, en diversos aspectos, a alguna de las tres especies tradicionales [7].

C) Partes potenciales [8]

Son las *virtudes anejas* a la justicia, que se relacionan con ella en cuanto que convienen en alguna de sus condiciones o *notas típicas* que hemos señalado más arriba (alteridad, derecho estricto e igualdad), pero no en todas; fallan en algo, y por lo mismo no tienen toda la fuerza de la virtud cardinal.

Se distribuyen en dos grupos: *a)* las que fallan por defecto de *igualdad* entre lo que dan y lo que reciben, y *b)* las que no se fundan en un derecho *estricto* del prójimo. Al primer grupo pertenecen la *religión*, que regula el culto debido a Dios; la *piedad*, que regula los deberes para con los padres, y la *observancia*, *dulía* y *obediencia*, que regulan los debidos a los superiores. Al segundo grupo pertenecen la *gratitud* por los beneficios recibidos; la *vindicta*, o justo castigo contra los culpables; la *verdad*, *afabilidad* y *liberalidad* en el trato con nuestros semejantes, y la *epiqueya*, o equidad, que inclina a apartarse con justa causa de la letra de la ley para cumplir mejor su espíritu.

Es forzoso examinar, siquiera sea brevemente, cada una de estas virtudes. Pero antes hemos de indicar los principales medios para perfeccionarse en la virtud de la justicia en sí misma.

391. 4. **Medios para perfeccionarse en la justicia.**— Son de dos clases: a) *negativos*, evitando los defectos opuestos, y b) *positivos*, practicando la virtud en todos sus aspectos. He aquí los principales:

A) Medios negativos

1) *Evitar cualquier pequeña injusticia por insignificante que parezca.*

Acaso en ninguna otra materia es tan fácil formarse una falsa conciencia como en ésta. «Esto no tiene importancia», se dice ligeramente, y se van

[7] Cf. II-II,80 ad 1; 108,2 ad 1; Merkelback, *Summa Theologiae Moralis* t.2 n.256.
[8] Cf. II-II,80.

multiplicando las pequeñas injusticias (que a veces—si la materia lo sufre—pueden acumularse y llegar a pecado grave, como en los hurtillos pequeños), y, sobre todo, se va uno acostumbrando a no concederle importancia al pecado venial, cuando en realidad la tiene grandísima.

Este principio tiene infinidad de aplicaciones. Y así es preciso llamar al cobrador del tranvía para pagarle el billete, si por distracción se le ha olvidado pedírnoslo; no se debe callar cuando al devolvernos el dinero de una cuenta nos entregan inadvertidamente unas monedas de más: hay que entregarlas en el acto a su legítimo dueño; al encontrarnos un objeto perdido es preciso hacer las debidas investigaciones para averiguar quién sea su verdadero dueño, y no quedarnos con él hasta después de ver claro que no es posible averiguarlo, etc., etc. Todas estas cosas son exigidas por la justicia más elemental, y ni siquiera deben ser consideradas como actos de virtud, sino como simple y estricto cumplimiento del deber: «siervos inútiles somos; no hemos hecho más que lo que teníamos obligación de hacer» (Lc 17,10).

2) *No contraer deudas y liquidar cuanto antes las que hayamos contraído ya.*

No siendo de estricta y absoluta necesidad, es mil veces preferible carecer de un objeto que poseerlo con el gravamen de una deuda, que acaso no se podrá pagar a su debido tiempo. Es una injusticia dejar de satisfacer las deudas contraídas con el pretexto de que *no se puede*, cuando en realidad se está malgastando por otros muchos conceptos. Sobre todo, clama al cielo la defraudación o el retraso del *justo salario* a los obreros o sirvientes. Si no se les puede atender, no se tengan; pero si se tienen, la entrega del salario a su debido tiempo se ha de mirar como algo sagrado, que es menester cumplir a toda costa.

3) *Tratar las cosas ajenas con mayor cuidado que si fueran propias.*

¡Cuántas injusticias se cometen en este sentido! Sobre todo entre personas que viven en comunidad es frecuente observar el poco cuidado que se pone en la conservación o custodia de lo que pertenece a ella. Libros rotos, muebles maltratados, despilfarros injustificados... «Esto no es mío, poco importa». Y con este descabellado criterio se quiere disculpar la injusticia manifiesta. Aparte de la mala educación que esto representa, con frecuencia es ocasión de escándalo—lo copian e imitan los demás—, de disgustos con los superiores y, sobre todo, de ofensa de Dios. Muy de otra suerte proceden los que saben practicar la virtud de la justicia; tratan lo ajeno *con mayor cuidado todavía* que lo propio, porque, en fin de cuentas, destrozando lo propio, se podrá faltar a la pobreza, pero no a la justicia, que es virtud más excelente.

4) *Tener especialísimo cuidado en no perjudicar jamás en lo más mínimo el buen nombre o fama del prójimo.*

Mucho más que las cosas corporales vale la fama y buena opinión entre los hombres. Por lo mismo, perjudicarla directa o indirectamente es mayor injusticia que el mismo robo de una cosa material. Nos guardaremos muy bien de los *juicios temerarios* (aunque sean puramente interiores), que condenan al prójimo por simples apariencias más o menos infundadas (II-II, 60,3-4); de la *injuria* o *contumelia* (72), que con palabras o hechos mortifica, humilla y entristece al prójimo, llenando su alma de pena y amargura; de

la *burla* o *irrisión* (75), que produce parecidos efectos al dejar en ridículo ante los demás a un pobre infeliz, a quien utilizamos como víctima de nuestra «gracia» o de nuestro singular «ingenio»; de la *maldición* (76), por la que deseamos con la palabra algún mal a nuestro prójimo, que es pecado tanto más grave cuanto mayor sea la obligación de amar y venerar a la persona a quien maldecimos; de la fea y odiosa *murmuración* (74), que parece ser el tema obligado de infinidad de conversaciones, en las que apenas se hace otra cosa que criticar a fulano y despellejar a mengano; de la *difamación* (73), que se complace en sacar a relucir los defectos ocultos del prójimo, echando completamente por tierra su reputación y buena fama con el estúpido y anticristiano pretexto de que «es cosa pública, de todos sabida», etc. Aunque fuera así, no tenemos derecho ninguno a extender la mala fama del prójimo entre personas que lo ignoraban, sobre todo teniendo en cuenta que, si se descubrieran nuestros pecados ocultos—que Dios tan misericordiosamente nos ha perdonado—, acaso quedaríamos mil veces por debajo de aquellos a quienes criticamos: «el que de vosotros estuviere limpio de pecado, que arroje la primera piedra» (Io 8,7). En todo caso recordemos que Cristo advirtió expresamente que «seremos medidos exactamente con la misma medida con que midamos a los demás» (Mt 7,1-2). Tengamos en cuenta, además, que no basta arrepentirse y confesarse de estas faltas; la *difamación* y la *calumnia* obligan en conciencia a restituir. Y como muchas veces no se puede del todo—la calumnia siempre deja alguna huella o rastro en pos de sí aun después de ser desmentida—, los que hayan cometido tan feo pecado no quedarán sin un grave castigo de Dios en esta vida o en la otra.

5) *Evitar a todo trance la acepción de personas.*

Favorecer o perjudicar a una persona sin tener para nada en cuenta sus méritos o deméritos, sino únicamente la simpatía o antipatía que nos inspire, es una injusticia manifiesta que va contra la *justicia distributiva*. Es el feo pecado de la *acepción de personas*.

Su forma más corriente son las llamadas *recomendaciones* para favorecer a una persona sin más razón que la amistad que nos une con ella y con el que ha de otorgarle un beneficio. Sobre ellas hay que advertir que *es siempre lícito y laudable favorecer a uno sin perjudicar a nadie* (v.gr., obteniéndole un empleo que no se hubiera dado a ningún otro), *pero jamás es lícito favorecer a uno con perjuicio de otros* (v.gr., haciendo que se le apruebe, con méritos inferiores, en unas oposiciones con plazas limitadas, que traerá consigo la exclusión injusta de otro aspirante más digno). Es increíble la ligereza con que se dan y aceptan esta clase de «recomendaciones», que llevan consigo una gran injusticia, que obliga a restituir en conciencia los daños ocasionados a la persona perjudicada [9]. Nunca se trabajará bastante por desterrarlas definitivamente y para siempre. Las autoridades públicas deberían castigar severamente esta gran injusticia, pero muchas veces son ellas mismas quienes la cometen; gran cuenta tendrán que dar a Dios por ello.

[9] Siendo, por desgracia, tan frecuente esta injusticia, acaso se podría utilizar la recomendación para redimirse de la injuria ajena, o sea, como legítima defensa contra el atropello de los demás, que se han procurado toda clase de recomendaciones. Si bien las personas de conciencia timorata—sobre todo si aspiran a la perfección cristiana—sienten horror instintivo a esta especie de «legítima defensa», que acaso perjudique a un inocente en vez de al verdadero culpable.

B) Medios positivos

Vamos a determinar los principales con relación a las tres especies de justicia: *conmutativa, distributiva* y *legal.*

1) Con relación a la justicia conmutativa.

«Dar a cada uno lo suyo»: éste es el principio fundamental que ha de regular nuestra conducta para con el prójimo. Y hay que hacerlo de corazón por amor a Dios y a la virtud, no por el castigo o remordimiento que nos traería el pecado. Ser delicadísimos en extremo hasta en los detalles más insignificantes, que nada es pequeño ante Dios cuando se hace por amor y con la única mira de agradarle. Perfeccionando los motivos y elevando cada vez más las intenciones, irá creciendo y desarrollándose en nuestra alma este aspecto fundamental de la virtud de la justicia. Las aplicaciones prácticas son infinitas, pero fáciles y sencillas; cada uno puede hacerlo por su cuenta, si hay buena voluntad e interés en santificarse.

2) Con relación a la justicia distributiva.

Los encargados de distribuir los cargos, obligaciones, bienes o beneficios de la comunidad procederán en *justicia estricta,* sin dejarse doblegar jamás por la simpatía o antipatía personal ni por ninguna clase de presiones o recomendaciones ajenas. Hay ejemplos maravillosos en las vidas de los santos que ponen de manifiesto la energía y entereza de los siervos de Dios en el cumplimiento de este deber de justicia. Tengan todos en cuenta que no son dueños, sino meros *administradores* de los bienes o cargos que reparten, y que por lo mismo tendrán que dar estrecha cuenta a Dios de su administración (Lc 16,1-2). Para adelantar en este aspecto de la virtud de la justicia intensificarán su delicadeza y cuidado y elevarán de plano el *motivo* de su conducta, que no ha de ser otro que el cumplimiento del deber a honra y gloria de Dios.

3) Con relación a la justicia legal.

No solamente no haremos nada contra la ley escrita, sino que procuraremos—sobre todo con el ejemplo de una conducta intachable jamás desmentida—contribuir a que la cumplan también los demás hasta el último detalle: «iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant» (Mt 5,18). «Si entendiésemos cuán gran daño se hace en que se comience una mala costumbre, más querríamos morir que ser causa de ello», decía Santa Teresa de Jesús [10]. El alma deseosa de su santificación nada ha de temer tanto como ser culpable de este crimen contra la justicia legal, que tanto daño causa en nosotros mismos y en los demás. Y como nada hay que aleje tanto de un pecado como la práctica cada vez más intensa de la virtud contraria, tratará con todas sus fuerzas de cumplir hasta los más insignificantes detalles de la ley. Sobre todo si es persona consagrada a Dios, no espere santificarse fuera del cumplimiento exacto de su regla y constituciones. Santos hubo que no hicieron más que esto, y con ello alcanzaron la cumbre de la perfección. De San Juan Berchmans se decía que todo lo había hecho bien: «bene omnia fecit», porque nunca le pudieron sorprender faltando al menor detalle de su regla o constituciones.

[10] *Camino de perfección* 13,4.

Además de estos medios generales, que afectan a la justicia en sí misma, es preciso practicar la materia perteneciente a sus virtudes anejas o derivadas (partes potenciales), que vamos a examinar siquiera sea brevemente.

I. La virtud de la religión [11]

392. 1. **Naturaleza.**—Puede definirse: *Una virtud moral que inclina al hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas* (81,3).

Es la más importante de las virtudes derivadas de la justicia y supera en perfección a esta su propia virtud cardinal [12] y a todas las demás morales por razón de la excelencia de su objeto: el culto debido a Dios (81,6). En este sentido es la que más se acerca a las virtudes teologales, y ocupa, por consiguiente, el cuarto lugar en la clasificación general de todas las virtudes infusas.

Algunos teólogos consideran la religión como verdadera virtud teologal, pero sin fundamento ninguno. No advierten que la religión no tiene por objeto *el mismo Dios*—como las teologales—, sino el *culto* debido a Dios, que es algo completamente distinto de El. De todas formas, es cierto que es la virtud que más se acerca y parece a las teologales (81,5).

El objeto *material* de la virtud de la religión lo constituyen los actos internos o externos del culto que tributamos a Dios. Y su objeto formal o *motivo* es la suprema excelencia de Dios como primer principio de todo cuanto existe.

393. 2. **Actos de la virtud de la religión.**—La religión tiene varios *actos*, internos y externos. Los internos son dos: la *devoción* y la *oración* [13]. Los externos, siete: la *adoración*, el *sacrificio*, las *ofrendas* u *oblaciones*, el *voto*, el *juramento*, el *conjuro* y la *invocación* del santo nombre de Dios [14].

394. *a)* **La devoción** [15] consiste en una *prontitud de ánimo para entregarse a las cosas que pertenecen al servicio de Dios* (82,1). Serán, pues, *devotos* los que se entregan o consagran por entero a Dios y le permanecen totalmente sumisos: «devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant» (ibid.). Su nota típica y esencial es la *prontitud*

[11] Cf. II-II,81.
[12] Por la excelencia de su objeto, no por la realización de todas las condiciones requeridas para la virtud cardinal. En este último sentido es más perfecta la justicia, como ya vimos.
[13] Cf. II-II,82 pról.
[14] Cf. II-II,84 pról.
[15] Cf. II-II,82.

de la voluntad, dispuesta siempre a entregarse al servicio de Dios. Los verdaderos devotos están siempre *disponibles* para todo cuanto se refiera al culto o servicio de Dios. El ejemplo más sublime de devoción es el de Cristo al entrar en el mundo: «Heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad; en ello *pongo mi complacencia* y *dentro de mi corazón está tu ley*» (Ps 39,8-9; Hebr 10,5-7). Nótese, sin embargo, que esa voluntad pronta de entregarse a Dios puede provenir también de la virtud de la caridad. Si se intenta con ello la *unión amorosa con Dios*, es un acto de caridad; si se intenta el *culto* o servicio de Dios, es acto de religión [16]. Son dos virtudes que se influyen mutuamente; la caridad *causa* la devoción, en cuanto que el amor nos hace prontos para servir al amigo, y, a su vez, la devoción aumenta el amor, porque la amistad se conserva y aumenta con los servicios prestados al amigo (82,2 ad 2).

¡Cuánta devoción mal entendida corre como moneda buena por esos mundos de Dios! ¡Cuánta gente ilusa que hace consistir su devoción en cargarse de prácticas piadosas, rezos inacabables despachados rutinariamente, en pertenecer a veinticinco cofradías o en pasarse largas horas en las iglesias, sin perjuicio de que al acabar sus rezos o al salir del templo comiencen inmediatamente a criticar a fulanito o a murmurar de menganita! Es el tipo clásico de *falsa devota*, que confunde la devoción con las devociones, y no tiene la menor idea de la verdadera y auténtica devoción, que consiste en la total entrega de sí mismo a Dios, dispuesta siempre al cumplimiento pronto y exacto de las cosas pertenecientes a su santo servicio.

Santo Tomás advierte que la devoción, como acto de religión que es, recae siempre en Dios, no en sus criaturas. De donde la *devoción a los santos* no debe terminar en ellos mismos, sino en Dios a través de ellos. En los santos veneramos propiamente lo *que tienen de Dios*; o sea, a Dios en ellos [17].

Por donde se ve cuán equivocados andan los que vinculan su devoción, no ya a un determinado santo como causa final de la misma—lo que sería ya erróneo—, sino incluso a una *determinada imagen* de un santo, fuera de la cual ya no tienen devoción ninguna. Los sacerdotes y demás personas encargadas de dirigir la piedad de los fieles no deben «dejar pasar» estas cosas so pretexto de que son gente ignorante, que no entienden de estas cosas, etc. Es preciso que instruyan a sus fieles con suavidad y dulzura, pero también con firmeza inquebrantable, para corregir estos abusos.

La *causa extrínseca principal* de la devoción es Dios, que llama a los que quiere y enciende en sus almas el fuego de la

[16] «Pertenece inmediatamente a la caridad que el hombre se entregue a Dios adhiriéndose a El por cierta unión espiritual. Pero que el hombre se entregue a Dios para alguna obra del culto divino pertenece *inmediatamente* a la religión y *mediatamente* a la caridad, que es el principio de la religión» (82,2 ad 1).

[17] «La devoción que se tiene a los santos de Dios, muertos o vivos, no termina en ellos mismos, sino que *pasa a Dios*: en cuanto que en los ministros de Dios veneramos al mismo Dios» (82,2 ad 3).

devoción. Pero la *causa intrínseca* por parte nuestra es la meditación y contemplación de la divina bondad y de los beneficios divinos, juntamente con la consideración de nuestra miseria, que excluye la presunción y nos empuja a sometemos totalmente a Dios, de quien nos vendrá el auxilio y remedio (82,3). Su efecto más propio y principal es llenar el alma de espiritual alegría, aunque a veces accidentalmente pueda causar tristeza según Dios (82,4).

Son interesantísimas las objeciones y respuestas de Santo Tomás en el artículo tercero. Helas aquí:

Objeción 1.ª—Ninguna causa impide su efecto; pero las sutiles meditaciones de cosas inteligibles impiden muchas veces la devoción; luego la contemplación o meditación no es causa de la devoción.

Respuesta.—«La consideración de las cosas que son aptas para excitar el amor de Dios causa la devoción. Pero la consideración de cualquier otra cosa que no pertenece a esto, sino que distrae la mente de ello, impide la devoción» (ad 1).

De donde es imposible que alcancen la verdadera devoción las personas que se entregan con afán a la lectura de novelas, espectáculos mundanos, etcétera, etc.

Objeción 2.ª—Si la contemplación fuera causa propia de la devoción, se seguiría que las cosas que son de más alta y excelente contemplación excitarían más la devoción. Y vemos que no es así, porque con frecuencia excita mayor devoción la consideración de la pasión de Cristo y de otros misterios de su humanidad que la consideración de la divina grandeza; luego la contemplación no es causa propia de la devoción.

Respuesta.—«Las cosas que pertenecen a la divinidad son *de suyo (secundum se)* las más propias para excitar el amor y, por consiguiente, la devoción, porque a Dios hay que amarlo sobre todas las cosas. Pero por la debilidad de la mente humana ocurre que así como el hombre necesita ser conducido al conocimiento de las cosas divinas por las cosas sensibles que conocemos mejor, así las necesita también para excitarse al amor. Entre las cuales está principalmente la humanidad de Cristo, según aquello del prefacio: «ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur». Y por lo mismo, las cosas que pertenecen a la humanidad de Cristo excitan hasta el máximo la devoción *como llevándonos de la mano* («per modum cuiusdam manuductionis»), sin que esto sea obstáculo para que la devoción consista principalmente en las cosas pertenecientes a la divinidad» (ad 2).

Si hubieran tenido en cuenta esta luminosa doctrina de Santo Tomás aquellos teólogos que trataron de apartar a Santa Teresa de la consideración de la humanidad de Cristo, no hubieran incurrido jamás en semejante torpeza y error. Aunque es cierto que es superior la divinidad a la humanidad, teniendo en cuenta—sin embargo—la condición de la humana mente, que va siempre de lo sensible a lo inteligible, la consideración de los misterios de la humanidad de Cristo será siempre un medio aptísimo para excitar «hasta el máximo» la devoción. No hay estado de perfección tan alto en el que la consideración de la humanidad de Cristo pueda representar un estorbo. Santa Teresa lo atisbó con acierto genial [18].

[18] Cf. *Vida* 22,1-14; *Moradas sextas* 7,5-15.

Objeción 3.ª—Si la contemplación fuese la propia causa de la devoción, se seguiría que los que son más aptos para la contemplación serían también los más aptos para la devoción. Y vemos que no es así, porque la devoción se encuentra más frecuentemente en ciertos varones sencillos y en las mujeres, en los que falta ciencia o contemplación. Luego esta última no es la propia causa de la devoción.

Respuesta.—«La ciencia y todo aquello que pertenece a la grandeza es ocasión de que el hombre confíe en sí mismo y, por lo tanto, de que no se entregue totalmente a Dios. Y de ahí que estas cosas impidan a veces ocasionalmente la devoción; y por eso en las mujeres y sencillos abunda la devoción, comprimiendo la exaltación de sí mismos. Pero si el hombre somete perfectamente a Dios la ciencia o cualquier otra perfección, aumenta por ello mismo la devoción» (ad 3).

Es una lástima muy grande—en efecto—que la ciencia, que debería ser un poderoso estímulo y aliento para excitar la devoción—sobre todo la ciencia sagrada—, sirva muchas veces de obstáculo y freno para ella. Es el orgullo humano, que, pagado de sí mismo, recibe el justo castigo de Dios, privándole de la gracia de la devoción. Con razón lamenta San Agustín que «se levantan los indoctos y arrebatan el cielo; y nosotros, con nuestra ciencia, faltos de corazón, he aquí que nos revolcamos en la carne y la sangre. ¿Acaso porque aquéllos se nos han adelantado tenemos vergüenza de seguirlos, y no la tendremos siquiera de no seguirlos?» [19].

395. *b)* **La oración** [20] es el segundo acto *interior* de la virtud de la religión, que pertenece propiamente al entendimiento, a diferencia de la devoción, que radicaba en la voluntad. Por su extraordinaria importancia en la vida espiritual determinaremos largamente en capítulo aparte su naturaleza y sus grados (cf. n.466ss).

396. *c)* **La adoración** [21] es *un acto externo de la virtud de la religión por el que testimoniamos el honor y reverencia que nos merece la excelencia infinita de Dios y nuestra sumisión ante El* (84,1). Aunque de suyo prescinda del cuerpo—también los ángeles adoran—, en nosotros, compuestos de espíritu y materia, suele manifestarse corporalmente. Esta adoración exterior es expresión y redundancia de la interior—que es la principal—y sirve para excitar y mantener esta última (84,2). Y porque Dios está en todas partes, en todo lugar podemos adorar a Dios interior y exteriormente, si bien el lugar más propio es el templo, porque en él reside Dios especialmente—sobre todo si se guarda en él la Eucaristía—, nos aleja y separa del mundanal ruido, hay en él muchos objetos santos que excitan la devoción y nos estimula y alienta la compañía de los demás adoradores (84,3).

397. *d)* **El sacrificio** [22] es el acto principal del culto externo y público, y consiste en *la oblación externa de una cosa*

[19] Cf. *Confesiones* l.8 c.8 n.19.
[20] Cf. II-II,83.
[21] Cf. II-II,84.
[22] Cf. II-II,85.

sensible con su real inmutación o destrucción realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra rendida sumisión ante El. En la nueva ley no hay más sacrificio que el de la santa misa, que, por ser renovación incruenta del sacrificio del Calvario, da a Dios una gloria infinita y tiene valor sobreabundante para atraer sobre los hombres todas cuantas gracias necesitan. Hemos estudiado ampliamente la santa misa en otro lugar de esta obra (cf. n.320-22).

398. *e)* **Las ofrendas u oblaciones** [23].—Ofrenda en general es la entrega o donación espontánea de una cosa. De donde en sentido religioso es *la espontánea donación de una cosa para el culto divino.* Las hay de dos clases: una *inmediata* y propiamente dicha, por la cual se ofrece algo *en honor de Dios*, ya sea para el culto o para sostenimiento de sus ministros o de los pobres (tales como las antiguas primicias de los frutos de la tierra y las modernas colectas para obras *pías)*, y otra *mediata* o impropiamente dicha, que se ofrece al *sacerdote* para su propio sustento (tales como los diezmos antiguos y los estipendios modernos por las misas y otros servicios religiosos). La Iglesia puede señalar la cuantía de estas ofrendas, y así lo hizo en siglos anteriores; pero hoy lo deja a las costumbres legítimas de los pueblos [24].

399. *f)* **El voto** [25] es una *promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor que su contrario* (cn.1307). Hecho con las debidas condiciones es un acto excelente de religión que aumenta el mérito de las buenas obras al ordenarlas al culto y honor de Dios. Por lo mismo, su transgresión voluntaria es un pecado contra la religión, que, si recae sobre una materia ya preceptuada de antemano (v.gr., castidad), constituye un segundo pecado, que es menester declarar en confesión. Si los votos quebrantados son los de una persona consagrada públicamente a Dios, el pecado cometido contra la religión es un *sacrilegio* (cf. cn.132 y 1308,1.º). No consta que lo sea también el quebrantamiento del voto de castidad emitido por una persona *privada*, aunque ciertamente sería un pecado grave contra la religión—de infidelidad o perfidia hacia Dios (88,3)—, que habría que declarar expresamente en la confesión.

El estudio detallado de todo cuanto se refiere a los votos pertenece a la Teología moral.

[23] Cf. II-II,86-87.

[24] «En cuanto al pago de los diezmos y primicias, se observarán los estatutos peculiares y las costumbres laudables de cada región» (cn.1502).

[25] Cf. II-II,88.

400. *g)* **El juramento** [26] es *la invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad*, y sólo puede prestarse con verdad, con juicio y con justicia (cn.1316). En estas condiciones es un acto de religión. Puede ser *asertorio* o *promisorio*, según se limite a testificar alguna verdad o se prometa con él el cumplimiento de una cosa. La validez, licitud, obligación, dispensa, etc., del juramento promisorio coincide casi totalmente con lo correspondiente a los votos.

401. *h)* **El conjuro** [27].—Es otro acto de religión que consiste en la *invocación del nombre de Dios o de alguna cosa sagrada para obligar a otro a ejecutar o abstenerse de alguna cosa*. Hecho con el respeto debido y con las condiciones necesarias (verdad, justicia y juicio) es lícito y honesto. La Iglesia lo emplea principalmente en los *exorcismos* contra el demonio (cf. n.223).

402. *i)* **La invocación del santo nombre de Dios** [28]. Consiste principalmente en la *alabanza externa—como manifestación del fervor interno—del santo nombre de Dios en el culto público o privado* (91,1). Es útil y conveniente acompañarla del *canto* «ut animi infirmorum magis provocentur ad devotionem» (91,2). Es muy curiosa la doctrina de Santo Tomás en la solución de las objeciones de este segundo artículo.

Contra este acto de religión está la invocación del santo nombre de Dios *en vano*. El nombre de Dios es santo, y no se debe pronunciar sin la debida reverencia y, por lo mismo, nunca en vano o sin causa. Por eso se nos dice en el libro del Eclesiástico (23,9-11): «No te habitúes a proferir juramentos ni a pronunciar el nombre del Santo; pues como el esclavo puesto de continuo en la tortura no está libre de cardenales, así el que siempre jura y profiere el nombre de Dios no se verá limpio de pecados».

403. 3. **Pecados opuestos a la virtud de la religión.**— Los principales son los siguientes:

LA SUPERSTICIÓN, que se opone por exceso a la virtud de la religión, dando a Dios un culto indigno de El o dando a las criaturas el que sólo a Dios pertenece (92). Tiene varias especies, que son:

a) *El culto indebido* a Dios con cosas falsas o superfluas (93);

b) *La idolatría*, que consiste en tributar a una criatura el culto debido a Dios, y constituye un gravísimo pecado, en cierto modo el mayor de cuantos se pueden cometer (94);

c) *La adivinación*, que consiste en pretender averiguar los futuros con-

[26] Cf. II-II,89.

[27] Cf. II-II,90.

[28] Cf. II-II,91.

tingentes por medios desproporcionados o indebidos, y se subdivide en muchas especies (95); y

d) *La vana observancia*, que consiste en fijarse en algunas circunstancias del todo desproporcionadas o fortuitas (v.gr., el martes, el día 13, etc.) para conjeturar sucesos prósperos o adversos y gobernar por estas conjeturas la vida propia o ajena (96).

Por defecto se oponen a la virtud de la religión:

1. *La tentación de Dios*, que consiste en pedir y exigir, sin respeto a la majestad divina, la intervención de Dios, como poniendo a prueba su omnipotencia o esperándola en circunstancias indignas de Dios. Tentamos a Dios cuando confiamos en su auxilio sin hacer de nuestra parte lo que podemos y debemos hacer (97);

2. *El perjurio*, que consiste en poner a Dios por testigo de algo falso (es siempre pecado mortal, por la grave injuria a Dios, aunque la cosa que se confirme con juramento sea una prqueña mentira sin importancia) o en negarse a cumplir lo prometido con juramento (98);

3. *El sacrilegio*, que consiste en la violación o trato idigno de algo sagrado; y puede ser *personal, local* o *real*, según se profane una persona, lugar o cosa sagrada (99); y

4. *La simonía*, que consiste en la intención deliberada de comprar o vender por un precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual (v.gr., los sacramentos) o una cosa temporal unida inseparablemente a una espiritual (v.gr., un cáliz consagrado) (100).

II. La virtud de la piedad [29]

404. 1. **Naturaleza.**—La palabra *piedad* se puede emplear en muy diversos sentidos: *a)* como sinónimo de *devoción, religiosidad*, entrega a las cosas del culto de Dios; y así hablamos de personas *piadosas* o *devotas; b)* como equivalente a compasión o misericordia; y así decimos: «Señor, tened *piedad* de nosotros»; *c)* para designar una virtud especial derivada de la justicia: la virtud de la *piedad*, que vamos a estudiar en seguida; y *d)* aludiendo a uno de los siete dones del Espíritu Santo: el don de piedad.

Como virtud especial derivada de la justicia, puede definirse: *Un hábito sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres, a la patria y a todos los que se relacionan con ellos el honor y servicio debidos* (101,3).

El objeto *material* de esta virtud lo constituyen todos los actos de honor, reverencia, servicio, ayuda material o espiritual, etc., que se tributan a los padres, a la patria y a todos los consanguíneos.

El objeto formal *quo*, o motivo de esos actos, es porque los padres y la patria son el *principio secundario de nuestro ser y gobernación* (101,3). A Dios, como *primer principio* de ambas cosas, se le debe el culto especial que le tributa la virtud de la religión [30]. A los padres y a la patria, como *principios*

[29] Cf. II,II,101.

[30] Esto es cierto considerando a Dios únicamente como nuestro *Creador*, primer Principio de todo cuanto existe. Pero en cuanto nos ha elevado por la gracia a la categoría de

secundarios, se les debe el culto especial de la virtud de la piedad. A los consanguíneos se les debe también este mismo culto, en cuanto que proceden de un mismo tronco común y se reflejan en ellos nuestros mismos padres (101,1).

Según esto, el *sujeto* sobre quien recaen los deberes de la piedad es triple:

a) LOS PADRES, a los que se refiere principalmente, porque ellos son, después de Dios, los principios de nuestro ser, educación y gobierno;

b) LA PATRIA, porque también ella es, en cierto sentido, principio de nuestro ser, educación y gobierno, en cuanto que proporciona a los padres —y por medio de ellos a nosotros—multitud de cosas necesarias o convenientes para ello. En ella están comprendidos todos los compatriotas y amigos de nuestra patria. El patriotismo bien entendido es una verdadera virtud cristiana; y

c) LOS CONSANGUÍNEOS, porque, aunque no sean principio de nuestro ser y gobierno, en ellos están representados, de algún modo, nuestros mismos padres, ya que todos procedemos de un mismo tronco común. Por extensión se pueden considerar como parientes los que forman como una misma familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma Orden religiosa, que llaman «padre» común al fundador de la misma).

Por donde se ve que la piedad es una virtud *distinta* de las virtudes afines, tales como la *caridad* hacia el prójimo y la *justicia legal*. Se distingue de la primera en cuanto que la piedad se funda en la estrechísima unión que resulta de un *mismo tronco o estirpe familiar común*, mientras que la caridad se funda en los lazos que unen con Dios a *todo el género humano*. Y la piedad para con la patria se distingue de la *justicia legal* en que esta última se relaciona con la patria considerando el bien de la misma como un *bien común* a todos los ciudadanos, mientras que la piedad la considera como principio secundario de *nuestro propio ser*. Y por cuanto la patria conserva siempre este segundo aspecto con relación a nosotros, hay que concluir que el hombre, aunque viva lejos de su patria y haya adquirido carta de naturaleza en otro país, está obligado siempre a conservar la *piedad* hacia su patria de origen, mientras que ya no está obligado a los deberes procedentes de la *justicia legal*, por cuanto ha dejado de ser súbdito del gobierno de su patria.

Siendo la *piedad* una virtud *especial*, hay que concluir que los pecados que se cometan contra ella son también pecados *especiales*, que hay que declarar expresamente en confesión. Y así, golpear o maltratar al padre o a la madre es un pecado especial contra la piedad distinto y mucho más grave que golpear a un hombre extraño. Algo semejante hay que decir de los pecados que se cometan contra la patria en cuanto tal y contra los parientes o consanguíneos.

405. 2. **Pecados opuestos.**—A la piedad familiar se oponen dos, uno por *exceso* y otro por *defecto*. Por exceso se

hijos suyos adoptivos, Dios es nuestro verdadero *Padre*, y en este sentido tenemos para con El verdaderos deberes de *piedad* (cf. 101,3 ad 2). Volveremos sobre esta sublime materia al hablar del don de piedad.

opone el *amor exagerado a los parientes* (101,4), que impulsara a dejar incumplidos deberes más altos que los debidos a ellos (v.gr., el que renunciara a seguir su vocación religiosa o sacerdotal por el único motivo de no disgustar a su familia). Y por defecto se opone la *impiedad familiar*, que desatiende los deberes de honor, reverencia, ayuda económica o espiritual, etc., pudiendo y debiendo cumplirlos.

A la piedad para con la patria se opone por exceso el *nacionalismo exagerado*, que desprecia con palabras u obras a todas las demás naciones; y por defecto, el *cosmopolitismo* de los hombres sin patria, que tienen por santo y seña el viejo adagio de los paganos: «Ubi bene, ibi patria».

406. 3. Medios de adelantar en ella.—Es convenientísimo que los hijos mediten con frecuencia en los inmensos beneficios que han recibido de sus padres, a quienes jamás podrán corresponder como deben [31]. Por lo mismo, se esforzarán en mostrarles cada vez mayor cariño, respeto y veneración, aun cuando deban vencer para ello su temperamento melancólico o tengan que olvidar alguna injuria o malos tratos recibidos. Los padres son siempre padres, y ninguna razón puede haber para rebajar la estima y el respeto que nos deben merecer en cuanto tales. El mismo respeto, cariño y veneración hemos de mostrar a todos nuestros familiares, sobre todo a los más cercanos y que conviven bajo un mismo techo, recordando que «somos todos de una misma carne» (como dijo Judá a los demás hijos de Jacob, que querían matar por envidia a su hermano José; Gen 37,27) y que nada hay que contribuya tanto al bienestar y felicidad propios y a la edificación ajena como el sublime espectáculo de una familia cristiana íntimamente unida en el Señor, así como no hay nada que tanto escandalice a los demás y tanto contribuya a la infidelidad de un hogar como las continuas reyertas y altercados familiares.

Hemos de cultivar también el amor a la patria, estudiando su historia, publicando sus glorias y esforzándose en servirla por todos los medios a nuestro alcance; hasta dar, si preciso fuera, nuestra propia vida por ella, sin envidia ni menosprecio de las demás naciones.

[31] A veces, sin embargo, puede darse el caso de un hijo que devuelva a sus padres mayores beneficios que los que de ellos ha recibido; v.gr., convirtiéndolos del paganismo o la herejía a la verdadera religión, o de una vida de pecado a otra cristiana y ejemplar; con lo cual les pone en camino de obtener la *vida eterna*, que vale infinitamente más que la vida temporal que de ellos recibió. Por donde se ve que el mayor servicio de *piedad* que podemos ofrecer a nuestros padres, parientes o compatriotas es trabajar sin descanso en hacerles *más buenos y mejores cristianos*.

El don de piedad

S.Th., II-II,121.—Véase, además, la nota bibliográfica del n.336.

Santo Tomás estudia el don de piedad al final de todo el tratado de justicia, después de haber hablado de todas las virtudes anejas (II-II,121), y ése es su lugar lógico en la organización de la *Suma Teológica*. Pero dada su especial afinidad con la virtud del mismo nombre, nosotros vamos a estudiarlo aquí.

407. 1. **Naturaleza.**—El don de piedad puede definirse como *un hábito sobrenatural infundido con la gracia santificante para excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, que está en los cielos.*

Expliquemos un poco la definición:

a) «Un hábito sobrenatural...».—Es el género próximo de la definición, común a todos los demás dones.

b) «... infundido con la gracia santificante...».—Todos los justos están en posesión de los dones del Espíritu Santo en cuanto hábitos, ya que se infunden con la gracia y son inseparables de ella.

c) «... para excitar en la voluntad...».—Como don *afectivo* que es, tiene su asiento en la voluntad, en unión de las distintas virtudes infusas que en ella descansan.

d) «... por instinto del Espíritu Santo...».—Es lo propio y característico de los dones del Espíritu Santo, en contraposición a las virtudes *adquiridas*, que se regulan exclusivamente por las luces de la razón natural, y a las virtudes *infusas*, que son gobernadas por la misma razón iluminada por la fe.

e) «... un afecto filial hacia Dios considerado como Padre...».—Es lo formal y propio del don de piedad, que le distingue de la virtud de la *religión* adquirida o infusa, que venera a Dios como Creador, o sea como primer Principio de todo cuanto existe, conocido por las luces de la razón y de la fe, mientras que el don de piedad le considera más bien como *Padre*, que nos ha *engendrado* a la vida sobrenatural, dándonos con la gracia santificante una participación física y formal de su propia naturaleza divina. En este sentido, Dios es verdaderamente nuestro Padre, que está en los cielos; y esto hace que el culto que le tributamos como Padre mediante el don de piedad sea más noble y excelente que el que le ofrecemos por la virtud de la religión, como advierte expresamente Santo Tomás [32].

f) «... y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres...».—Es el principal efecto secundario del don de piedad. Santo Tomás advierte expresamente que «así como por la virtud de la piedad ofrece el hombre culto y veneración no sólo al padre carnal, sino también a todos

[32] He aquí sus propias palabras: «Ofrecer culto a Dios como Creador, como hace la religión, es más excelente que ofrecérselo al padre carnal, como hace la virtud de la piedad. Pero ofrecer culto a Dios como Padre es más excelente todavía que ofrecérselo como Creador y Señor. De donde la religión es más importante que la virtud de la piedad; pero el don de piedad es más importante que la religión» (121,1 ad 2).

los consanguíneos, en cuanto pertenecen al padre, así el don de piedad no se limita al culto y veneración de Dios, sino que lo extiende también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios» (121,1 ad 3).

Ni es éste el único efecto secundario del don de piedad. Se extiende también a todo cuanto pertenece al culto de Dios y aun a toda la materia de la justicia y virtudes anejas, cumpliendo todas sus exigencias y obligaciones por un motivo más noble y una formalidad más alta; a saber: considerándolas como deberes para con sus hermanos los hombres, que son hijos y familiares de Dios [33].

g) «... EN CUANTO HERMANOS NUESTROS E HIJOS DEL MISMO PADRE, QUE ESTÁ EN LOS CIELOS».—Es otra vez el motivo formal del don de piedad iluminando este efecto secundario. Así como la virtud de la piedad es la virtud *familiar* por excelencia, así el don de piedad, en un plano más alto y universal, es el don que une y congrega bajo la amorosa mirada del Padre celestial a toda la gran familia de los hijos de Dios.

408. 2. **Necesidad.**—El don de piedad es absolutamente necesario para perfeccionar hasta el heroísmo la materia perteneciente a la virtud de la *justicia* y a todas sus derivadas, especialmente la *religión* y la *piedad*, sobre las que recae de una manera más inmediata y principal. ¡Qué distinto es, por ejemplo, practicar el culto de Dios únicamente bajo el impulso de la virtud de la religión, que nos lo presenta como Creador y Dueño soberano de todo cuanto existe, a practicarlo por el instinto del don de piedad, que nos hace ver en El a un Padre amorosísimo que nos ama con infinita ternura! Las cosas del servicio de Dios—culto, oración, sacrificio, etc.—se cumplen casi sin esfuerzo alguno, con exquisita perfección y delicadeza; se trata del servicio del *Padre*, no ya del Dios de terrible majestad. Y en el trato de los hombres, ¡qué nota de acabamiento y exquisitez pone el sentimiento entrañable de que todos somos hermanos e hijos de un mismo Padre, a las exigencias, de suyo ya sublimes, de la caridad y de la justicia! Y aun en lo referente a las mismas cosas materiales, ¡cómo cambia todo de panorama! Porque para los que están profundamente gobernados por el don de piedad, la tierra y la creación entera son la «casa del Padre», en la que todo cuanto existe les habla de El y de su infinita bondad y ternura. Descubren el sentido religioso que late en todas las cosas. Todas ellas—incluso el lobo, y la flor, y la muerte—son *hermanas* nuestras, como decía San Francisco de Asís. Entonces es cuando las virtudes cristianas adquieren un matiz delicadísimo, de exquisita perfección y acabamiento, que fuera inútil exigir de ellas desligadas de la influencia del don de piedad. Sin los dones del Espíritu Santo, ninguna virtud infusa puede llegar a su perfecto desarrollo y expansión.

[33] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II* d.18 a.6 § 1 n.26.

409. 3. **Efectos.**—Son maravillosos los efectos que produce en el alma la actuación intensa del don de piedad. He aquí los principales:

1) PONE EN EL ALMA UNA TERNURA VERDADERAMENTE FILIAL HACIA NUESTRO PADRE AMOROSÍSIMO, QUE ESTÁ EN LOS CIELOS.

Es el efecto primario y fundamental. El alma comprende perfectamente y vive con inefable dulzura aquellas palabras de San Pablo: «Porque no habéis recibido el espíritu de esclavitud para reincidir de nuevo en el temor, antes *habéis recibido el espíritu de filiación adoptiva, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios*» (Rom 8,15-16).

Santa Teresita—en la que, como es sabido, brilló el don de piedad en grado sublime—no podía pensar en esto sin llorar de amor. «Al entrar cierto día una novicia en su celda—leemos en la *Historia de un alma* [34]—, se detuvo sorprendida de la expresión celestial de su rostro. Estaba cosiendo muy activa y, sin embargo, parecía absorta en contemplación profunda. «¿En qué piensa?», le preguntó la novicia. «Estoy meditando el Padrenuestro—respondió ella—. ¡Es tan dulce y consolador llamar *Padre* a un Dios tan bueno!» Y las lágrimas brillaban en sus ojos».

Dom Columba Marmion, el célebre abad de Maredsous, poseía también en alto grado este sentimiento de nuestra filiación divina adoptiva. Para él, Dios es, ante todo, nuestro Padre. El monasterio es la «casa del Padre» y todos sus moradores forman la familia de Dios. Esto mismo hay que decir del mundo entero y de todos los hombres. Insiste repetidas veces, a todo lo largo de sus obras, en la necesidad de cultivar este espíritu de adopción, que debe ser la actitud fundamental del cristiano frente a Dios. El mismo pedía mentalmente este espíritu de adopción al inclinarse en el *Gloria Patri* al final de cada salmo [35]. He aquí un texto de su preciosa obra *Jesucristo en sus misterios*, que resume admirablemente su pensamiento: «Así, pues, no olvidemos jamás que *toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios*. De ahí la sublimidad de nuestra religión. La fuente de todas las preeminencias de Jesús, del valor de todos sus estados, de la fecundidad de todos sus misterios, está en su generación divina y en su calidad de Hijo de Dios. Por eso, el santo más encumbrado en el cielo será el que en este mundo fuere mejor hijo de Dios, el que mejor hiciere fructificar la gracia de su adopción sobrenatural en Jesucristo» [36].

La plegaria predilecta de estas almas es el *Padrenuestro*. Encuentran en él inefable dulzura y devoción. Hemos visto a Santa Teresita llorar de amor al pronunciar sus primeras palabras. Ella misma nos dice que el Padrenuestro y el Avemaría «son las únicas oraciones que me elevan, las que nutren mi alma a lo divino; ellas me bastan» [37]. Lo mismo le ocurría a aquella pobre vaquera que nunca podía acabar el Padrenuestro «porque desde hace cinco años, cuando pronuncio la palabra *Padre* y considero que Aquel que está en lo alto de los cielos es mi Padre, me echo a llorar, y me estoy así todo el día mientras guardo mis vacas» [38].

[34] C.12 n.4.

[35] Debemos estos datos al precioso estudio de DOM RAYMOND THIBAUT *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion* (Desclée 1929), sobre todo en su c.16.

[36] MARMION, *Jesucristo en sus misterios* 3,6.

[37] *Historia de un alma* 10,19.

[38] H. BREMOND, *Hist. littéraire* t.2 p.66 (citado por TANQUEREY, *o.c.*, n.1349,n).

2) Nos hace adorar el misterio inefable de la paternidad divina intratrinitaria.

En sus manifestaciones más altas y sublimes, el don de piedad nos hace penetrar en el misterio de la vida íntima de Dios, dándonos un sentimiento vivísimo, transido de respeto y adoración, de la divina paternidad del Padre con respecto al Verbo Eterno. Ya no se trata tan sólo de su paternidad espiritual hacia nosotros por la gracia, sino de su divina paternidad eternamente fecunda en el seno de la Trinidad Beatísima. El alma se complace con inefable dulzura en ese misterio inenarrable de la generación eterna del Verbo, que constituye, si es lícito hablar así, la felicidad misma del Padre, que en su Hijo divino tiene puestas todas sus complacencias (cf. Mt 17,5). Y ante esta perspectiva soberana, siempre eterna y siempre actual, el alma siente la necesidad de anonadarse, de callar y de amar, sin más lenguaje que el de la adoración y de las lágrimas. Gusta repetir en lo más hondo de su espíritu aquella sublime expresión del *Gloria* de la misa: «Gratias agimus Tibi *propter magnam gloriam tuam*». Es el culto y la adoración de la Majestad divina *por sí misma*, sin ninguna relación con los beneficios que de ella hayamos podido recibir. Este sentimiento era familiar a la gran sor Isabel de la Trinidad [39].

3) Pone en el alma un filial abandono en los brazos del Padre celestial.

Intimamente penetrada del sentimiento de su filiación divina adoptiva, el alma se abandona tranquila y confiada en brazos de su Padre celestial. Nada le preocupa ni es capaz de turbar un instante la paz inalterable de que goza. No pide nada ni rechaza nada en orden a su salud o enfermedad, vida corta o larga, consuelos o arideces, energía o impotencia, persecuciones o alabanzas, etc. Se abandona totalmente en manos de Dios, y lo único que pide y ambiciona es glorificarle con todas sus fuerzas y que todos los hombres reconozcan su filiación divina adoptiva y se porten como verdaderos hijos de Dios, alabando y glorificando al Padre, que está en los cielos. «Nada de un método demasiado rígido ni de fórmulas complicadas que pudieran paralizar los impulsos de su corazón filial. Corre a Dios como un hijo hacia su padre» [40].

4) Nos hace ver en el prójimo a un hijo de Dios y hermano en Jesucristo.

Es una consecuencia natural de la filiación adoptiva de la gracia. Si Dios es nuestro Padre, todos somos hijos de Dios y hermanos en Jesucristo, en acto o al menos en potencia. Pero ¡con qué fuerza perciben y viven esta verdad tan sublime las almas dominadas por el don de piedad! Aman a todos los hombres con apasionada ternura, viendo en ellos a hermanos queridísimos en Cristo, a los que quisieran colmar de toda clase de gracias y bendiciones. De este sentimiento desbordaba el alma de San Pablo cuando escribía a los Filipenses (4,1): «Así que, hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona, perseverad firmes en el Señor, carísimos». Llevada de estos entrañables sentimientos, el alma se entrega a toda clase de obras de misericordia hacia los desgraciados, considerándolos como verdaderos hermanos y sirviéndoles para complacer al Padre de todos. Todos cuantos sacrificios le exija el servicio del prójimo—aun del ingrato y desagradecido—le parecen poco. En cada uno de ellos ve a Cristo, el Hermano ma-

[39] Cf. P. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.4.
[40] P. Philipon, o.c., ibid.

yor, y hace por él lo que con Cristo haría. Y todo cuanto hace—con ser heroico y sobrehumano muchas veces—le parece tan natural y sencillo, que se admiraría muchísimo y le causaría gran extrañeza que alguien lo ponderase como si tuviera algún valor: «¡Pero si es mi hermano!», se limitaría a responder. Todos sus movimientos y operaciones en servicio del prójimo los realiza pensando en el Padre común, como propios y debidos a los hermanos y familiares de Dios (Eph 2,19); y esto hace que todos ellos vengan a ser actos de religión de un modo sublime y eminente. Aun el amor y la piedad que profesa a sus familiares y consanguíneos están profundamente penetrados de esta visión más alta y sublime, que los presenta como hijos de Dios y hermanos en Jesucristo.

Este es el don que hacía a San Pablo afligirse con los afligidos, llorar con los que lloraban, reír con los que reían y soportar sin enfado las flaquezas y miserias del prójimo, haciéndose todo para todos a fin de salvarlos a todos (cf. 1 Cor 9,19-22).

5) NOS MUEVE AL AMOR Y DEVOCIÓN A LAS PERSONAS Y COSAS QUE PARTICIPAN DE ALGÚN MODO DE LA PATERNIDAD DE DIOS O DE LA FRATERNIDAD CRISTIANA.

En virtud del don de piedad se perfecciona e intensifica en el alma el amor filial hacia la *Santísima Virgen María*, a la que considera como ternísima Madre y con la que tiene todas las confianzas y atrevimientos de un hijo para con la mejor de las madres; ama con ternura a los *ángeles* y *santos*, que son sus hermanos mayores, que ya gozan de la presencia continua del Padre en la mansión eterna de los hijos de Dios; a las *almas del purgatorio*, que atiende y socorre con sufragios continuos, considerándolas como hermanas queridas que sufren; al *papa*, el dulce *Cristo en la tierra*, que es la cabeza visible de la Iglesia y padre de toda la cristiandad; a los *superiores*, en los que se fija, sobre todo, en su carácter de *padres* más que en el de jefes o inspectores, sirviéndoles y obedeciéndoles en todo con verdadera alegría filial; a la *patria*, que quisiera verla empapada del espíritu de Jesucristo en sus leyes y costumbres y por la que derramaría gustosa su sangre o se dejaría quemar viva, como Santa Juana de Arco; a la *Sagrada Escritura*, que lee con el mismo respeto y amor que si se tratase de una carta del Padre enviada desde el cielo para decirle lo que tiene que hacer o lo que quiere de ella; a las *cosas santas*, sobre todo las que pertenecen al culto y servicio de Dios (vasos sagrados, custodias, etc.), en los que ve los instrumentos del servicio y glorificación del Padre. Santa Teresita estaba gozosísima con su oficio de sacristana, que le permitía tocar los vasos sagrados y ver su rostro reflejado en el fondo de los cálices...

410. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.**—Según Santo Tomás (121,2), con el don de piedad se relacionan tres de las bienaventuranzas evangélicas:

a) la segunda: *Bienaventurados los mansos*, porque la mansedumbre quita los impedimentos para el ejercicio de la piedad;

b) la cuarta: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia*, porque el don de piedad perfecciona las obras de la justicia; y

c) la quinta: *Bienaventurados los misericordiosos*, porque la piedad se ejercita también en las obras de misericordia.

De los frutos del Espíritu Santo deben atribuirse directamente al don de piedad la *bondad* y la *benignidad;* e indirectamente, la *mansedumbre*, en cuanto aparta los impedimentos para los actos de piedad (121,2 ad 3).

411. 5. Vicios opuestos.—Los vicios que se oponen al don de piedad pueden agruparse bajo el nombre genérico de *impiedad*. Porque como precisamente al don de piedad corresponde ofrecer a Dios con filial afecto lo que le pertenece como Padre nuestro, todo aquel que de una forma o de otra quebrante voluntariamente este deber merece propiamente el nombre de *impío*.

Por otra parte—como dice hermosamente Santo Tomás [41]—, «la piedad, en cuanto es don, consiste en cierta benevolencia sobrehumana hacia todos», considerándolos como hijos de Dios y hermanos nuestros en El. Y en este sentido, San Gregorio Magno opone al don de piedad la *dureza de corazón* cuando dice que el Espíritu Santo con sus dones da «contra duritiam, pietatem» [42].

El P. Lallemant ha escrito una página admirable sobre esta dureza del corazón. Hela aquí:

«El vicio opuesto al don de piedad es la *dureza de corazón*, que nace del amor desordenado de nosotros mismos: porque este amor hace que naturalmente no seamos sensibles más que a nuestros propios intereses y que nada nos afecte sino lo que se relaciona con nosotros; que veamos las ofensas de Dios sin lágrimas y las miserias del prójimo sin compasión; que no queramos incomodarnos en nada para ayudar a los otros; que no podamos soportar sus defectos; que arremetamos contra ellos por cualquier bagatela y que conservemos hacia ellos en nuestro corazón sentimientos de amargura y de venganza, de odio y antipatía. Al contrario, cuanta más caridad o amor de Dios tiene un alma, más sensible es a los intereses de Dios y del prójimo.

Esta dureza es extrema en los grandes del mundo, en los ricos avaros, en las personas sensuales y en los que no ablandan su corazón por los ejercicios de piedad y por el uso de las cosas espirituales. Se encuentra también con frecuencia en los sabios que no juntan la devoción con la ciencia, y que para lisonjearse de este defecto lo llaman solidez de espíritu; pero los verdaderos sabios han sido los más piadosos, como un San Agustín, un Santo Tomás, un San Buenaventura, un San Bernardo, y en la Compañía, Laínez, Suárez, Belarmino, Lesio.

Un alma que no puede llorar sus pecados al menos con las lágrimas del corazón, tiene mucho de impiedad o de impureza, o de ambas cosas a la vez, como sucede de ordinario a los que tienen el corazón endurecido.

Es una gran desgracia cuando se estiman más en la religión los talentos naturales y adquiridos que la piedad. Veréis con frecuencia religiosos, y tal vez superiores, que dirán en voz alta que hacen mucho más caso de un espíritu capaz de atender muchos negocios que de todas esas pequeñas devocio-

[41] «Pietas, secundum quod est donum, consistit in quadam benevolentia supra modum humanum ad omnes» (III *Sent*. d.9 q.1 a.1 q.ª1 ad 4).

[42] II *Moral*. c.49: ML 75,593.—Cf. S.Th., I-II,68,2 ad 3; 6 ad 2; II-II,159 ad 1.

nes, que son, dicen, buenas para mujeres, pero impropias de un espíritu sólido, llamando solidez de espíritu a esta dureza de corazón, tan opuesta al espíritu de piedad. Deberían pensar estos tales que la devoción es un acto de religión, o un fruto de la religión y de la caridad, y que, por consiguiente, es preferible a todas las virtudes morales, ya que la religión sigue inmediatamente en orden de dignidad a las virtudes teologales.

Cuando un padre grave y respetable por su edad o por los cargos que ha desempeñado en la religión testifica delante de los jóvenes religiosos que estima los grandes talentos y los empleos brillantes, o que prefiere a los que sobresalen por su ciencia o ingenio más que los que no tienen tanto de estas cosas aunque tengan más virtud y piedad, hace un grandísimo daño a esta pobre juventud. Es un veneno que se les inocula en el corazón, y del que acaso no curarán jamás. Una palabra que se dice confidencialmente a otro es capaz de trastornarle completamente»[43].

412. 6. **Medios de fomentar este don.**—Aparte de los medios generales para fomentar los dones del Espíritu Santo en general (recogimiento, oración, fidelidad a la gracia, etc.), se relacionan más de cerca con el don de piedad los siguientes:

1.° Cultivar en nosotros el espíritu de hijos adoptivos de Dios.—No hay verdad que se nos inculque tantas veces en el Evangelio como la de que Dios es nuestro Padre. En sólo el sermón de la Montaña lo repite el Señor catorce veces. Esta actitud de hijos ante el Padre destaca tanto en la nueva ley, que algunos han querido ver en ella la nota típica y esencial del cristianismo.

Nunca insistiremos bastante en fomentar en nuestra alma este espíritu de filial confianza y abandono en brazos de nuestro Padre amorosísimo. Dios es nuestro Creador y será nuestro Juez a la hora de la muerte; pero, ante todo, es siempre nuestro *Padre*. El don de temor nos inspira hacia El una respetuosa reverencia—jamás *miedo*—, que en nada es incompatible con la ternura y confianza filial que nos inspira el don de piedad. Sólo bajo la acción transformante de este don el alma se siente plenamente hija de Dios y vive con infinita dulzura su condición de tal; pero ya desde ahora podemos hacer mucho para lograr este espíritu disponiéndonos, con ayuda de la gracia, a permanecer siempre delante de Dios como un hijo ante su amorosísimo padre. Pidamos continuamente el *espíritu de adopción*, vinculando esta petición a cualquier ejercicio que tengamos que repetir muchas veces al día[44], y esforcémonos en hacer todas las cosas por amor a Dios, tan sólo por complacer a nuestro amorosísimo Padre, que está en los cielos.

2.° Cultivar el espíritu de fraternidad universal con todos los hombres.—Es éste, como vimos, el principal efecto secundario del don de piedad. Antes de practicarlo en toda su plenitud por la actuación del don, podemos hacer mucho por nuestra parte con ayuda de la gracia ordinaria. Ensanchemos cada vez más la capacidad de nuestro corazón hasta lograr meter en él al mundo entero con entrañas de amor. Todos somos hijos de Dios y hemanos en Jesucristo. ¡Con qué persuasiva insistencia lo repetía San Pablo a los primeros cristianos!: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay

[43] *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.5.

[44] Recuérdese que Dom Columba Marmion—que vivió tan hondamente este espíritu de adopción—tenía vinculada esta tan hermosa petición a cada *Gloria Patri* que recitaba al final de los Salmos y en otras muchas ocasiones (cf. Dom Thibaut, o.c., c.16 p.453-4).

hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 2,26-28). Si hiciéramos de nuestra parte todo cuanto pudiéramos para tratar a todos nuestros semejantes como verdaderos hermanos en Dios, sin duda atraeríamos sobre nosotros su mirada misericordiosa, que en nada se complace tanto como en vernos a todos íntimamente unidos en su divino Hijo. El mismo Cristo quiere que el mundo conozca que somos discípulos suyos en el amor entrañable que nos tengamos los unos a los otros (Io 13,35).

3.° CONSIDERAR TODAS LAS COSAS, AUN LAS PURAMENTE MATERIALES, COMO PERTENECIENTES A LA CASA DEL PADRE, QUE ES LA CREACIÓN ENTERA.— ¡Qué sentido tan profundamente religioso encuentran en todas las cosas las almas gobernadas por el don de piedad! San Francisco de Asís se abrazó apasionadamente a un árbol porque era un «hermano suyo» en Dios. San Pablo de la Cruz se extasiaba ante las florecillas del jardín, que le hablaban del Padre celestial. Santa Teresita se echó a llorar de amorosa ternura al contemplar a una gallina cobijando a sus polluelos bajo sus alas, acordándose de la imagen evangélica con que Cristo quiso mostrarnos los sentimientos más que paternales de su divino Corazón incluso para con los hijos ingratos y rebeldes. Sin llegar a estas exquisiteces, que son propias del don de piedad actuando intensamente, ¡qué sentido tan distinto podríamos dar a nuestro trato con las criaturas—aun las puramente materiales—si nos esforzáramos en descubrir, a la luz de la fe, su aspecto *religioso*, que late tan profundamente en todas ellas! La creación es la *casa del Padre*, y todas cuantas cosas hay en ella le pertenecen a El. ¡Con qué delicadeza trataríamos aun las puramente materiales! Descubriríamos en todas ellas *algo divino*, que nos las haría respetar como si se tratase de vasos sagrados. ¡A qué distancia del pecado—que es siempre una especie de sacrilegio contra Dios o las cosas de Dios—nos pondría esta actitud tan cristiana, tan religiosa y tan meritoria delante de Dios! Toda nuestra vida se elevaría de plano, alcanzando una altura sublime ante la mirada amorosísima de nuestro Padre, que está en los cielos.

4.° CULTIVAR EL ESPÍRITU DE TOTAL ABANDONO EN BRAZOS DE DIOS.— En toda su plenitud no lo conseguiremos hasta que actúe en nosotros intensamente el don de piedad. Pero esforcémonos mientras tanto en hacer de nuestra parte todo cuanto podamos. Hemos de convencernos plenamente de que, siendo Dios nuestro Padre, es imposible que nos suceda nada malo en todo cuanto quiere o permite que venga sobre nosotros. Y así hemos de permanecer indiferentes a la salud o enfermedad, a la vida corta o larga, a la paz o la guerra, a los consuelos o arideces de espíritu, etc., etc., repitiendo continuamente nuestros actos de entrega o abandono. El «fiat», el «sí», el «lo que quieras, Señor» debería ser la actitud fundamental del cristiano ante su Dios, en total y filial abandono a su divina y paternal voluntad. Volveremos sobre esto en otro lugar (cf. n.626-33).

III. La virtud de la observancia [45]

413. Es otra parte potencial de la virtud de la justicia que tiene por objeto regular las relaciones de los inferiores para con los superiores, excepto cuando estos superiores sean Dios, los padres o las autoridades que gobiernan en nombre de la patria, cuya regulación pertenece a las virtudes de la *religión* y de la *piedad*.

[45] Cf. II-II,102.

Puede definirse con Santo Tomás: *aquella virtud por la cual ofrecemos culto y honor a las personas constituidas en dignidad* (102,1).

Cualquier persona constituida en alguna verdadera dignidad es merecedora, por ese mismo hecho, de nuestro respeto y veneración. Y así, el siervo debe respetar a su señor, el soldado a su capitán, el súbdito al prelado, el joven al anciano, el discípulo a su maestro. Ahora bien: esta actitud habitual, respetuosa y sumisa hacia los que nos aventajan en alguna excelencia o dignidad, procede cabalmente de la virtud de la observancia.

Santo Tomás advierte que a las personas constituidas en dignidad se les debe *honor* y *culto*. Honor, por razón de su excelencia, y culto, obediencia o servicio, por razón del oficio de gobierno que tengan sobre nosotros (102,2). Por eso se debe honor a cualquier persona excelente, pero obediencia o servicio sólo a los que tengan gobierno o jurisdicción sobre nosotros (ad 3). De ahí que la observancia se divida en dos partes o especies: la *dulía* y la *obediencia*. Vamos a estudiarlas brevemente.

A) La dulía [46]

414. Como indica su mismo nombre (del griego δουλεία = servidumbre), la dulía en sentido estricto consiste en el honor y reverencia que el siervo debe a su señor. En sentido más amplio significa el honor que se debe a cualquier persona constituida en dignidad. Y en el sentido recibido comúnmente por el uso de la Iglesia significa el culto y veneración que se debe a los *santos*, que gozan ya en el cielo de la eterna bienaventuranza. A la Santísima Virgen, por razón de su excelencia sobre todos los santos, se le debe el culto llamado de *hiperdulía* (o sea, más que de simple dulía). Y a San José, el de *protodulía* (o sea, el primero entre los de dulía).

En su acepción filosófica, el culto de dulía supone siempre alguna superioridad o excelencia en la persona honorificada. Aunque no es menester que sea más excelente que el que lo ofrece, con tal que tenga alguna superioridad sobre otros (y así, el general honra al capitán en cuanto superior al simple soldado) o sobre él mismo en algún aspecto particular (y así, el príncipe honra a su profesor en cuanto tal) (103,2).

El honor o culto que se le debe a Dios *(latría)* puede ser meramente interior, ya que El conoce perfectamente los movimientos de nuestro corazón. Pero el debido a los superiores

[46] Cf. II-II,103.

humanos tiene que manifestarse de algún modo por algún signo exterior (palabra, gesto, etc.), porque hay que honrarles no solamente ante Dios, sino también ante los hombres (103,1).

B) La obediencia

415. S.TH., II-II,104; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.7; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnat.* t.2 p.124-151; MONSEÑOR GAY, *Vida y virtudes cristianas* tr.11; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1057-74; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,15; COLUMBA MARMION, *Cristo, ideal del monje* conf.12; COLIN, *El culto de los votos* c.17-22.

416. 1. **Naturaleza.**—Según Santo Tomás, la obediencia es *una virtud moral que hace pronta la voluntad para ejecutar los preceptos del superior* (104,2 ad 3). Por precepto no se entiende solamente el mandato riguroso que obligue a culpa grave, sino también la simple voluntad del superior manifestada al exterior expresa o tácitamente. Y tanto más perfecta será la obediencia cuanto más rápidamente se adelante a ejecutar la voluntad entendida del superior aun antes de su mandato expreso (104,2).

«No crea el lector que sólo son objeto de obediencia los preceptos de los superiores regulares para con sus religiosos, que con voto solemne se han obligado a ellos; porque tales son también los mandatos de los príncipes para con sus súbditos, de los padres para con sus hijos, de los maridos para con sus mujeres, de los amos para con sus criados, de los capitanes para con sus soldados, de los sacerdotes para con los seglares; y tales, en suma, son las órdenes de cualquiera que tiene legítima autoridad para prescribirlas; con tal, empero, que esos preceptos no traspasen la esfera de las cosas a que se extiende la autoridad de quien las impone» [47].

El *fundamento de la obediencia es la autoridad del superior*, recibida directa o indirectamente de Dios. En realidad es a Dios a quien se obedece en la persona del legítimo superior, ya que toda potestad viene de Dios (Rom 13,1). Por eso añade San Pablo que quien resiste a la autoridad, resiste al mismo Dios (ibid., 13,2).

Si se ejecuta exteriormente lo mandado por el superior, pero con rebeldía interior en el entendimiento o en la voluntad, la obediencia es puramente *material* y no es propiamente virtud, aunque sea suficiente para no quebrantar el voto de obediencia con que acaso esté ligado el súbdito; y cuando se obedece interior y exteriormente *precisamente porque se trata de algo preceptuado por el superior*, la obediencia se llama *formal* y es un excelente acto de virtud.

Corolario.—¡Cuántos actos que parecen de obediencia no lo son ante Dios! Siempre que se ejecuta exteriormente lo mandado, pero refunfuñando

[47] SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.7 n.263. Cf. II-II,104,5.

interiormente y quejándose de la «falta de visión», de la «imprudencia» del superior, etc., etc., se desvirtúa en su misma esencia el acto virtuoso, que deja automáticamente de serlo. Lo mismo ocurre cuando se obedece *exclusivamente* por la simpatía que sentimos hacia la persona particular del superior, o porque lo mandado nos parece razonable, o porque encaja con nuestros gustos y aficiones, etc., etc. En todos estos casos falta el *motivo formal* de la obediencia—que es la autoridad del superior, en cuanto representante de Dios—, y por lo mismo no existe en cuanto virtud sobrenatural (104,2 ad 3). Santo Tomás afirma que ni el mismo martirio tendría valor alguno si no se ordenase al cumplimiento de la divina voluntad: «nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis quod recte ad obedientiam pertinet» (104,3).

417. 2. **Excelencia.**—La obediencia es una virtud menos perfecta que las teologales, como es evidente. Por parte de su *objeto* es inferior incluso a algunas virtudes morales (v.gr., a la religión, que está más cerca de Dios). Pero por parte de lo que *se sacrifica o inmola* ante Dios es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, ya que por las demás se sacrifican los bienes exteriores (pobreza) o los corporales (castidad) o ciertos bienes del alma inferiores a la propia voluntad, que es lo que inmola y sacrifica la virtud de la obediencia (104,3). Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el estado religioso, en virtud principalmente del voto de obediencia, es un verdadero *holocausto* que se ofrece a Dios [48].

418. 3. **Grados de obediencia.**—Son clásicos los tres principales grados: *a)* simple ejecución exterior; *b)* sometimiento interior de la voluntad; *c)* rendida sumisión del mismo juicio interior. San Ignacio de Loyola los explanó en una admirable carta llamada de «la obediencia», dirigida «a los padres y hermanos de Portugal», fechada en Roma el 16 de marzo de 1553 [49]. He aquí el esquema de la misma tal como se lee en la edición que acabamos de citar en nota:

«1. Deseo de San Ignacio de que la obediencia sea la virtud característica de la Compañía por los bienes que trae esta virtud y lo que la encarece la Sagrada Escritura, y por ser como una cifra y compendio de las demás virtudes.

2. *Principio fundamental de la obediencia:* Ver a Cristo en el superior, sin fijarse ni en lo bueno ni en lo malo de la persona humana.

3. *Grados de la obediencia:*

Primer grado: Obediencia de ejecución. Escaso valor de este grado.

Segundo grado: Obediencia de voluntad. Valor intrínseco del sacrificio de la obediencia. El mérito es tal, que se puede por obediencia renunciar a cualquier otro acto virtuoso. Se perfecciona el libre albedrío con la obediencia. Peligro de traer la voluntad del superior a la suya.

Tercer grado: Obediencia de entendimiento. Su naturaleza:

[48] Cf. II-II,186,7-8.

[49] Puede leerse íntegra en la edición manual de las *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (ed. BAC, Madrid 1952) p.833-43.

a) *Es posible:* la voluntad puede influir en el entendimiento.

b) *Es justa:* es razonable dar una regla recta al juicio y conformar su voluntad con la de Dios.

c) *Es necesaria:* para hacer la subordinación perfecta, para preservarse de las ilusiones del amor propio, para que quede tranquilo el que obedece, para conservar la unión.

d) *Es perfecta:* el hombre inmola lo que es más excelente, completa el holocausto, implica una admirable victoria.

4. *Medios generales para su consecución:* Humildad. Mansedumbre.

5. *Medios particulares:* Ver a Dios en los superiores. Buscar razones en favor de lo mandado. Aceptar lo ordenado a ciegas, sin más inquirir, con docilidad parecida a la que se tiene en cosas de fe.

6. *La representación* a los superiores [50] no se opone a la perfección de la obediencia, con tal de que se haga en las debidas condiciones. Necesidad de representar con indiferencia y con plena libertad.

7. *Observaciones finales:* La obediencia se extiende también a los que tienen algún cargo para con sus respectivos superiores. De la obediencia depende la prosperidad de las familias religiosas, debido a la ley de la subordinación que se explica y aplica a las órdenes religiosas.

8. *Exhortación final:* Ejemplo de Cristo. Recompensa de la obediencia».

419. 4. Cualidades de la obediencia.—La cualidad fundamental que resume y compendia todas las demás es que sea *sobrenatural,* esto es, inspirada y movida por motivos sobrenaturales. Unicamente entonces es verdadera virtud cristiana. Una obediencia inspirada en algún *motivo humano,* por recto y legítimo que en sí mismo pueda ser, ha dejado de ser sobrenatural.

Pero para mayor abundamiento, precisemos algunas de sus más importantes características. A nadie debe abrumar su número, que no es, sin embargo, exhaustivo. Si se procura atender a la cualidad *fundamental* que acabamos de señalar, todas las demás brotarán casi espontáneamente con gran sencillez y facilidad. He aquí las principales:

1) *Espíritu de fe:* el superior es Cristo. Dom Columba Marmion se inclinaba respetuosamente ante su superior al mismo tiempo que decía interiormente: «Ave, Christe» [51].

2) *Firme persuasión* de que obedeciendo estamos cumpliendo la voluntad de Dios. El que manda puede equivocarse; el que obedece, jamás.

3) *Por amor:* con el corazón ensanchado por el amor a Dios se acepta con gozo la inmolación y holocausto total de nuestro ser.

4) *Prontitud:* a Cristo no se le hace esperar. Dejar sin terminar una letra cuando suena la campana. Saltar de la cama como movido por un resorte: «heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad» (Hebr 10,9).

5) *Devoción:* rendida sumisión y entrega total a la voluntad del superior en cuanto representante de Dios.

6) *Espontaneidad y alegría,* adivinando los deseos del superior, adelantándose a ellos, manifestando con nuestra instantánea y gozosa aceptación de lo mandado que la obediencia nos hace felices.

[50] Por *representación* entiende San Ignacio la humilde exposición a los superiores de las razones que pudiéramos tener para suplicarles desistan de ordenarnos aquello.—N. del A.

[51] Cf. Dom Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmion* c.5 p.83.

7) *Humildad y sencillez:* con la mayor simplicidad, como si se tratara de la cosa más natural del mundo, sin conceder la menor importancia al heroísmo de la inmolación.

8) *Virilidad:* con corazón magnánimo, con energía de héroe, con fortaleza de mártir.

9) *Universalidad:* en todas partes, ante cualquier superior, en toda clase de mandatos, sin ninguna excepción.

10) *Perseverancia:* siempre, con consuelo o arideces, con salud o enfermedad, con ánimo esforzado o sin fuerzas para nada. La obediencia da fuerzas. En todo caso, no importa la muerte, si nos trae el laurel de la victoria: «vir obediens loquetur victoriam» (Prov 21,28).

He aquí una preciosa página de un autor contemporáneo que resume admirablemente, en dos anécdotas sublimes, la austera doctrina de la perfecta obediencia:

«En cierta casa madre, terminados los ejercicios, sube al púlpito la superiora con la lista de los cambios en la mano. A cada nombre que pronuncia, se levanta una Hija de la Caridad, escucha..., se inclina..., y después vuelve a alinearse en la fila. Ni una queja, ni una recriminación. A veces, una sorpresa, una lágrima enjugada con rapidez. Al final de la sesión se le entrega un billete del tren a cada una de las interesadas, y aquel mismo día, sin retornar a su antigua residencia, se encamina a su nuevo puesto.

Obediencia magnífica y austera, templada en ocasiones por la bondad de los superiores, y que recuerda la disciplina militar, con una fe profunda y una ardiente caridad por añadidura.

Asistía una vez a una sesión de esta índole cierta venerable religiosa de sesenta y cinco años, antigua superiora, gastada por el trabajo y retirada en una pequeña comunidad, para esperar allí, en la humildad, en el silencio y en la oración, la hora de la gran partida. Había comenzado el llamamiento... «¡Sor Margarita!...» ¡Dios mío, era ella! Se levanta algo estupefacta: «Mi querida sor, ¿quiere usted ir a Buenos Aires para una nueva fundación?...» Una inclinación profunda..., una sonrisa..., y marchó a embarcarse. ¿Llegó a su destino? No se sabe... Esta por lo menos hacía honor a su firma y no volvía a tomar nada de lo que antes había dejado»[52].

420. 5. Ventajas de la obediencia[53].—Grandes son las ventajas de la obediencia tanto para la *inteligencia* como para la *voluntad* y el *corazón:*

1.º PARA LA INTELIGENCIA.—*a)* Certeza de conocer y hacer infaliblemente la voluntad divina.

b) Certeza del socorro divino: «ego ero tecum» (Ex 3,12).

c) Certeza del éxito: «omnia cooperantur in bonum» (Rom 8,28). Aunque se equivoque el superior.

2.º PARA LA VOLUNTAD.—*a)* Es la fuente de la verdadera libertad. Nada esclaviza tanto como el apego a la propia voluntad.

[52] COLIN, *El culto de los votos* c.18 p.411-12 (ed. Madrid 1949).
[53] Cf. COLIN, o.c., c.22.

b) Es fuente de fortaleza; para obedecer hasta el heroísmo es menester ser muy valiente.

c) Es garantía de perseverancia en el bien.

3.º PARA EL CORAZÓN.—*a)* Fuente de paz individual y colectiva. ¡Qué sosiego en el corazón, qué paz tan profunda en una casa o monasterio de obedientes!

b) Principio de orden. Cada cosa en su sitio: el superior, mandando; el súbdito, obedeciendo. Resultado: la paz («tranquillitas ordinis»).

c) Ausencia de responsabilidad o de escrúpulos: «obedecí», única cuenta que hemos de dar a Dios.

421. 6. **Cristo, modelo supremo.**—«Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios; antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,5-11).

422. 7. **Falsificaciones de la obediencia.**—Sin llegar a los excesos de la franca y formal *desobediencia*, que es el pecado diametralmente opuesto a la obediencia [54], ¡cuántos modos y maneras hay de falsificar o deformar esta virtud, tan contraria al instinto de natural rebeldía propio del espíritu humano! He aquí algunas de sus principales manifestaciones [55].

1) *Obediencia rutinaria:* puro automatismo, sin espíritu interior, como el reloj, que da las horas puntualmente, pero ignorando que las da...

2) *Obediencia sabia:* siempre con el Código Canónico o la regla en la mano para saber hasta dónde está obligado a obedecer o dónde empieza «a excederse» el superior. ¡Qué mezquindad!

3) *Obediencia crítica:* «El superior es superior, ¡no faltaba más!, pero eso no impide que sea poco simpático, riguroso, frágil, impulsivo, sin pizca de tacto...; que le falte a menudo cordura, prudencia, oportunidad y caridad» (COLIN). Se le obedece al mismo tiempo que se le despelleja...

4) *Obediencia momificada:* no se tiene ocasión de practicarla, porque el superior no se atreve a mandar o porque el súbdito se substrae habilidosamente de tener que obedecer...

5) *Obediencia seudomística:* desobedece al superior so pretexto de obedecer al Espíritu Santo. ¡Pura ilusión!

6) *Desobediencia camuflada:* es «el arte de conducir hábilmente al superior, a fuerza de excusas y objeciones, a retirar o modificar sus mandatos» (COLIN).

7) *Obediencia paradójica:* es la que pretende obedecer haciendo la propia voluntad, o sea imponiéndosela al superior.

[54] Cf. II-II,105.

[55] Cf. COLIN, *o.c.*, c.20, donde se exponen ampliamente los conceptos que vamos a resumir.

8) *Obediencia farisaica:* que entrega una voluntad vencida, pero no sumisa... Cobardía e hipocresía al mismo tiempo.

9) *Espíritu de oposición:* grupos, bandos, partidos «de oposición» a cuanto ordene o disponga el superior. Espíritu verdaderamente satánico, que siembra la división y la discordia...

10) *Obediencia egoísta:* inspirada en motivos interesados para atraerse la simpatía del superior y obtener de él cargos o mandatos que cuadren con sus gustos o aficiones...

11) *Obediencia murmuradora:* que acepta de mala gana la orden de un superior y murmura interiormente... y a veces exteriormente, con escándalo de los demás y daño manifiesto al bien común...

12) *Sabotaje y falta de perfección* al ejecutar la orden. «Barrer consistirá en cambiar el polvo de sitio, y hacer meditación, en dormitar dulcemente» (COLIN).

13) *Obediencia perezosa:* «no tuve tiempo..., estaba ocupado..., no pensaba que fuese tan urgente..., iba a hacerlo ahora». Hay que mandarle doce veces la cosa, y acaba haciéndola mal...

Tales son las principales falsificaciones y deformidades de la obediencia. Con razón decía el Señor a Santa Catalina de Siena: «¡Oh mi querida hija, qué numerosos son los que viven en la práctica de la obediencia y qué raros, por el contrario, los que obedecen perfectamente!» [56] Pero estos últimos ofrecen a Dios un sacrificio de alabanza que sube al cielo en olor de suavidad por la perfecta y total inmolación de sí mismos, que los hace una reproducción viviente del divino mártir del Calvario.

IV. La gratitud [57]

423. Es otra virtud cristiana, parte potencial de la justicia, que *tiene por objeto recompensar de algún modo al bienhechor por el beneficio recibido.* El bienhechor, dándonos gratuitamente alguna cosa a la que no teníamos ningún derecho, se hizo acreedor a nuestra gratitud; y en todo corazón noble brota espontáneamente la necesidad de demostrársela llegada la ocasión oportuna. Por eso es tan vil y degradante el feo pecado de la ingratitud.

Tanto la gratitud como su vicio opuesto tienen diversos grados, que resume Santo Tomás maravillosamente del siguiente modo:

«Tiene diversos grados, por orden a las cosas que requiere la gratitud. De las cuales la primera es que el hombre *reconozca* el beneficio recibido; la segunda, que lo *alabe* y *dé las gracias;* la tercera, que lo *recompense,* a su debido tiempo y lugar, según sus posibilidades. Pero como lo que es último en la ejecución ha de ser lo primero en la intención, el primer grado de ingratitud es que el hombre *no recompense* el beneficio recibido; el segundo,

[56] SANTA CATALINA DE SIENA, *Diálogo* c.162 n.1.
[57] Cf. II-II,106.

que *disimule*, no demostrando haber recibido el beneficio, y el tercero, y más grave, que *ni siquiera lo reconozca*, ya sea por olvido, ya de cualquier otro modo. Y como en la afirmación se entiende la negación opuesta, de ahí que al primer grado de ingratitud pertenece devolver mal por bien; al segundo, criticar y vilipendiar el beneficio, y al tercero, reputar como malo el beneficio» [58].

En otro artículo precioso pregunta Santo Tomás si está más obligado a dar gracias a Dios el inocente que el penitente. Y contesta diciendo que *por razón de la grandeza del beneficio recibido* está más obligado el inocente, que ha recibido de Dios mayor y más continuado don; pero *por razón de la gratuidad del don* está más obligado el penitente, ya que, mereciendo castigo, se le da gratuitamente el perdón [59].

Santa Teresita del Niño Jesús, sin haber estudiado Teología, intuyó maravillosamente esta doctrina al decir que el Señor «le había perdonado más que a Santa Magdalena», porque le había perdonado *anticipadamente*, impidiéndole caer en ellos, los muchos pecados que hubiera podido cometer [60].

V. La vindicta o justo castigo [61]

424. Es una virtud difícil de explicar por lo fácilmente que puede confundirse con un verdadero pecado contra la caridad. Tiene por objeto *castigar al malhechor por el pecado cometido*. Santo Tomás explica su verdadero sentido y alcance en las siguientes palabras, modelo de precisión y exactitud:

«La vindicación se hace por alguna pena que se impone al culpable. Hay que atender en ella al ánimo del que la impone. Si su intención recae y descansa principalmente en un *mal* que se desea al culpable del crimen cometido, es completamente ilícita, porque deleitarse en el mal de otro es propio del *odio*, que repugna a la caridad, por la que debemos amar a todos los hombres. Ni vale excusarse diciendo que se le desea un mal a aquel que injustamente nos lo hizo antes a nosotros, porque no nos excusa el odiar a quien nos odia a nosotros. No puede el hombre pecar contra nadie so pretexto de que antes pecó él contra nosotros; esto equivaldría a ser vencido por el mal en vez de vencer al mal con el bien, como dice el apóstol San Pablo (Rom 12,21). Pero si la intención del que castiga recae principalmente en algún bien al que se llega por la aplicación de la pena, a saber: la *enmienda* del pecador, o, al menos, su *sujeción* y tranquilidad de los demás, la *conservación de la justicia* o del *honor de Dios*, puede ser lícita la vindicta, guardando todas las demás circunstancias debidas» [62].

De todas formas, en la práctica, rara vez será conveniente que el hombre *privado* o particular ejerza o pida este castigo; porque, bajo el pretexto de justicia y de equidad, se esconderá

[58] II-II,107,2.
[59] II-II,106,2.
[60] Cf. *Historia de un alma* 4 n.26-28.
[61] II-II,108.
[62] II-II,108,1.

muchas veces un amor propio exacerbado y acaso verdadero odio al prójimo. Por eso, a esta virtud se la llama «pequeña virtud», y es siempre de aconsejar que se perdonen las injurias del prójimo en vez de castigarlas, a no ser que el amor de Dios, del prójimo o el bien común exijan la reparación de la injuria.

A esta virtud se oponen dos vicios: uno por exceso, la *crueldad*, y otro por defecto, la *indulgencia excesiva*, que puede animar al culpable a continuar sus fechorías.

VI. La veracidad [63]

425. Es la *virtud que inclina a decir siempre la verdad y a manifestarnos al exterior tal como somos interiormente* (109,1.3 ad 3). Está íntimamente relacionada con la *simplicidad*, que rectifica la intención apartándonos de la *doblez*, que nos impulsaría a manifestarnos exteriormente en contra de nuestras verdaderas intenciones (109,2 ad 4; 111,3 ad 2), y con la *fidelidad*, que inclina la voluntad a cumplir lo prometido, conformando así la promesa con los hechos (110,3 ad 5).

No siempre estamos obligados a decir la verdad, pero sí lo estamos a no mentir jamás (110,3). Cuando la caridad, la justicia o alguna otra virtud exijan no manifestar la verdad, podrá buscarse un pretexto para no decirla (silencio, rodeo, restricción mental, etc.), pero jamás es lícito mentir directa y positivamente ni siquiera para conservar la vida o cualquier otro bien temporal.

426. Pecados opuestos.—A la veracidad se oponen varios pecados:

a) La *mentira* (110), que consiste en manifestar exteriormente con la palabra lo contrario de lo que se piensa interiormente. Se divide en *jocosa*, *oficiosa* y *perniciosa*, según se intente divertir a los demás, sacar algún provecho propio o ajeno o perjudicar a alguien. Las dos primeras no suelen pasar de pecados veniales, pero la tercera es por su propia naturaleza pecado mortal, si bien a veces puede ser tan sólo venial en atención a la pequeñez del perjuicio causado (110,4).

b) *La simulación* e *hipocresía* (111), que consisten en mentir no con las palabras, sino con los *hechos* (simulación), o en querer pasar por lo que uno no es (hipocresía).

c) *La jactancia* (112), que consiste en atribuirse excelencias que no se poseen o en elevarse sobre lo que uno es.

d) *La ironía* o falsa humildad (113), que consiste en negar que se posean cualidades o merecimientos que en realidad

[63] Cf. II-II,109.

se tienen. Pero no seamos fáciles en achacar a este defecto la humildad aparentemente exagerada de los santos. La mentira consiste en hablar contra lo que se siente; y así como un profesor de Teología puede llamarse *teólogo* con relación a sus alumnos, aunque acaso sea menos que *aprendiz* con relación a Santo Tomás, así los santos, iluminados con luces vivísimas sobre la santidad de Dios, se veían a sí mismos llenos de miserias y defectos que nosotros no alcanzamos a descubrir.

VII. La amistad o afabilidad [64]

427. Es la virtud que nos impulsa *a poner en nuestras palabras y acciones exteriores cuanto pueda contribuir a hacer amable y placentero el trato con nuestros semejantes* (114,1). Es la virtud social por excelencia y una de las más exquisitas e inconfundibles señales del auténtico espíritu cristiano.

Sus actos son variadísimos, y todos excitan la simpatía y cariño de nuestros semejantes. La benignidad, el trato delicado, la alabanza sencilla, el buen recibimiento, la indulgencia, el agradecimiento manifestado con entusiasmo, el desagravio, la paz, la paciencia, la mansedumbre, la exquisita educación en palabras y modales, etc., ejercen un poder de seducción y simpatía en torno nuestro, que con ningún otro procedimiento pudiéramos lograr. Con razón escribió Gounod que «el hombre se inclina ante el talento, pero sólo se arrodilla ante la bondad» [65].

Esta preciosa virtud tiene dos vicios opuestos: uno por exceso, la *adulación* o *lisonja*, por la cual se trata de agradar a alguien de manera desordenada y excesiva para obtener de él alguna ventaja propia (115); y otro por defecto, el *litigio* o *espíritu de contradicción*, que trata de contristar o al menos de no agradar al adversario (116).

VIII. La liberalidad [66]

428. Es otra virtud cristiana, parte potencial de la justicia, que *tiene por objeto moderar el amor a las cosas exteriores, principalmente a las riquezas, e inclina al hombre a desprenderse fácilmente de ellas, dentro del recto orden, en bien de los demás.*

Se diferencia de la *misericordia* y de la *beneficencia* la liberalidad por el distinto motivo que las impulsa: a la misericor-

[64] II-II,114.
[65] Citado por J. GUIBERT en su preciosa obrita *La bondad* I,4. Con las debidas reservas —por algunos consejos menos rectos y falta de espíritu sobrenatural en toda ella—, puede leerse con provecho la obra de DALE CARNEGIE *Cómo ganar amigos*.
[66] II-II,117.

dia la mueve la compasión; a la beneficencia, el amor; y a la liberalidad, el poco aprecio que se hace del dinero, lo que mueve a darlo fácilmente no sólo a los amigos, sino también a los desconocidos. Se distingue también de la *magnificencia* en que ésta se refiere a grandes y cuantiosos gastos invertidos en obras espléndidas, mientras que la liberalidad se refiere a cantidades más modestas.

Su nombre de liberalidad le viene del hecho de que, desprendiéndose del dinero y de las cosas exteriores, el hombre se *libera* de esos impedimentos, que embargarían su atención y sus cuidados (117,2). El vulgo suele calificar a estas personas de *desprendidas* o *dadivosas*.

Tiene dos vicios opuestos: uno por defecto, la *avaricia* (118), que es uno de los pecados llamados *capitales* por ser cabeza de otros muchos, particularmente de la dureza de corazón, inquietud, violencia, engaño, fraude, perjurio y traición (118,8); y otro por exceso, la *prodigalidad* (119), que derrocha el dinero sin ton ni son, fuera de su debido orden, tiempo, lugar y personas.

IX. La equidad o epiqueya[67]

429. Es la *virtud que nos inclina a apartarnos rectamente, en circunstancias especiales, de lá letra de la ley para cumplir mejor su espíritu.* El legislador, en efecto, no puede ni debe prever todos los casos excepcionales que pueden ocurrir en la práctica. Hay circunstancias en las que atenerse a la letra material de la ley sería una verdadera injusticia: «summum ius, summa iniuria», dice el adagio jurídico. El mismo legislador llevaría a mal que se cumpliese entonces su ley. La virtud de la epiqueya es la que nos dice en qué circunstancias y de qué manera es lícito y hasta obligatorio apartarse de la letra de la ley. Está íntimamente relacionada con la virtud llamada *gnome*, que es una parte potencial de la prudencia (cf. n.378, c.3), que proporciona a la epiqueya el recto juicio para obrar honestamente. El *gnome* dirige; la epiqueya, ejecuta.

Contra la epiqueya existe un vicio: la *excesiva rigidez* o *fariseísmo legalista*, que se aferra siempre a la letra de la ley aun en aquellos casos en los que la caridad, la prudencia o la justicia aconsejan otra cosa (120,1 ad 1).

[67] II-II,120.

ARTICULO 6

LA VIRTUD DE LA FORTALEZA

430. S.TH., II-II,123,40; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.3; CH. DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* t.2 p.210-67; BARRÉ, *Tractatus de Virtutibus* p.2.ª c.3; JANVIER, *Carême* 1920; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1075-98; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* IV,13; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II n.626-42.

431. 1. **Naturaleza.**—La palabra «fortaleza» puede tomarse en dos sentidos principales: *a)* en cuanto significa, en general, cierta firmeza de ánimo o energía de carácter. En este sentido no es virtud especial, sino más bien una *condición general* que acompaña a toda virtud, que, para ser verdaderamente tal, ha de ser practicada con firmeza y energía; y *b)* para designar una virtud especial que lleva ese mismo nombre. Y así entendida, puede definirse: *Una virtud cardinal infundida con la gracia santificante que enardece el apetito irascible y la voluntad para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal.* Expliquemos un poco la definición:

a) «UNA VIRTUD CARDINAL...», puesto que vindica para sí, de manera especialísima, una de las condiciones comunes a todas las demás virtudes, que es la *firmeza en el obrar* (II-II, 123,11).

b) «... INFUNDIDA CON LA GRACIA SANTIFICANTE...», para distinguirla de la fortaleza natural o adquirida.

c) «... QUE ENARDECE EL APETITO IRASCIBLE Y LA VOLUNTAD...»—La fortaleza reside, como en su sujeto propio, en el *apetito irascible*, porque se ejercita sobre el *temor* y la *audacia*, que en él residen. Claro que influye también, por redundancia, sobre la voluntad para que pueda elegir el bien arduo y difícil sin que le pongan obstáculo las pasiones. Propiamente, la fortaleza, en cuanto virtud, reside en el apetito irascible para superar el *temor* y moderar la *audacia* (123,3).

d) «... PARA QUE NO DESISTAN DE CONSEGUIR EL BIEN ARDUO O DIFÍCIL...» Como es sabido, el bien arduo constituye el objeto del apetito irascible (I-II,23,1). Ahora bien: la fortaleza tiene por objeto robustecer el apetito irascible para que no desista de conseguir ese bien difícil por grandes que sean las dificultades o peligros que se presenten.

e) «... NI SIQUIERA POR EL MÁXIMO PELIGRO DE LA VIDA CORPORAL».—Por encima de todos los bienes corporales hay que buscar siempre el bien de la razón y de la virtud, que es inmensamente superior al corporal; pero como entre los peligros y temores corporales el más terrible de todos es la muerte, la fortaleza robustece *principalmente* contra estos temores (123,4). Y entre los peligros de muerte se refiere principalmente a los de la *guerra* (123,5).

La fortaleza tiene dos actos: *atacar* y *resistir*. La vida del hombre sobre la tierra es una milicia (Iob 7,1). Y, a semejanza del soldado en la línea de combate, unas veces hay que *atacar*

para la defensa del bien, reprimiendo o exterminando a los impugnadores, y otras hay que *resistir* con firmeza sus asaltos para no retroceder un paso en el camino emprendido. De estos dos actos, el principal y más difícil es *resistir* (contra lo que comúnmente se cree), porque es más penoso y heroico *resistir* a un enemigo que por el hecho mismo de atacar se considera más fuerte y poderoso que nosotros, que *atacar* a un enemigo a quien, por lo mismo que tomamos la iniciativa contra él, consideramos más débil que nosotros. Hay todavía otras razones, que expone admirablemente Santo Tomás (123,6 c et ad 1). Por eso, el acto del *martirio*, que consiste en resistir o soportar la muerte antes que abandonar el bien, constituye el *acto principal* de la virtud de la fortaleza (124).

La fortaleza se manifiesta principalmente en los casos repentinos e imprevistos. Es evidente que el que reacciona en el acto contra el mal, sin tener tiempo de pensarlo, muestra ser más fuerte que el que lo hace únicamente después de madura reflexión (123,9).

El fuerte puede usar de la *ira* como instrumento para su acto de fortaleza en atacar; pero no de cualquier ira, sino únicamente de la controlada y rectificada por la razón (123,10).

432. 2. **Importancia y necesidad.**—La fortaleza es una virtud muy importante y excelente, aunque no sea la máxima entre todas las cardinales. Porque el bien de la razón—objeto de la virtud—pertenece *essentialiter* a la prudencia; *effective*, a la justicia, y sólo *conservative* (o sea removiendo los impedimentos) a la fortaleza y templanza. Entre estas dos últimas prevalece la fortaleza, porque es más difícil superar en el camino del bien los peligros de la muerte que los que proceden de las delectaciones del tacto. Por donde se ve que el orden de perfección entre las virtudes cardinales es el siguiente: prudencia, justicia, fortaleza y templanza (123,12).

La fortaleza, en su doble acto de *atacar* y *resistir*, es muy importante y necesaria en la vida espiritual. Hay en el camino de la virtud gran número de obstáculos y dificultades que es preciso superar con valentía si queremos llegar hasta las cumbres. Para ello es menester mucha *decisión* en emprender el camino de la perfección cueste lo que costare, mucho *valor* para no asustarse ante la presencia del enemigo, mucho *coraje* para atacarle y vencerle y mucha *constancia* y *aguante* para llevar el esfuerzo hasta el fin sin abandonar las armas en medio del combate. Toda esta firmeza y energía tiene que proporcionarla la virtud de la fortaleza.

433. 3. **Vicios opuestos.**—A la fortaleza se oponen tres vicios: uno por defecto, el *temor* o *cobardía* (125), por el que se rehúye soportar las molestias necesarias para conseguir el

bien difícil o se tiembla desordenadamente ante los peligros de muerte; y dos por exceso: la *impasibilidad* o *indiferencia* (126), que no teme suficientemente los peligros que podría y debería temer, y la *audacia* o *temeridad* (127), que desprecia los dictámenes de la prudencia saliendo al encuentro del peligro.

434. 4. **Partes de la fortaleza.**—La fortaleza no tiene *partes subjetivas* o especies por tratarse de una materia ya muy *especial* y del todo determinada, como son los peligros de muerte. Pero sí tiene partes *integrales* y *potenciales*, constituidas ambas por las mismas virtudes materiales, pero con la particularidad de que, si sus actos se refieren a los peligros de muerte, constituyen las *partes integrantes* de la misma fortaleza, y si a otras materias menos difíciles, constituyen sus *partes potenciales* o virtudes anejas (128). Unas y otras se distribuyen del siguiente modo:

1.º Para acometer cosas grandes. .	*a)*	Con prontitud de ánimo y confianza en el fin: MAGNANIMIDAD (129);
	b)	Sin desistir a pesar de los grandes gastos que ocasionen: MAGNIFICENCIA (134).
2.º Para resistir las dificultades.	*a)*	Causadas por la tristeza de los males presentes: PACIENCIA Y LONGANIMIDAD (136);
	b)	Sin abandonar la resistencia por la prolongación del sufrimiento: PERSEVERANCIA Y CONSTANCIA (137).

He aquí una breve descripción de cada una de ellas.

435. 1) **La magnanimidad** (129).—Es una *virtud que inclina a emprender obras grandes, espléndidas y dignas de honor en todo género de virtudes.* Empuja siempre a lo grande, a lo espléndido, a la virtud eminente; es incompatible con la mediocridad. En este sentido es la corona, ornamento y esplendor de todas las demás virtudes.

La magnanimidad supone un alma noble y elevada. Se la suele conocer con los nombres de «grandeza de alma» o «nobleza de carácter». El magnánimo es un espíritu selecto, exquisito, superior. No es envidioso, ni rival de nadie, ni se siente humillado por el bien de los demás. Es tranquilo, lento, no se entrega a muchos negocios a la vez, sino a pocos, pero grandes o espléndidos. Es verdadero, sincero, poco hablador, amigo fiel. No miente nunca, dice lo que siente, sin preocuparse de la opinión de los demás. Es abierto y franco, no imprudente ni hipócrita. Objetivo en su amistad, no se obceca para no ver los defectos del amigo. No se admira demasiado de los hombres, de las cosas o de los acontecimientos. Sólo admira la virtud, lo noble, lo grande, lo elevado: nada más. No se acuerda de las injurias recibidas: las olvida fácilmente; no es vengativo. No se alegra demasiado de los aplausos ni se entristece por los vituperios; ambas cosas son mediocres. No se queja por las cosas que le faltan ni las mendiga de nadie. Cultiva el arte y las cien-

cias, pero sobre todo la virtud. Es virtud muy rara entre los hombres, puesto que supone el ejercicio de todas las demás virtudes, a las que da como la última mano y complemento. En realidad, los únicos verdaderamente magnánimos son los santos.

A la magnanimidad se oponen cuatro vicios: tres por exceso y uno por defecto. Por exceso se oponen directamente:

a) La *presunción* (130), que inclina a acometer empresas superiores a nuestras fuerzas.

b) La *ambición* (131), que impulsa a procurarnos honores indebidos a nuestro estado y merecimientos.

c) La *vanagloria* (132), que busca fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. Como vicio capital que es, de él proceden otros muchos pecados, principalmente la jactancia, el afán de novedades, hipocresía, pertinacia, discordia, disputas y desobediencias (132,5).

d) Por defecto se opone a la magnanimidad la *pusilanimidad* (133), que es el pecado de los que por excesiva desconfianza en sí mismos o por una humildad mal entendida no hacen fructificar todos los talentos que de Dios han recibido; lo cual es contrario a la ley natural, que obliga a todos los seres a desarrollar su actividad, poniendo a contribución todos los medios y energías de que Dios les ha dotado.

436. 2) **La magnificencia** (134).—Es la *virtud que inclina a emprender obras espléndidas y difíciles de ejecutar sin arredrarse ante la magnitud del trabajo o de los grandes gastos que sea necesario invertir.* Se distingue de la magnanimidad en que ésta tiende a lo grande en cualquier virtud o materia, mientras que la magnificencia se refiere únicamente a las grandes obras *factibles*, tales como la construcción de templos, hospitales, universidades, monumentos artísticos, etc. (134,2 ad 2). Es la virtud propia de los ricos [1], que en nada mejor pueden emplear sus riquezas que en el culto de Dios o en provecho y utilidad de sus prójimos.

Es increíble la obcecación de muchos ricos que se pasan la vida atesorando riquezas, que tendrán que abandonar a la hora de la muerte, en vez de fabricarse una espléndida mansión en el cielo con su desprendimiento y generosidad en este mundo. Son legión los que prefieren ser millonarios *setenta años* en la tierra en vez de serlo en el cielo por *toda la eternidad.*

A la magnificencia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *tacañería* o *mezquindad* (135,1), que en los gastos a realizar

[1] Sin embargo, también los pobres pueden y deben poseer su espíritu en la preparación o disposición del ánimo.

se queda muy por debajo de lo espléndido y magnífico, haciéndolo todo a lo pequeño y a lo pobre; y otro por exceso, el *derroche* o *despilfarro* (135,2), que lleva al extremo opuesto, fuera de los límites de lo prudente y virtuoso.

437. 3) **La paciencia** (136).—Es la *virtud que inclina a soportar sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón los padecimientos físicos y morales.* Es una de las virtudes más necesarias en la vida cristiana, porque, siendo innumerables los trabajos y padecimientos que inevitablemente tenemos todos que sufrir en este valle de lágrimas, necesitamos la ayuda de esta gran virtud para mantenernos firmes en el camino del bien sin dejarnos abatir por el desaliento y la tristeza. Por no tener en cuenta la práctica de esta virtud, muchas almas pierden el mérito de sus trabajos y padecimientos, sufren muchísimo más al faltarles la conformidad con la voluntad de Dios y no dan un solo paso firme en el camino de su santificación. Los principales *motivos* de la paciencia cristiana son los siguientes:

a) La conformidad con la vóluntad amorosísima de Dios, que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene, y por eso nos envía tribulaciones y dolores.

b) El recuerdo de los padecimientos de Jesús y de María—modelos incomparables de paciencia—y el sincero deseo de imitarles.

c) La necesidad de reparar nuestros pecados por la voluntaria y virtuosa aceptación del sufrimiento, en compensación de los placeres ilícitos que nos hemos permitido al cometerlos.

d) La necesidad de cooperar con Cristo a la aplicación de los frutos de su redención a todas las almas, aportando nuestros dolores unidos a los suyos para completar lo que falta a su pasión, como dice el apóstol San Pablo (Col 1,24).

e) La perspectiva soberana de la eternidad bienaventurada que nos aguarda si sabemos sufrir con paciencia. El sufrir pasa, pero el fruto de haber santificado el sufrimiento no pasará jamás.

Veamos ahora los principales *grados* que pueden distinguirse en la práctica progresiva y cada vez más perfecta de esta virtud [2].

a) La resignación sin quejas ni impaciencia ante las cruces que el Señor nos envía o permite que vengan sobre nosotros.

b) La paz y serenidad ante esas mismas penas, sin ese tinte de tristeza o melancolía que parece inseparable de la mera resignación.

c) La dulce aceptación, en la que empieza a manifestarse la alegría interior ante las cruces que Dios envía para nuestro mayor bien.

d) El gozo completo, que lleva a darle gracias a Dios, porque se digna asociarnos al misterio redentor de la cruz.

[2] Cf. Toublan, *Las virtudes cristianas* c.86. Siendo muy afín esta materia con la de los *grados de amor al sufrimiento*, remitimos al lector a lo que dijimos en aquel otro lugar (cf. n.232).

e) La locura de la cruz, que prefiere el dolor al placer y pone todas sus delicias en el sufrimiento exterior e interior, que nos configura con Jesucristo: «Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6,14); «O padecer o morir» (Santa Teresa); «Padecer, Señor, y ser despreciado por Vos» (San Juan de la Cruz). «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita).

Contra la paciencia pueden señalarse dos vicios opuestos: uno por defecto, la *impaciencia*, que se manifiesta al exterior con ira, quejas, murmuraciones y otras cosas semejantes; y otro por exceso, la *insensibilidad* o *dureza de corazón*, que no por motivo virtuoso, sino por falta de sentido humano o social, no se inmuta ni impresiona ante ninguna calamidad propia o ajena.

438. 4). **La longanimidad** (136,5) es *una virtud que nos da ánimo para tender a algo bueno que está muy distante de nosotros*, o sea, cuya consecución se hará esperar mucho tiempo. En este sentido, se parece más a la magnanimidad que a la paciencia; pero teniendo en cuenta que, si el bien esperado tarda mucho en llegar, se produce en el alma cierta tristeza y dolor, la longanimidad, que soporta virtuosamente este dolor, se parece más a la paciencia que a ninguna otra virtud.

«La longanimidad es una virtud que consiste en saber aguardar. Saber aguardar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos. ¿En qué? En el bien que de ellos esperamos. Por consiguiente, la longanimidad consiste en evitar la impaciencia que podría causarnos la demora o tardanza de este bien. Saber sufrir esta tardanza, he aquí, en realidad, lo que es la longanimidad. Por eso la llaman algunos *larga esperanza*.

Es la virtud de Dios, que sabe aguardarnos a todos a nuestra hora; la virtud de los santos, siempre sufridos, siempre pacientes con todos. Grande y admirable virtud, que el apóstol San Pablo coloca entre los doce frutos del Espíritu Santo (Gal 5,22)» [3].

439. 5) **La perseverancia** (137).—Es *una virtud que inclina a persistir en el ejercicio del bien a pesar de la molestia que su prolongación nos ocasione*. Se distingue de la longanimidad en que ésta se refiere más bien al *comienzo* de una obra virtuosa que no se consumará del todo hasta pasado largo tiempo; mientras que la perseverancia se refiere a la *continuación* del camino ya emprendido, a pesar de los obstáculos y molestias que vayan surgiendo en él. Lanzarse a una empresa virtuosa de larga y difícil ejecución es propio de la longanimidad; permanecer inquebrantablemente en el camino emprendido un día y otro día, sin desfallecer jamás, es propio de la perseverancia.

Todas las virtudes necesitan la ayuda y complemento de

[3] Tourlan, *Las virtudes cristianas* c.90.

la perseverancia, sin la cual ninguna podría ser perfecta ni siquiera mantenerse mucho tiempo. Porque, aunque todo hábito o virtud, por comparación al sujeto donde reside, sea una cualidad difícilmente movible y, por lo mismo, *persistente* de suyo, la *especial* dificultad que proviene de la prolongación de la vida virtuosa hasta el fin ha de ser vencida por una virtud también *especial*, que es la perseverancia (137,1 ad 3).

Es imposible la perseverancia en el bien sin una *especial* ayuda de la gracia. Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y la resuelve magistralmente (137,4). De la doctrina que expone en ese artículo, completada con la de sus lugares paralelos, se desprende lo siguiente:

a) La virtud de la perseverancia, como hábito sobrenatural, es inseparable de la *gracia santificante;* perdida la gracia, se pierde la perseverancia juntamente con todas las demás virtudes (137,4).

b) Para poner en ejercicio cualquier virtud infusa se requiere el previo empuje de la *gracia actual ordinaria,* que Dios, por otra parte, no niega a nadie que no ponga obstáculo alguno a su recepción (I-II,109,9).

c) Para perseverar *durante largo tiempo* en el bien se requiere una *gracia actual especial,* sin la cual no se podría de hecho, pero con la cual se puede siempre [4].

d) Para perseverar en el bien *hasta la muerte* (perseverancia final) se requiere un *auxilio especialísimo* de Dios enteramente gratuito, que, por lo mismo, nadie puede estrictamente *merecer,* aunque puede impetrarse infaliblemente con la oración revestida de las debidas condiciones [5].

440. 6) **La constancia** (137,3) es una virtud íntimamente relacionada con la perseverancia, de la que se distingue, sin embargo, por razón de la distinta dificultad que trata de superar; porque lo propio de la perseverancia es dar firmeza al alma contra la dificultad que proviene de la *prolongación* de la vida virtuosa, mientras que a la constancia pertenece robustecerla contra las demás dificultades que provienen de cualquier otro impedimento exterior (v.gr., la influencia de los malos ejemplos); y esto hace que la perseverancia sea parte más principal de la fortaleza que la constancia, porque la dificultad que proviene de la prolongación del acto es más intrínseca y esencial al acto de virtud que la que proviene de los exteriores impedimentos, de los que se puede huir más fácilmente.

Vicios opuestos.—A la perseverancia y constancia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *inconstancia*—que Santo Tomás llama *molicie* o blandura (138,1)—, que inclina a desistir *fácilmente* de la práctica del bien al surgir las primeras dificultades, provenientes, sobre todo, de tener que abstenerse de

[4] Esta doctrina ha sido proclamada por la Iglesia en el concilio de Trento: «Si quis dixerit, iustificatum vel sine *speciali auxilio Dei* in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: A.S.» (D 832).

[5] I-II,109,10; II-II,137,4. El concilio de Trento llama a la perseverancia final «magnum illud *donum*» (cf. D 826; vide 806; y para lo relativo a la oración, n.183 y 804).

muchas delectaciones; y otro por exceso, la *pertinacia o terquedad* (138,2) del que se obstina en no ceder cuando sería razonable hacerlo.

441. 7) Medios de perfeccionarse en la fortaleza y virtudes derivadas.—Los principales son los siguientes [6].

1.º PEDIRLA INCESANTEMENTE A DIOS.—Porque, aunque es verdad que éste es un medio general que puede aplicarse a todas las virtudes, ya que todo don sobrenatural viene de Dios (Iac 1,17), no lo es menos que en orden a la fortaleza necesitamos una especial ayuda de Dios, dada la debilidad y flaqueza de nuestra pobre naturaleza humana, vulnerada por el pecado. Sin el auxilio de la gracia, no podemos nada (cf. Io 15,5), pero todo lo podemos con El (Phil 4,13). Por eso en la Sagrada Escritura se nos inculca tan insistentemente la necesidad de pedir el auxilio de Dios, que es nuestra fortaleza: «Tú eres ciertamente mi roca, mi ciudadela» (Ps 30,4), y el que la da a su pueblo: «Es el Dios de Israel, el que da a su pueblo fuerza y poderío» (Ps 67,36).

2.º PREVER LAS DIFICULTADES QUE ENCONTRAREMOS EN EL CAMINO DE LA VIRTUD Y ACEPTARLAS DE ANTEMANO.—Lo recomienda el Angélico Doctor como cosa conveniente a todos, y principalmente a los que no han adquirido todavía el hábito de obrar con fortaleza (123,9). Así va perdiendo poco a poco el miedo, y cuando sobrevienen de hecho esas dificultades, se las vence con intrepidez como cosa ya prevista de antemano.

3.º ABRAZAR CON GENEROSIDAD LAS PEQUEÑAS MOLESTIAS DE LA VIDA DIARIA PARA FORTALECER NUESTRO ESPÍRITU CONTRA EL DOLOR.—El que se va acostumbrando a vivir a la intemperie, se considerará feliz y dichoso al encontrarse bajo tejado, aunque carezca de calefacción central. Si no aceptamos generosamente las pequeñas molestias inevitables: frío, calor, dolorcillos, contradicciones, ingratitudes, etc., de que está llena la vida humana, jamás daremos un paso serio en la fortaleza cristiana.

4.º PONER LOS OJOS CON FRECUENCIA EN JESUCRISTO CRUCIFICADO.—No hay nada que tanto conforte y anime a las almas delicadas como la contemplación del heroísmo de Jesús. Varón de dolores y conocedor de todos los quebrantos (Is 53,3), nos dejó ejemplo con sus padecimientos para que sigamos sus pasos (1 Petr 2,21). Jamás tendremos que sufrir en nuestro cuerpo de pecado dolores comparables a los que El quiso voluntariamente soportar por nuestro amor. Por grandes que sean nuestros sufrimientos de alma o cuerpo, levantemos los ojos hacia el crucifijo, y El nos dará la fortaleza para sobrellevarlos sin queja ni amargura. También el recuerdo de los dolores inefables de María («¡Oh vosotros cuantos por aquí pasáis: mirad y ved si hay dolor comparable a mi dolor!»: Lam 1,12) es manantial inagotable de consuelo y fortaleza.

5.º INTENSIFICAR NUESTRO AMOR A DIOS.—El amor es fuerte como la muerte (Cant 8,6) y no retrocede ante ningún obstáculo a trueque de contentar al amado. El es el que daba a San Pablo aquella fortaleza sobrehumana para superar la tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro y la espada: «Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó» (Rom 8,35-37). Cuando se ama de verdad a Dios, las dificultades en su servicio no existen y la flaqueza misma del alma se trueca en un motivo más para esperarlo todo de El: «Muy gustosamente, pues, continuaré

[6] Cf. SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.3 c.3.

gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo..., pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12,9-10). Claro que este heroísmo es ya efecto del don de fortaleza, del que vamos a hablar ahora.

El don de fortaleza

S.TH., II-II,139—Véase la nota bibliográfica del n.336

442. 1. **Naturaleza.**—El don de fortaleza es *un hábito sobrenatural que robustece al alma para practicar, por instinto del Espíritu Santo, toda clase de virtudes heroicas con invencible confianza en superar los mayores peligros o dificultades que puedan surgir.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...»—Como los demás dones y virtudes infusas (género próximo de la definición).

b) «... QUE ROBUSTECE AL ALMA...»—Precisamente tiene por misión elevar sus fuerzas, por decirlo así, hasta el plano de lo divino.

c) «... PARA PRACTICAR, POR INSTINTO DEL ESPÍRITU SANTO...»—Es lo propio y específico de los dones. Bajo su acción, el alma no discurre ni razona; obra por un impulso interior, a manera de instinto, que procede directa e inmediatamente del Espíritu Santo mismo, que pone en marcha sus dones.

d) «... TODA CLASE DE VIRTUDES HEROICAS...»—Aunque la virtud que el don de fortaleza viene a perfeccionar y sobre la que recae directamente sea la de su mismo nombre, sin embargo, su influencia llega a todas las demás virtudes, cuya práctica en grado heroico supone una fortaleza de alma verdaderamente extraordinaria, que no podría proporcionar la sola virtud abandonada a sí misma. Lo dice expresamente Santo Tomás [7], y se comprende sin esfuerzo que tiene que ser así. Por eso, el don de fortaleza, que tiene que abarcar tantos y tan diversos actos de virtud, necesita, a su vez, ser gobernado por el don de consejo (139,1 ad 3).

> «Este don—advierte el P. Lallemant—es una disposición habitual que pone el Espíritu Santo en el alma y en el cuerpo para hacer y sufrir cosas extraordinarias, para emprender las acciones más difíciles, para exponerse a los daños más temibles, para superar los trabajos más rudos, para soportar las penas más horrendas; y esto constantemente y de una manera heroica» [8].

e) «... CON INVENCIBLE CONFIANZA EN SUPERAR LOS MAYORES PELIGROS O DIFICULTADES QUE PUEDAN SURGIR...»—Es una de las más claras notas de diferenciación entre la virtud y el don de fortaleza. También la virtud—dice Santo Tomás—tiene por misión robustecer al alma para sobrellevar cualquier dificultad o peligro; pero proporcionarle la invencible confianza de que los superará de hecho, pertenece al don de fortaleza (139,1 ad 1).

[7] «Cuanto más alta es una potencia, tanto se extiende a mayor número de cosas... Y, por lo mismo, el don de fortaleza se extiende *a todas las dificultades que pueden surgir en las cosas humanas, incluso sobre las fuerzas humanas*... El acto principal del don de fortaleza es soportar *todas las dificultades, ya sea en las pasiones, ya en las operaciones* (*In III Sent.* d.34 q.3 a.1 q.ª2 sol.).

[8] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.6.

La fortaleza natural o *adquirida* robustece el alma para sobrellevar los mayores trabajos y exponerse a los mayores peligros—como vemos en muchos héroes paganos—, pero no sin cierto temblor o ansiedad, nacido de la clara percepción de la flaqueza de las propias fuerzas, únicas con que se cuenta. La fortaleza infusa se apoya ciertamente en el auxilio divino—que es de suyo omnipotente e invencible—, pero se conduce en su ejercicio al *modo humano*, o sea, según la regla de la razón iluminada por la fe, que no acaba de quitarle del todo al alma el temor y temblor. El don de fortaleza, en cambio, le hace sobrellevar los mayores males y exponerse a los más inauditos peligros con gran confianza y seguridad, por cuanto la mueve el propio Espíritu Santo no mediante el dictamen de la simple prudencia, sino por la altísima dirección del don de consejo, o sea, por razones enteramente divinas [9].

443. 2. **Necesidad.**—El don de fortaleza es absolutamente necesario para la perfección de las virtudes infusas—particularmente de la del mismo nombre—y a veces para la simple permanencia en el estado de gracia.

a) Para la perfección de las virtudes infusas.—Unicamente puede llamarse perfecta una virtud cuando su acto brota del alma con energía, prontitud e inquebrantable perseverancia. Ahora bien: este heroísmo continuo y jamás desmentido es francamente sobrenatural, y no puede explicarse satisfactoriamente más que por la actuación del *modo sobrehumano* de los dones del Espíritu Santo, particularmente—en este sentido—del don de fortaleza.

b) Para la perfección de la virtud de la fortaleza.—La doctrina anterior—valedera para todas las virtudes—, ¿puede aplicarse también a la virtud de la fortaleza? Indudablemente que sí. Porque, como explica Santo Tomás, aunque la virtud de la fortaleza tiende de suyo a robustecer al alma contra toda clase de dificultades y peligros, no lo acaba de conseguir del todo mientras permanezca sometida al régimen de la razón iluminada por la fe *(modo humano)*. Es preciso que el don de fortaleza le arranque de cuajo todo motivo de temor o indecisión al someterla a la moción directa e inmediata del Espíritu Santo *(modo divino)*, que le da una confianza y seguridad inquebrantables (139 ad 1). He aquí cómo expone esta doctrina un autor contemporáneo:

«Claro está que la virtud de la fortaleza se extiende a los mismos objetos que el don, pero a pesar de ello deja en el alma cierta flaqueza. Para vencer las dificultades, desafiar los peligros, soportar la adversidad, se funda la virtud, en parte, en los recursos humanos y, en parte, en los sobrenaturales y divinos. Sólo que, siendo meramente virtud, no posee nunca completamente estos últimos y obra siempre de modo humano.

[9] Cf. Ioan. a S.Thom., *In I-II* d.18 a.6.

Esta impotencia de la virtud de la fortaleza la suple el don quitando al hombre aquella duda instintiva, la nativa flaqueza, que la virtud no consigue nunca vencer por completo. Para este fin se vale de la fortaleza de Dios, como si fuera la suya, o, más bien, el Espíritu Santo es quien por su moción nos reviste de su poder y nos ayuda a tender enérgica, constantemente y sin temor hacia nuestro fin» [10].

c) Para permanecer en estado de gracia.—Hay ocasiones en que el dilema se plantea repentina e inexorablemente: el heroísmo o el pecado mortal. En estos casos—mucho más frecuentes de lo que se cree—no basta la simple virtud de la fortaleza. Precisamente por lo violento, repentino e inesperado de la tentación—cuya aceptación o repulsa, por otra parte, es cuestión de un segundo—no es suficiente el modo lento y discursivo de las virtudes de la prudencia y fortaleza; es menester la intervención ultrarrápida de los dones de *consejo* y de *fortaleza*. Precisamente el Doctor Angélico se funda en este argumento para proclamar la necesidad de los dones incluso para la salvación eterna (I-II,68,2).

«Este don—escribe a este propósito el P. Lallemant—es extremadamente necesario en ciertas ocasiones en las que se siente uno combatido por tentaciones apremiantes a las que, si se quiere resistir, es preciso resolverse a perder los bienes, el honor o la vida. En estos casos, el Espíritu Santo ayuda poderosamente con su consejo y su fortaleza al alma fiel, que, desconfiando de sí misma y convencida de su debilidad y de su nada, implora su auxilio y pone en El toda su confianza.

En estos trances, las gracias comunes no son suficientes; se precisan luces y auxilios extraordinarios. Por esto, el profeta enumera juntamente los dones de consejo y de fortaleza, el primero para iluminar el espíritu, y el otro para fortalecer el corazón» [11].

444. 3. **Efectos.**—Son admirables los efectos que produce en el alma el don de fortaleza. He aquí los principales:

1) Proporciona al alma una energía inquebrantable en la práctica de la virtud.

Es una consecuencia inevitable del *modo sobrehumano* con que a través del don se practica la virtud de la fortaleza. El alma no conoce desfallecimientos ni flaquezas en el ejercicio de la virtud. Siente, naturalmente, el peso del día y del calor, pero con energía sobrehumana sigue impertérrita hacia adelante a pesar de todas las dificultades.

Acaso nadie con tanta fuerza y energía haya sabido exponer las disposiciones de estas almas como Santa Teresa de Jesús cuando escribe estas palabras: «Digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella (la perfección), venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no

[10] Schrijvers, *Los principios de la vida espiritual* l.2 p.2.ª c.4 a.2,III.
[11] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a.6.

tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» [12]. Esto es francamente *sobrehumano* y efecto clarísimo del don de fortaleza.

El P. Meynard resume muy bien los principales efectos de esta energía sobrehumana en la siguiente forma: «Los efectos del don de fortaleza son interiores y exteriores. El interior es un vasto campo abierto a todas las generosidades y sacrificios, que llegan con frecuencia al heroísmo; son luchas incesantes y victoriosas contra las solicitaciones de Satanás, contra el amor y la rebusca de sí mismo, contra la impaciencia. En el exterior son nuevos y magníficos triunfos obtenidos por el Espíritu Santo contra el error y el vicio; y también nuestro pobre cuerpo, participando de los efectos de una fortaleza verdaderamente divina y entregándose con ardor, ayudado sobrenaturalmente, a las prácticas de la mortificación o sufriendo sin desfallecer los más crueles dolores. El don de fortaleza es, pues, verdaderamente el principio y la fuente de grandes cosas emprendidas o sufridas por Dios» [13].

2) Destruye por completo la tibieza en el servicio de Dios.

Es una consecuencia natural de esta energía sobrehumana. La tibieza —esa tuberculosis del alma que a tantos tiene completamente paralizados en el camino de la perfección—obedece casi siempre a la falta de energía y fortaleza en la práctica de la virtud. Les resulta demasiado cuesta arriba tener que vencerse en tantas cosas y mantener su espíritu un día y otro día en la monotonía del cumplimiento exacto del deber hasta en sus detalles más mínimos. La mayoría de las almas desfallecen de cansancio y renuncian a la lucha, entregándose a una vida rutinaria, mecánica y sin horizontes, cuando no vuelven del todo las espaldas y abandonan por completo el camino de la virtud. Sólo el don de fortaleza, robusteciendo en grado sobrehumano las fuerzas del alma, es remedio proporcionado y eficaz para destruir en absoluto y por completo la tibieza en el servicio de Dios.

3) Hace al alma intrépida y valiente ante toda clase de peligros o enemigos.

Es otra de las grandes finalidades o efectos del don de fortaleza, que aparece con caracteres impresionantes en la vida de los santos. Los apóstoles, cobardes y miedosos, abandonando a su Maestro en la noche del Jueves Santo—¡aquel Pedro que le negó tres veces después de haberle prometido morir por su amor!—, se presentan ante el pueblo en la mañana de Pentecostés con una entereza y valentía sobrehumanas. No temen a nadie. No tienen para nada en cuenta la prohibición de predicar en nombre de Jesús impuesta por los jefes de la Sinagoga, porque «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5,29). Son apaleados y afrentados, y salen del concilio «contentos y alegres de haber sufrido aquel ultraje por el nombre de Jesús» (Act 5,41). Todos confesaron a su Maestro con el martirio; y aquel Pedro que se acobardó de tal modo ante una mujerzuela, que no vaciló en negar a su Maestro, muere con increíble entereza, crucificado cabeza abajo, confesando al Maestro a quien negó. Todo esto era efecto sobrehumano del don de fortaleza, que recibieron los apóstoles, con una plenitud inmensa, en la mañana de Pentecostés.

Después de ellos son innumerables los ejemplos en las vidas de los santos. Apenas se conciben las dificultades y peligros que hubieron de vencer un San Luis, rey de Francia, para ponerse al frente de la cruzada, una Santa

[12] *Camino de perfección* 21,2.

[13] Meynard, *Traité de la vie intérieure* I,264.

Catalina de Siena para devolver a Roma al papa, una Santa Teresa para reformar toda una Orden religiosa, una Santa Juana de Arco para luchar con las armas contra los enemigos de Dios y de su patria, etc., etc. Eran verdaderas montañas de peligros y dificultades las que les salían al paso; pero nada era capaz de detenerles: puesta su confianza únicamente en Dios, seguían adelante con energía sobrehumana hasta ceñir su frente con el laurel de la victoria. Era sencillamente un efecto maravilloso del don de fortaleza que dominaba su espíritu.

4) HACE SOPORTAR LOS MAYORES DOLORES CON GOZO Y ALEGRÍA.

La resignación, con ser una virtud muy laudable, es, sin embargo, imperfecta. Los santos propiamente no la conocen. No se *resignan* ante el dolor: salen a buscarlo voluntariamente. Y unas veces esta *locura de la cruz* se manifiesta en penitencias y maceraciones increíbles (María Magdalena, Margarita de Cortona, Enrique Susón, Pedro de Alcántara) y otras en una peciencia heroica, con la que soportan, con el cuerpo destrozado, pero con el alma radiante de alegría, los mayores sufrimientos, enfermedades y dolores. «He llegado a no poder sufrir—decía Santa Teresita del Niño Jesús—, porque me es dulce todo padecimiento» [14]. ¡Lenguaje de heroísmo, verdaderamente sobrehumano, que procede directa e inmediatamente de la actuación intensísima del don de fortaleza! Los ejemplos son innumerables en la vida de los santos.

5) PROPORCIONA AL ALMA EL «HEROÍSMO DE LO PEQUEÑO», ADEMÁS DEL HEROÍSMO DE LO GRANDE.

No se necesita mayor fortaleza para sufrir de un golpe el martirio que para soportar sin el menor desfallecimiento ese *martirio a alfilerazos* que constituye la práctica heroica del deber de cada día, con sus mil pequeños detalles y menudas incidencias. Este principio, que es válido en cualquier género de vida cristiana, adquiere, acaso, su máximo exponente en la vida religiosa. He aquí un precioso texto de un autor contemporáneo:

«La vida religiosa es un verdadero martirio. Las almas de los santos encuentran en ella abundante cosecha de sacrificios crucificantes, en los que el mérito puede igualar y aun sobrepasar el martirio de sangre. A condición de que no se deje pasar ninguna ocasión de mortificar la naturaleza y de entregarse sin reserva a las exigencias del amor. Dios sabe descubrir para cada alma, en el marco de su vocación, el camino del Calvario, que la conducirá sin rodeos hasta la configuración perfecta con el Crucificado. La sola práctica—absolutamente fiel—de una regla religiosa aprobada por la Iglesia bastaría para encaminar las almas hacia las más altas cumbres de la santidad. Por esto decía el papa Juan XXII: «Dadme un dominico fiel a su regla y constituciones y, sin más milagros, le canonizaré». Lo mismo podría decirse de la legislación del Carmelo o de toda otra forma de vida religiosa. El perfecto cumplimiento del deber oscuro exige el ejercicio cotidiano del don de fortaleza. No son las cosas extraordinarias las que hacen a los santos, sino la *manera divina* de cumplirlas. Este «heroísmo de la pequeñez», del que Santa Teresita del Niño Jesús es, acaso, el ejemplo más brillante en la Iglesia, encuentra una nueva forma de realización en la Carmelita de Dijón. Las mortificaciones extraordinarias le estuvieron siempre prohibidas, y las suplió con una fidelidad heroica a las menores observancias de su Orden, sa-

[14] Cf. «Novissima verba» (29 de mayo).

biendo encontrar en su regla del Carmelo «la forma de su santidad» y el secreto de «dar su sangre gota a gota por la Iglesia hasta su agotamiento».

El don de fortaleza, en efecto, en contra de lo que se cree comúnmente, consiste menos en emprender con valor grandes obras por Dios que en soportar con paciencia y con la sonrisa en los labios todas las crucifixiones de la vida. Esta fortaleza de alma brilla en los santos a la hora del martirio y en la vida de Jesús en el momento de su muerte en la cruz. Juana de Arco es más fuerte sobre su hoguera que en su entrada victoriosa en Orleáns al frente de su ejército»[15].

445. 4. **Bienaventuranzas y frutos correspondientes.** Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, atribuye al don de fortaleza la cuarta bienaventuranza: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de santidad, porque ellos serán hartos» (Mt 5,6), porque la fortaleza recae sobre cosas arduas y difíciles; y desear santificarse, no de cualquier manera, sino con verdadera hambre y sed, es en extremo arduo y difícil[16]. Y así vemos, en efecto, que las almas dominadas por el don de fortaleza tienen un deseo insaciable de hacer y de sufrir grandes cosas por Dios. Ya en este mundo comienzan a recibir la recompensa con el crecimiento de las virtudes y los goces espirituales intensísimos con que Dios llena frecuentemente sus almas.

Los frutos que responden a este don son la *paciencia* y la *longanimidad*. El primero, para soportar con heroísmo los sufrimientos y males; el segundo, para no desfallecer en la práctica prolongada del bien (139,2 ad 3).

446. 5. **Vicios opuestos.**—Según San Gregorio[17], al don de fortaleza se oponen el *temor desordenado* o *timidez*, acompañado muchas veces de cierta *flojedad natural*, que proviene del amor a la propia comodidad, y nos impide emprender grandes cosas por la gloria de Dios y nos impulsa a huir de la abyección y del dolor.

«Mil temores—escribe a este propósito el P. Lallemant—nos asaltan en todo momento y nos impiden avanzar en el camino de Dios y hacer multitud de bienes que haríamos si siguiéramos la luz del don de consejo y si tuviéramos el ánimo y valor que proviene del don de fortaleza; pero tenemos demasiados puntos de vista humanos y todo nos hace miedo. Tememos que un empleo que la obediencia quiere darnos constituya un fracaso, y este temor nos lleva a rehusarlo. Tenemos miedo de arruinar nuestra salud, y esta aprehensión hace que nos limitemos a un pequeño y cómodo empleo, sin que ni el celo ni la obediencia puedan determinarnos a hacer algo más. Tenemos miedo de molestarnos, y este miedo nos aleja de las penitencias corporales o nos las hace usar con demasiada parsimonia. No se puede decir de cuántas omisiones nos hace culpables el miedo. *Son muy pocas las perso-*

[15] P. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.3.
[16] II-II,139,2.
[17] Cf. *Mor.* c.49: ML 75,593.

nas que hacen por Dios y por el prójimo todo cuanto podrían hacer. Es preciso imitar a los santos, no temiendo más que al pecado, como San Juan Crisóstomo; enfrentándonos con toda clase de riesgos y peligros, como San Francisco Javier; deseando afrentas y persecuciones, como San Ignacio» [18].

447. 6. **Medios de fomentar este don.**—Además de los medios generales para el fomento de los dones (recogimiento, oración, fidelidad a la gracia, invocar al Espíritu Santo, etc.), afectan más de cerca al don de fortaleza los siguientes, entre otros muchos:

1) ACOSTUMBRARNOS AL CUMPLIMIENTO EXACTO DEL DEBER A PESAR DE TODAS LAS REPUGNANCIAS.—Hay heroísmos que acaso no estén a nuestro alcance con las fuerzas de que disponemos actualmente; pero es indudable que con la simple ayuda de la gracia ordinaria, que Dios no niega a nadie, podríamos hacer mucho más de lo que hacemos. Nunca, ni con mucho, podremos llegar al heroísmo de los santos hasta que actúe intensamente en nosotros el don de fortaleza; pero esta actuación no suele producirla el Espíritu Santo para premiar la flojedad y pereza voluntaria. Al que hace lo que puede, no le faltará la ayuda de Dios; pero nadie puede quejarse de no experimentarla si ni siquiera hace lo que puede. A Dios rogando y con el mazo dando.

2) NO PEDIR A DIOS QUE NOS QUITE LA CRUZ, SINO ÚNICAMENTE QUE NOS DÉ FUERZA PARA SOBRELLEVARLA SANTAMENTE.—El don de fortaleza se da a los santos para que puedan resistir las grandes cruces y tribulaciones por las que inevitablemente tiene que pasar todo aquel que quiera llegar a la cumbre de la santidad. Ahora bien: si, al experimentar cualquier dolor o sentir el peso de una cruz que la Providencia nos envía, empezamos a quejarnos y a pedirle a Dios que nos la quite, ¿de qué nos maravillamos si no vienen en nuestra ayuda los dones del Espíritu Santo? Si, al probarnos en cosas pequeñas, Dios nos halla flacos, ¿cómo va a seguir adelante en su acción divina purificadora? No nos quejemos de las cruces; pidamos al Señor tan sólo que nos dé fuerzas para llevarlas. Y esperemos tranquilos, que pronto sonará la hora de Dios. Jamás se dejará vencer en generosidad.

3) PRACTIQUEMOS, CON VALENTÍA O DEBILIDAD, MORTIFICACIONES VOLUNTARIAS.—No hay nada que tanto fortalezca contra el frío como acostumbrarse a vivir a la intemperie. El que se abraza voluntariamente con el dolor acaba por no temblar ante él y hasta por encontrar verdadero gusto en él. No se trata de que nos destrocemos a golpes de disciplina o practiquemos las grandes maceraciones de los santos; no está todavía el alma para ello. Pero esos mil detalles de la vida de diario: guardar el silencio cuando se siente la comezón de hablar; no quejarse nunca de la inclemencia del tiempo, de la calidad de la comida, de la pobreza del vestido; rezar las oraciones vocales con recogimiento y atención; mostrarse cariñosos y serviciales con las personas antipáticas; recibir con humildad y paciencia las burlas, reprensiones, contradicciones y acaso castigos que vengan sobre nosotros sin culpa alguna por nuestra parte, y otras mil cosillas por el estilo, podemos y debemos hacerlas violentándonos un poco con ayuda de la gracia ordinaria.

Ni es menester sentirse valientes o esforzados para practicar estas cosas. Pueden llevarse a cabo aun en medio de nuestra flaqueza y debilidad. Santa

[18] *La doctrine spirituelle* princ.4 c.4 a,6.

Teresita se alegraba de sentirse tan débil y con tan pocas fuerzas, porque así ponía toda su confianza en Dios y todo lo esperaba de El[19].

4) BUSQUEMOS EN LA EUCARISTÍA LA FORTALEZA PARA NUESTRAS ALMAS.—La Eucaristía es el pan de los ángeles, pero también el pan de los fuertes. ¡Cómo robustece y conforta el alma este alimento divino! San Juan Crisóstomo dice que hemos de levantarnos de la sagrada mesa con fuerzas de león para lanzarnos a toda clase de empresas heroicas por la gloria de Dios[20]. Es que en ella nos ponemos en contacto directo y entrañable con Cristo, verdadero León de Judá (Apoc 5,5), que se complace en transfundir a nuestras almas algo de su divina fortaleza.

ARTICULO 7

LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA

448. S.TH., II-II,141-70; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.4; CH. SMEDI, *Notre vie surnaturelle* II p.268-342, BARRÉ, *Tractatus de Virtutibus* p.2.ª c.4; JANVIER, *Carême* 1921 y 1922; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1099-1166; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* II,11-13; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* II n.643-717.

449. 1. **Naturaleza.**—La palabra *templanza* puede emplearse en dos sentidos: *a)* para significar la moderación que impone la razón en toda acción y pasión (sentido lato), en cuyo caso no se trata de una virtud especial, sino de una *condición general* que debe acompañar a todas las virtudes morales (141,2); y *b)* para designar una virtud *especial* que constituye una de las cuatro virtudes morales principales que se llaman *cardinales* (sentido estricto). En este sentido puede definirse: *Una virtud sobrenatural que modera la inclinación a los placeres sensibles, especialmente del tacto y del gusto, conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe.*

Expliquemos un poco la definición.

a) «UNA VIRTUD SOBRENATURAL...», para distinguirla de la templanza natural o adquirida.

b) «... QUE MODERA LA INCLINACIÓN A LOS PLACERES SENSIBLES...»—Lo propio de la templanza es *refrenar* los movimientos del apetito concupiscible—donde reside—, a diferencia de la fortaleza, que tiene por misión *excitar* el apetito irascible en la prosecución del bien honesto (141,2-3).

c) «... ESPECIALMENTE DEL TACTO Y DEL GUSTO...»—Aunque la templanza debe moderar todos los placeres sensibles a que nos inclina el apetito concupiscible, recae de una manera especialísima sobre los propios del *tacto* y del *gusto* (lujuria y gula principalmente), que llevan consigo máxima delectación—como necesarios para la conservación de la especie o del individuo—, y son por lo mismo más aptos para arrastrar el apetito si no se le refrena con una virtud especial: la templanza estrictamente dicha (141,4). Principalmente recae sobre las delectaciones del *tacto*, y secundariamente sobre las de los demás sentidos (141,5).

[19] Cf., entre otros muchos lugares, las cuatro primeras cartas de su *Epistolario*, dirigidas a su hermana Celina (*Obras completas*, Burgos 1950).

[20] «Ab illa mensa recedamus tanquam leones; ignem spirantes, diabolo terribiles.» (*In Io.* hom.61,3: ML 59,260).

d) «... CONTENIÉNDOLA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE».—La templanza natural o adquirida se rige únicamente por las luces de la razón natural, y contiene al apetito concupiscible dentro de sus límites racionales o humanos (141,6); la templanza sobrenatural o infusa va mucho más lejos, puesto que a las de la simple razón natural añade las luces de la fe, que tiene exigencias más finas y delicadas [1].

La templanza es una virtud cardinal (141,7), y en este sentido es una virtud excelente; pero, teniendo por objeto la moderación en los actos del propio individuo, sin ninguna relación a los demás, ocupa el último lugar en la escala de las virtudes cardinales (141,8).

450. 2. **Importancia y necesidad.**—Con ser la última de las cardinales, la templanza es una de las virtudes más importantes y necesarias en la vida sobrenatural de una persona particular. La razón es porque ha de moderar, conteniéndolos dentro de los límites de la razón y de la fe, dos de los instintos más fuertes y vehementes de la naturaleza humana, que facilísimamente se extravían sin una virtud moderativa de los mismos. La divina Providencia, como es sabido, ha querido unir un deleite o placer a aquellas operaciones naturales que son necesarias para la conservación del individuo o de la especie; de ahí la vehemente inclinación del hombre a los placeres del gusto y del apetito genésico, que tienen aquella finalidad altísima, querida e intentada por el Autor mismo de la naturaleza. Pero precisamente por eso, por brotar con vehemencia de la misma naturaleza humana, tienden con gran facilidad a desmandarse fuera de los límites de lo justo y razonable—lo que sea menester para la conservación del individuo y de la especie en la forma y circunstancias señaladas por Dios, y no más—, arrastrando consigo al hombre a la zona de lo ilícito y pecaminoso. Esta es la razón de la necesidad de una virtud infusa moderativa de esos apetitos naturales y de la singular importancia de esta virtud en la vida humana.

Tal es el papel de la templanza infusa. Ella es la que nos hace usar del placer para un fin honesto y sobrenatural, en la forma señalada por Dios a cada uno según su estado y condición. Y como el placer es de suyo seductor y nos arrastra fácilmente más allá de los justos límites, la templanza inclina a la mortificación incluso de muchas cosas lícitas para mantenernos alejados del pecado y tener perfectamente controlada y sometida la vida pasional.

451. 3. **Vicios opuestos.**—Santo Tomás señala dos: uno por exceso, la *intemperancia* (142,2), que desborda los límites de la razón y de la fe en el uso de los placeres del gusto y del

[1] Cf. I-II,63,4; II-II,142,1 c et ad 1 et ad 2.

tacto, y que, sin ser el máximo pecado posible, es, sin embargo, el más vil y oprobioso de todos, puesto que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales y ofusca, como ningún otro, las luces de la inteligencia humana (142,4); y otro por defecto, la *insensibilidad excesiva* (142,1), por el cual se huye incluso de los placeres necesarios para la conservación del individuo o de la especie que pide el recto orden de la razón. Unicamente se puede renunciar a ellos por un fin honesto (recuperar la salud, aumentar las fuerzas corporales, etc.) o por un motivo más alto, como es el bien de la virtud (penitencia, virginidad, contemplación), porque esto es altamente conforme a la razón y la fe (ibid.).

452. 4. **Partes de la templanza** (143).—En la templanza, como virtud cardinal que es, hay que distinguir sus partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*.

A) Partes integrales

Son—como ya sabemos—aquellos elementos que integran una virtud o la ayudan en su ejercicio. La templanza tiene dos: la *vergüenza* y la *honestidad*.

453. 1) **La vergüenza** (144) no es propiamente una virtud, sino *cierta pasión laudable que nos hace temer el oprobio y confusión que se sigue del pecado torpe*. Es pasión, porque la vergüenza lleva consigo una transmutación corpórea (rubor, temblor...); y es laudable, porque este temor, regulado por la razón, infunde horror a la torpeza (144,2).

Nótese que nos avergonzamos más de quedar infamados ante personas *sabias y virtuosas*—por la rectitud de su juicio y el valor de su estima o aprecio—que ante las de poco juicio y razón (por eso, nadie se avergüenza ante los niños muy pequeños o los animales). Y sobre todo, sentimos la vergüenza del oprobio ante *nuestros familiares*, que nos conocen mejor y con los que tenemos que convivir continuamente (144,3).

Santo Tomás observa agudamente que la vergüenza es patrimonio sobre todo de los jóvenes medianamente buenos. No la tienen los muy malos y viciosos (son desvergonzados), ni tampoco los viejos o muy virtuosos, porque se consideran muy lejos de cometer actos torpes. Estos últimos, sin embargo, conservan la vergüenza en la disposición del ánimo, esto es, se avergonzarían de hecho si inesperadamente incurrieran en algo torpe (144,4).

454. 2) **La honestidad** (145) *es el amor al decoro que proviene de la práctica de la virtud*. Coincide propiamente con

lo honesto (145,1) y lo espiritualmente decoroso (145,2). Puede coincidir en un mismo sujeto con lo útil y deleitable—siempre lo es el ejercicio de la virtud—, pero no todo lo útil y deleitable es honesto (145,3). Es propiamente una parte integral de la templanza, por cuanto la honestidad es cierta espiritual pulcritud; y como lo pulcro se opone a lo torpe, la honestidad corresponderá de una manera especial a aquella virtud que tenga por objeto hacernos evitar lo torpe; y tal es la templanza (145,4).

Corolario práctico.—Es utilísimo inculcar estas dos virtudes—vergüenza y honestidad—a los niños desde su más tierna infancia. Son como los guardianes de la castidad y de la templanza. Desaparecida la vergüenza y la honestidad, el hombre se precipita en las mayores torpezas y desórdenes. Nunca se insistirá bastante en esto aun en el trato entre hermanitos y hermanitas.

B) Partes subjetivas

Son las diversas especies en que se subdivide una virtud cardinal. Como la templanza tiene por principal misión moderar la inclinación a los placeres que provienen del gusto y del tacto, sus partes subjetivas se distribuyen en dos grupos: *a)* para lo referente al gusto: la *abstinencia* y la *sobriedad;* y *b)* para lo referente al tacto: la *castidad* y la *virginidad*. Examinémoslas brevemente.

455. 1) **La abstinencia** (146) *nos inclina a usar moderadamente de los alimentos corporales según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe.* La abstinencia, como virtud infusa o sobrenatural, va más lejos que la virtud adquirida del mismo nombre. Esta última se gobierna por las solas luces de la razón natural y usa de los alimentos en la medida y grado que exija la necesidad o salud del cuerpo. La infusa, en cambio, tiene cuenta, además, con las exigencias del orden sobrenatural (v.gr., absteniéndose en ciertos días de los manjares prohibidos por la Iglesia).

Acto propio de la virtud de la abstinencia es el *ayuno* (147), cuyo ejercicio obligatorio está regulado por las leyes de la Iglesia [2]. Al margen de esas leyes generales puede practicarse también por otras leyes especiales (v.gr., las constitucionales de una Orden religiosa) o por la devoción de cada uno controlada por la prudencia y discreción sobrenatural.

Vicio opuesto.—A la abstinencia se opone la *gula* (148), feo vicio, del que hemos hablado ampliamente en otro lugar (cf. n.241).

[2] Cf. CIC cn.1250-54.

456. 2) **La sobriedad** (149), entendida de una manera *general*, significa la moderación y templanza en cualquier materia, pero en sentido propio o estricto es una virtud especial que *tiene por objeto moderar, de acuerdo con la razón iluminada por la fe, el uso de las bebidas embriagantes.* Es curiosísimo el artículo cuarto de esta cuestión, donde Santo Tomás dice que, aunque la sobriedad es conveniente a toda clase de personas, de un modo especial deben cultivarla los *jóvenes*, ya de suyo tan inclinados a la sensualidad por el ardor de su juventud; las *mujeres*, por su debilidad mental; los *ancianos*, que deben dar ejemplo a los demás; los *ministros de la Iglesia*, que deben dedicarse a las cosas espirituales, y los *gobernantes*, que deben gobernar con sabiduría.

A la sobriedad se opone la *embriaguez* (150), que es uno de los vicios más viles y repugnantes. La embriaguez voluntaria que llega a la pérdida total de los sentidos es pecado mortal (150,2).

457. 3) **La castidad** (151) *es la virtud sobrenatural moderativa del apetito genésico.* Es una virtud verdaderamente *angélica*, por cuanto hace al hombre semejante a los ángeles; pero es una virtud *delicada* y *difícil*, a cuya práctica perfecta no se llega ordinariamente sino a base de una continua *vigilancia* y de una severa *austeridad*.

Tiene varias formas, a saber: *virginal*, que es la abstención voluntaria y *perpetua* de toda delectación contraria; *juvenil*, que se abstiene totalmente de ellas antes del matrimonio; *conyugal*, que regula según el dictamen de la razón y de la fe las delectaciones lícitas dentro del matrimonio, y *vidual*, que se abstiene totalmente después del matrimonio.

La castidad se refiere a la *materia principal;* para regular los actos secundarios existe la *pudicicia*, que no es una virtud especial distinta de la castidad, sino una circunstancia de la misma (151,4).

Al hablar de la lucha contra la propia carne hemos indicado los principales medios para conservar la castidad (cf. n.227).

A la castidad se opone la *lujuria* en todas sus especies y manifestaciones (153 y 154), que es el vicio más vil y degradante de todos cuantos se pueden cometer, aunque no sea el mayor de todos los pecados. Como vicio capital que es (153,4), de él se derivan otros muchos pecados, principalmente la *ceguera de espíritu*, la *precipitación*, la *inconsideración*, la *inconstancia*, el *amor desordenado de sí mismo*, el *odio a Dios*, el *apego a esta vida* y el *horror a la futura* (153,5).

458. 4) **La virginidad** (152) es una virtud especial (152,3) distinta y más perfecta que la castidad (152,5) *que consiste en el propósito firme de conservar perpetuamente la integridad de la carne* por un motivo sobrenatural. Para que tenga perfecta razón de virtud debe ser ratificada por un *voto* [3].

Nótese que en la integridad de la carne pueden distinguirse tres momentos: *a)* su mera existencia sin propósito especial de conservarla (v.gr., en los niños pequeños); *b)* su pérdida material inculpable (v.gr., por una operación quirúrgica o por violenta opresión no consentida interiormente), y *c)* el propósito firme e inquebrantable, por un motivo sobrenatural, de abstenerse perpetuamente del placer venéreo, nunca voluntariamente experimentado. Lo primero no es ni deja de ser virtud (está al margen de ella, pues no es voluntario). Y lo segundo es una pérdida puramente *material*, perfectamente compatible con lo *formal* de la virtud, que consiste en lo tercero (152,1 c et ad 3 et ad 4).

La perfecta virginidad, voluntariamente conservada por motivo virtuoso, no sólo es lícita (152,2), sino que es más excelente que el matrimonio. Se demuestra plenamente por el ejemplo de Cristo y de la Santísima Virgen, por las palabras expresas del apóstol San Pablo (1 Cor 7,25ss) y por la razón teológica, que nos ofrece un triple argumento: ya que el bien divino es más perfecto que el humano, el bien del alma más excelente que el del cuerpo y la vida contemplativa es preferible a la activa (152,4).

C) Partes potenciales

Son las virtudes *anejas* o *derivadas*, que se relacionan en algunos aspectos con su virtud cardinal, pero no tienen toda su fuerza o se ordenan tan sólo a actos secundarios. Las correspondientes a la templanza son las siguientes:

459. 1) **La continencia** (155) *es una virtud que robustece la voluntad para resistir las concupiscencias desordenadas muy vehementes* (155,1). Reside en la voluntad (155,3), y es virtud de suyo *imperfecta*, ya que no lleva a la realización de alguna obra positivamente buena y perfecta, sino que se limita a impedir el mal, sujetando a la voluntad para que no se deje arrastrar por el ímpetu de la pasión. Las virtudes perfectas, por otra parte, dominan de tal modo las pasiones, que ni si-

[3] Así al menos lo exige Santo Tomás en esta cuestión de la *Suma Teológica* (152,3 ad 4). Pero antes había escrito en las *Sentencias* que no es esencial el voto para recibir en el cielo la aureola de la virginidad (cf. IV *Sent.* d.33 q.33 a.2 ad 4; puede verse en el *Suplemento* de la *Suma Teológica* 96,5); y así lo creen también muchos insignes tomistas, tales como Paludano, Domingo de Soto, Silvestre, Silvio, Billuart y otros.

quiera se producen vehementes movimientos pasionales en contra de la razón (155,1). Su materia propia son las delectaciones del tacto (155,2), principalmente las relativas al apetito genésico (ad 4), si bien en su sentido más general e impropio puede referirse a cualquier otra materia (ad 1).

Su vicio opuesto es la *incontinencia* (156), que no es un hábito propiamente dicho, sino la privación de la continencia en el apetito racional, que sujetaría la voluntad para no dejarla arrastrar por la concupiscencia; y en el apetito sensitivo es el mismo desorden de las pasiones concupiscibles en lo referente al tacto (cf. 156,3).

460. 2) **La mansedumbre** (157) *es una virtud especial que tiene por objeto moderar la ira según la recta razón.* La materia propia de esa virtud es la pasión de la *ira*, que rectifica y modera de tal forma que no se levante sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea. A pesar de ser una parte potencial de la templanza (157,3), reside en el *apetito irascible* (como la ira que ha de moderar), no en el concupiscible, como la templanza (cf. ibid., ad 2).

CRISTO, MODELO INCOMPARABLE.—La mansedumbre es una virtud hermosísima profundamente cristiana, de la que el mismo Cristo quiso ponerse por supremo modelo (Mt 11,29). He aquí algunas de las más impresionantes manifestaciones de su dulzura y mansedumbre divinas [4]:

a) CON SUS APÓSTOLES: les sufre sus mil impertinencias, su ignorancia, su egoísmo, su incomprensión. Les instruye gradualmente, sin exigirles demasiado pronto una perfección superior a sus fuerzas. Les defiende de las acusaciones de los fariseos, pero les reprende cuando tratan de apartarle los niños o cuando piden fuego del cielo para castigar a un pueblo. Reprende a Pedro su ira en el huerto, pero le perdona fácilmente su triple negación, que le hace reparar con tres sencillas manifestaciones de amor. Les aconseja la mansedumbre para con todos, perdonar hasta setenta veces siete (es decir, siempre), ser sencillos como palomas, corderos en medio de lobos, devolver bien por mal, ofrecer la otra mejilla a quien les hiera en una de ellas, dar su capa y su túnica antes que andar con pleitos y rogar por los mismos que les persiguen y maldicen...

b) CON LAS TURBAS: les habla con gran dulzura y serenidad. Nada de voces intempestivas, de gritos descompasados, de amenazas furibundas. No apaga la mecha que todavía humea, ni quiebra del todo la caña ya cascada. Ofrece a todos el perdón y la paz, multiplica las parábolas de la misericordia, bendice y acaricia a los niños, abre su Corazón de par en par para que encuentren en él alivio y reposo todos los que sufren, oprimidos por las tribulaciones de la vida...

[4] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* n.1161-3.

c) CON LOS PECADORES extrema hasta lo increíble su dulzura y mansedumbre: perdona en el acto a la Magdalena, a la adúltera, a Zaqueo, a Mateo el publicano; a fuerza de bondad y delicadeza convierte a la samaritana; como Buen Pastor, va en busca de la oveja extraviada y se la pone gozoso sobre los hombros y hace al hijo pródigo una acogida tan cordial que levanta la envidia de su hermano; no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, a penitencia; ofrece el perdón al mismo Judas, a quien trata con el dulce nombre de amigo; perdona al buen ladrón y muere en lo alto de la cruz perdonando y excusando a sus verdugos.

A imitación del divino Maestro, el alma que aspire a la perfección ha de poner extremo cuidado e interés en la práctica de la mansedumbre.

«Para imitar a Nuestro Señor, evitaremos las disputas, las voces destempladas, las palabras o las obras bruscas o que puedan hacer daño, para no alejar a los tímidos. Cuidaremos mucho de no devolver nunca mal por mal; de no estropear o romper alguna cosa por brusquedad; de no hablar cuando estamos airados. Procuraremos, por el contrario, tratar con buenas maneras a todos los que se llegaren a hablarnos; poner a todos rostro risueño y afable, aun cuando nos cansen y molesten; acoger con especial benevolencia a los pobres, los afligidos, los enfermos, los pecadores, los tímidos, los niños; suavizar con algunas buenas palabras las reprensiones que hubiésemos de hacer; cumplir con nuestro cometido con ahínco, y haciendo, a veces, algo más de lo que se nos exige, y sobre todo, haciéndolo de buena gana. Estaremos dispuestos, si fuese menester, a recibir un bofetón sin devolverle y a presentar la mejilla izquierda al que nos hiere en la derecha»[5].

Nótese, sin embargo, que en ocasiones se impone la ira, y renunciar a ella en estos casos sería faltar a la justicia o a la caridad, que son virtudes más importantes que la mansedumbre. El mismo Cristo, modelo incomparable de mansedumbre, arrojó con el látigo a los profanadores del templo (Io 2,15) y lanzó terribles invectivas contra el orgullo y mala fe de los fariseos (Mt 23,13ss). Ni hay que pensar que en estos casos se sacrifica la virtud de la mansedumbre en aras de la justicia o de la caridad. Todo lo contrario. La misma mansedumbre —es su misma definición— enseña a usar rectamente de la pasión de la ira en los casos necesarios y de la manera que sea conveniente según el dictamen de la razón iluminada por la fe[6]. Lo contrario no sería virtud, sino debilidad o blandura excesiva de carácter, que en modo alguno podría compaginarse con la energía y reciedumbre que requiere muchas veces el ejercicio de las virtudes cristianas, y sería, por lo mismo, un verdadero pecado, como dice Santo Tomás[7]. Lo que ocurre es que, siendo muy fácil equivocarse en la apreciación de los justos motivos que reclaman la ira o desmandarse en el ejerci-

[5] TANQUEREY, o.c., n.1164.
[6] Cf. II-II,157,1; 158,1,2 y 8.
[7] «Et sic defectus irae absque dubio est peccatum» (II-II,158,8).

cio de la misma, hemos de estar siempre vigilantes y alerta para no dejarnos sorprender por el ímpetu de la pasión o para controlar sus manifestaciones dentro de los límites infranqueables que señala la razón iluminada por la fe. En caso de duda es mejor inclinarse del lado de la dulzura y mansedumbre antes que del rigor excesivo.

A la mansedumbre se opone la ira desordenada o *iracundia* (158). Como vicio capital que es (158,6), de ella nacen muchos otros pecados, principalmente la *indignación*, la *hinchazón de la mente* (pensando en los medios de vengarse), el *griterío*, la *blasfemia*, la *injuria* y la *riña* (158,7). En la ira misma distingue Aristóteles tres especies: la de los *violentos (acuti)*, que se irritan en seguida y por el más leve motivo; la de los *rencorosos (amari)*, que conservan mucho tiempo el recuerdo de las injurias recibidas, y la de los *obstinados (difficiles* sive *graves)*, que no descansan hasta que logran vengarse (158,5).

461. 3) **La clemencia** (157) es *una virtud que inclina al superior a mitigar, según el recto orden de la razón, la pena o castigo debido al culpable*. Procede de cierta dulzura de alma, que nos hace aborrecer todo aquello que pueda contristar a otro (157,3 ad 1). Séneca la define como «la moderación del espíritu en el poder de castigar o la lenidad del superior para con el inferior en el señalamiento de las penas» [8].

El perdón total de la pena se llama *venia*. La clemencia siempre se refiere a un perdón parcial o *mitigación* de la pena. No se debe ejercer por motivos bastardos (v.gr., por soborno), sino por indulgencia o bondad de corazón y sin comprometer los fueros de la justicia (157,2 ad 2). Es la virtud propia de los príncipes cristianos, que suelen ejercerla con los reos condenados a muerte, principalmente el Viernes Santo en memoria del divino Crucificado del Calvario.

A la clemencia se oponen tres vicios: dos por defecto, la *crueldad* (159,1), que es la dureza de corazón en la imposición de las penas, traspasando los límites de lo justo, y la *sevicia* o *ferocidad* (159,2), que llega incluso a complacerse en el tormento de los hombres. Con razón se le llama vicio bestial o inhumano, y se ejerce—lo mismo que la crueldad—primariamente en los hombres y secundariamente en los animales, a quienes se complace también en maltratar. Por exceso se opone a la clemencia la demasiada *blandura* o lenidad de ánimo (cf. 159,2 ad 3), que perdona o mitiga imprudentemente las justas penas que es necesario imponer a los culpables. Es muy

[8] SÉNECA, *De clementia* l.2 c.3 (p.193 en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1943).

perniciosa para el bien público, porque fomenta la indisciplina, anima a los malhechores y compromete la paz de los ciudadanos.

462. 4) **La modestia** (160) es *una virtud derivada de la templanza que inclina al hombre a comportarse en los movimientos internos y externos y en el aparato exterior de sus cosas dentro de los justos límites que correspondan a su estado, ingenio y fortuna.* O sea que, así como la templanza modera el apetito de los deleites del tacto—que son los más difíciles de moderar—y la mansedumbre modera la ira, y la clemencia el apetito de venganza, la modestia se encarga de moderar otros varios movimientos menos difíciles, pero que necesitan también el control de una virtud (160,1). Esos movimientos secundarios y menos difíciles son cuatro: *a)* el movimiento del alma hacia la excelencia, que es moderado por la virtud de la *humildad; b)* el deseo o natural apetito de conocer, regulado por la *estudiosidad; c)* los movimientos y acciones corporales, que son moderados por la *modestia corporal* en las cosas serias y por la *eutrapelia* en los juegos y diversiones, y *d)* lo relativo al vestido y aparato exterior, que se encarga de regular la virtud de la *modestia en el ornato* (160,2).

Vamos a examinar estas virtudes, que, aunque siguen siendo virtudes derivadas o partes potenciales de la templanza, se encierran todas más inmediatamente bajo el ámbito general de la *modestia.*

I. La humildad (161)

463. S.TH., II-II,161-2; CASIANO, *Col.* 18,11; SAN JUAN CLÍMACO, *Escal.* 25; SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis et superbiae;* SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota* p.3.ª c.4-7; SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.11; SAN LIGORIO, *La verdadera esposa* c.11; MONS. GAY, *Vida y virtudes* tr.6; BEAUDENOM, *Formación en la humildad;* CH. DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle* t.2 p.305-42; DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo, ideal del monje* c.11; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1127-53; GARRIGOU-LAGRANGE, *Tres edades* III,12-13.

Es una de las más fundamentales virtudes, que, por su gran importancia en la vida espiritual, vamos a estudiar con alguna extensión.

464. 1. **Naturaleza.**—La humildad *es una virtud derivada de la templanza que nos inclina a cohibir el desordenado apetito de la propia excelencia, dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria principalmente con relación a Dios.*

Expliquemos un poco la definición:

a) «UNA VIRTUD DERIVADA DE LA TEMPLANZA...»—Virtud, porque nos inclina a algo bueno y excelente (161,1). Y derivada de la templanza—a través de la modestia—, porque lo propio de ella es *moderar* el apetito de la

propia grandeza, y toda moderación cae bajo el campo de la templanza (161,4). Lo cual no impide que la humildad resida en el *apetito irascible* (a diferencia de la templanza, que reside en el concupiscible), ya que se refiere a un bien arduo. La diferencia de sujeto en nada compromete su coincidencia en el *modo formal*, que consiste en moderar o reprimir (161, 4 ad 2).

b) «... QUE NOS INCLINA A COHIBIR...» o *moderar* el apetito de grandezas. Lo propio de la humildad no es empujar hacia arriba (como la magnanimidad), sino más bien hacia abajo. Ni esto establece antagonismo o contradicción entre esas virtudes aparentemente opuestas, puesto que las dos proceden, según el recto orden de la razón, desde puntos de vista distintos (161,1 ad 2; 4 ad 3).

c) «... EL DESORDENADO APETITO DE LA PROPIA EXCELENCIA...»—Esta es precisamente la definición de la soberbia, vicio contrario a la humildad.

d) «... DÁNDONOS EL JUSTO CONOCIMIENTO DE NUESTRA PEQUEÑEZ Y MISERIA...»—Ante todo, la humildad es luz, conocimiento, verdad; no gazmoñería ni negación de las buenas cualidades que se hayan recibido de Dios. Por eso decía admirablemente Santa Teresa que la humildad es *andar en verdad* [9].

Ahora bien: ¿cómo es posible que el que vea claramente que ha recibido grandes dones de Dios, naturales o sobrenaturales, pueda tener ese «justo conocimiento de su pequeñez y miseria» que requiere la humildad?

Santo Tomás se plantea y resuelve admirablemente esta objeción. Su luminoso razonamiento nos dará a conocer la verdadera naturaleza de la virtud de la humildad. Pero antes es preciso recoger las últimas palabras de la definición, que son un presupuesto esencial para darse cuenta de lo que constituye la entraña misma de esta admirable virtud.

e) «... PRINCIPALMENTE CON RELACIÓN A DIOS».—El Doctor Angélico insiste repetidas veces en esta relación, que señala, indudablemente, la raíz de la humildad, su aspecto más entrañable y profundo:

> «La humildad principalmente importa la sujeción del hombre a Dios. Por eso San Agustín... la atribuye al don de temor, por el cual el hombre reverencia a Dios» (161,2 ad 3).
>
> «La humildad, en cuanto virtud especial, mira principalmente a la sujeción del hombre a Dios, por el cual se somete también a los demás, humillándose ante ellos» (161,1 ad 5).
>
> «El virtuoso es perfecto. Pero, *por comparación a Dios*, falta toda perfección. Por eso la humildad puede convenir a cualquier hombre por muy perfecto que sea» (161,1 ad 4).

Teniendo en cuenta este principio fundamental, ya podemos resolver la dificultad que planteábamos antes. He aquí las propias palabras del Doctor Angélico, traducidas con cierta libertad, pero recogiendo fidelísimamente su pensamiento:

«En el hombre se pueden considerar dos cosas: lo que tiene de Dios y lo que tiene de sí mismo. De sí mismo tiene todo cuanto significa imperfección o defecto, ya que esto es evidente que no puede provenir de Dios. De Dios, en cambio, tiene todo cuanto se refiere a bondad y perfección, ya que toda bondad o perfección creada es participación de la divina e increada.

[9] *Moradas sextas* 10,7.

Ahora bien: la humildad, como hemos dicho, se refiere propiamente a la reverencia que el hombre debe a Dios. Y por lo mismo, *cualquier hombre, por lo que tiene de sí, se debe someter a lo que hay de Dios en cualquiera de sus prójimos.*

Sin embargo, no es menester que sometamos lo que hay de Dios en nosotros a lo que externamente aparezca de Dios en los demás. Porque *no hay inconveniente en que los que han recibido algo de Dios conozcan o sepan que lo han recibido*, según aquello de San Pablo: «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido» (1 Cor 2,12). Por lo cual, sin perjuicio de la humildad, *pueden preferir los dones que han recibido de Dios a los dones que se vea externamente haber recibido el prójimo.*

De manera parecida, *tampoco requiere la humildad que el hombre considere lo que tiene de sí mismo* (sus pecados) *como cosa peor que lo que el prójimo tiene de sí mismo* (los pecados propios de ese prójimo). De otra forma, cualquier hombre, por santo que fuera, tendría obligación de considerarse el mayor pecador del mundo, lo cual sería manifiestamente falso. Lo que sí podemos pensar es que *acaso el prójimo tenga algún bien que nosotros no tenemos o que nosotros tenemos algún mal que acaso el prójimo no tenga;* y en este sentido podemos, sin falsedad ni exageración, someternos humildemente a todos los hombres» (161,3).

Apenas se puede añadir nada a una doctrina tan clara y tan magistralmente expuesta. De ella se deduce que el hombre, por muy santo y perfecto que sea y aunque vea con meridiana transparencia haber recibido grandes dones de Dios (cosa que no le prohíbe la humildad, con tal de que los refiera efectivamente a Dios, de quien los ha recibido), siempre tiene motivos para humillarse profundamente. No solamente ante Dios—lo cual es clarísimo, ya que todas las perfecciones creadas son como granos de polvo ante la perfección infinita de Dios—, sino incluso ante cualquier hombre por miserable que aparezca al exterior. Porque sin falsedad o exageración alguna puede pensar que acaso ese hombre tenga alguna buena cualidad de la que él carece o acaso carezca de algún defecto que todavía hay en él. Y, en último término, siempre puede pensar que, si ese miserable pecador hubiese recibido de Dios el cúmulo de gracias y beneficios que a él le ha concedido, hubiese correspondido a la gracia mil veces mejor. De donde siempre y en todas partes tiene cualquier hombre sobrados motivos para humillarse ante cualquier otro, sin dejar de «andar en verdad», que es lo propio y característico de la humildad (cf. 161,3 ad 1).

Es, pues, la *relación a las infinitas perfecciones de Dios* lo que constituye el fundamento último y la raíz más honda de la humildad. Ello hace que esta virtud se relacione muy de cerca con las virtudes teologales y tenga cierto carácter de culto y veneración a Dios, que la acerca mucho a la virtud

de la religión [10]. De este luminoso principio se derivan dos grandes consecuencias, que explican dos cosas imposibles de aclarar prescindiendo de él: la humildad cada vez mayor de los santos y la humildad incomparable de Jesucristo. Los santos, en efecto, a medida que van creciendo en perfección y santidad, van recibiendo de Dios mayores luces sobre sus infinitas perfecciones; cada vez, por consiguiente, perciben con mayor claridad y transparencia el abismo existente entre la grandeza de Dios y su propia pequeñez y miseria. El resultado es una humildad profundísima, con la que se pondrían gozosísimos a los pies del hombre más vil y despreciable del mundo. Por eso, María—la criatura más iluminada por Dios—fue también la más humilde. No hay peligro de que las luces de Dios envanezcan a un alma; si efectivamente proceden de El, cada vez la sumergirán más hondamente en el abismo de la humildad.

En cuanto a la humildad incomparable de Nuestro Señor Jesucristo—que de otra manera parecería incompatible con la plena conciencia que tenía de su santidad infinita—, se explica perfectamente con ese principio. Como explica Billuart, Cristo en cuanto hombre fue verdaderamente humilde *incluso con su interno juicio*. No podía juzgarse vil o imperfecto absolutamente, porque conocía su excelencia e impecabilidad por su unión personal con el Verbo y, por lo mismo, sabía que era digno de todo honor y reverencia. Pero sabía también su santísima humanidad que *todo lo tenía de Dios* y que si, por un imposible, fuera abandonada por la divinidad, caería en la ignorancia y en la inclinación al pecado, propia de la pobre naturaleza humana. Por esta razón fue en cuanto hombre verdaderamente humilde con su juicio interno, sometido profundamente a la divinidad, y refiriendo a ella todo el bien que poseía y todos los honores que se le tributaban.

La humildad, por consiguiente, se funda en dos cosas principales: en la *verdad* y en la *justicia*. La verdad nos da el conocimiento cabal de nosotros mismos—nada bueno tenemos sino lo que hemos recibido de Dios—y la justicia nos exige dar a Dios todo el honor y la gloria que exclusivamente a El le pertenece (1 Tim 1,17). La verdad nos autoriza para ver y admirar los dones naturales y sobrenaturales que Dios haya querido depositar en nosotros, pero la justicia nos obliga a glorificar, no al bello paisaje que contemplamos en aquel lienzo, sino al Artista divino que lo pintó.

465. 2. **Excelencia de la humildad.**—La humildad no es, ciertamente, la mayor de todas las virtudes. Sobre ella están las teologales, las intelectuales y la justicia, principalmente la legal (161,5). Pero en cierto sentido es ella la *virtud fundamental*, como fundamento negativo *(ut removens prohibens)* de todo el edificio sobrenatural. Es ella, en efecto, la que *remueve los obstáculos* para recibir el influjo de la gracia, que sería imposible sin ella, ya que la Sagrada Escritura nos dice expresamente que «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Iac 4,6). En este sentido, la humildad y la fe son las dos virtudes fundamentales, en cuanto que constituyen como los *cimientos* de todo el edificio sobrenatural, que se levanta sobre la humildad como fundamento negativo—remo-

[10] Cf. las preciosas páginas sobre la humildad en la obra de DOM COLUMBA MARMION *Jesucristo, ideal del monje* (c.11), donde explica admirablemente el carácter *religioso* de esta gran virtud.

viendo los obstáculos—y sobre la fe como fundamento positivo—estableciendo el primer contacto con Dios—(161,5 ad 2).

466. 3. **Su importancia.**—Por lo que acabamos de decir, se comprende muy bien que sin la humildad no se puede dar un paso en la vida espiritual. Dios es la suma Verdad, y no puede tolerar que nadie se coloque voluntariamente fuera de ella. Y como para «andar en verdad» es absolutamente necesario ser humilde, se explica perfectamente que Dios resista a los soberbios y sólo quiera dar su gracia a los humildes. Cuanto más alto sea el edificio de la vida espiritual que queramos levantar con la gracia de Dios, más hondos tienen que ser los fundamentos de humildad sobre los que debe levantarse. He aquí algunos preciosos textos de Santa Teresa que expresan admirablemente la gran importancia de la humildad:

«Una vez estaba yo considerando por qué razón Nuestro Señor era tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo, sino de presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la *humildad es andar en verdad;* que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entienda, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plegue a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento. Amén» [11].

«Y como este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no, va todo perdido» [12].

«Todo este cimiento de la oración va fundado en humildad, y mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios. No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada, de las que adelante diré, que no sea estando deshecha de verme tan ruin» [13].

«La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas» [14].

«Y si a esto no se determinan, no hayan miedo que aprovechen mucho, porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad; y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» [15].

467. 4. **Grados de humildad.**—Se han propuesto por los santos y maestros de la vida espiritual muy variadas clasificaciones en torno a la manera de practicar esta virtud tan importante. Vamos a recoger algunas de las más importantes, que, aunque varían mucho en los detalles, vienen a coincidir en el fondo. El conocimiento de estos grados es útil para darse cuenta de las principales manifestaciones internas y externas

[11] *Moradas sextas* 10,7.
[12] *Vida* 12,4.
[13] *Vida* 22,11.
[14] *Camino* 4,4.
[15] *Moradas séptimus* 4,8.

que lleva consigo la humildad. Seguimos el orden cronológico de sus autores.

a) Los doce grados de San Benito.

El patriarca de los monjes señala en el c.7 de su famosa *Regla* doce grados de humildad [16]. Santo Tomás recoge y clasifica admirablemente esos grados (161,6). He aquí la ordenación del Doctor Angélico, que empieza por el último—que es la raíz de todos—y va descendiendo de mayor a menor.

a) *Raíz y fundamento:*

12. *El temor de Dios y el recuerdo de sus mandamientos.*—Es porque la raíz de la humildad es la reverencia debida a Dios, que nos mueve a someternos totalmente a El y a su divina voluntad.

b) *Con relación a la propia voluntad, cuyo ímpetu hacia lo alto refrena la humildad:*

11. No querer seguir la propia voluntad.
10. Someterse por la obediencia al superior.
9. Abrazar pacientemente por la obediencia las cosas ásperas y duras.

c) *Con relación al conocimiento de la propia debilidad y miseria:*

8. Reconocer y confesar los propios defectos.
7. Creer y confesar ser indigno e inútil para todo.
6. Creer y confesar ser el más vil y miserable de todos.

d) *Con relación a los actos o manifestaciones exteriores:*

1) *En los hechos:*

5. Someterse en todo a la vida común, evitando las singularidades.

2) *En las palabras:*

4. No hablar sin ser preguntado.
3. Hablar con pocas palabras y en voz humilde, no clamorosa.

3) *En los gestos y ademanes:*

2. No ser fácil a la risa necia.
1. Llevar los ojos bajos.

b) Los siete grados de San Anselmo:

Los expuso en su libro *De similitudinibus* (c.101ss). Santo Tomás los recoge en la *Suma Teológica*, y los reduce al sexto y séptimo de San Benito (161,6 ad 3).

Helos aquí:

1. Reconocerse digno de desprecio.
2. Dolerse de ello (sería vituperable amar los propios defectos).
3. Confesarlo sencillamente.
4. Persuadirlo a los demás.
5. Tolerar pacientemente que se lo digan.
6. Tolerar pacientemente ser tratado como vil.
7. Alegrarse de ello.

c) Los tres grados de San Bernardo.

San Bernardo [17] simplifica los grados de humildad, reduciéndolos a tres fundamentales:

[16] Los comenta muy hermosamente Dom Columba Marmion en *Jesucristo, ideal del monje* c.11.

[17] Cf. *Sentencias de San Bernardo* n.37: ML 183,755.

1. *Humildad suficiente:* someterse al mayor y no preferirse al igual.
2. *Humildad abundante:* someterse al igual y no preferirse al menor.
3. *Humildad sobreabundante:* someterse al menor.

d) LOS TRES GRADOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA.

Propiamente no habla San Ignacio, en sus tres famosos grados de humildad, de esta virtud en cuanto tal. Se refiere, más bien, a la abnegación de sí mismo y aun a todo el conjunto de la vida cristiana, como aparece con toda claridad por el contexto. He aquí sus propias palabras [18]:

Primera humildad.

«La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca a la ley de Dios nuestro Señor, del tal suerte que aunque me hicieran señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal».

Segunda humildad.

«La segunda es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal puncto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial».

Tercera humildad.

«La tercera es humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano [19] y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo».

e) LOS TRES GRADOS DEL VENERABLE OLIER.

El venerable fundador de la Compañía de San Sulpicio expone en su famosa *Introducción a la vida y virtudes cristianas* (c.5) tres grados de humildad que corresponden a las almas ya devotas y fervorosas:

1) Complacerse en la propia vileza y miseria (rechazando el pecado, pero aceptando su propia abyección).

2) Desear ser tenido por vil (no haciendo nada para perder la fama, pero renunciando a ser honrados o estimados).

3) Desear ser tratado como vil (recibiendo con gusto los desprecios, humillaciones y malos tratos).

468. 5. La práctica de la humildad [20].—El reconocimiento *teórico* de nuestra nada delante de Dios y de que, en atención a nuestros innumerables pecados, no tenemos derecho alguno a presumir de nosotros mismos en nuestro interior o delante de nuestros semejantes, es cosa fácil y sencilla. Pero

[18] Cf. *Ejercicios espirituales* (165-7): «Obras completas de San Ignacio de Loyola» (ed. BAC, 1952) p.191-2.
[19] En tiempo de San Ignacio esta palabra equivalía a «necio».
[20] Cf. TANQUEREY, *Teología ascética* n.1140-53; MARMION, *Jesucristo, ideal del monje* c.11.

el reconocimiento *práctico* de esas verdades y las derivaciones lógicas que de ellas se desprenden en orden a nuestra conducta ante Dios, ante nosotros mismos y ante nuestros prójimos, es una de las cosas más arduas y difíciles que plantea la vida cristiana y en la que naufragan mayor número de almas. Se da con frecuencia el hecho curioso de un alma que acaba de tomar la determinación de ser «humilde de corazón» o de «aceptar con gozo cualquier clase de humillaciones», y a los pocos momentos pone el grito en el cielo si alguien ha cometido la imprudencia de ocasionarle una pequeña molestia o una involuntaria e insignificante humillación.

Tres son, nos parece, los principales medios para llegar a la verdadera y auténtica humildad de corazón:

a) PEDIRLA INCESANTEMENTE A DIOS.—«Todo don perfecto viene de lo alto y desciende del Padre de las luces», dice el apóstol Santiago (1,17). La humildad perfecta es un gran don de Dios, que El suele conceder a los que se lo piden con entrañable e incesante oración. Es una de las peticiones que con más frecuencia debieran brotar de nuestros labios y de nuestro corazón [21].

b) PONER LOS OJOS EN JESUCRISTO, MODELO INCOMPARABLE DE HUMILDAD.—Los ejemplos sublimes de humildad que nos dejó el divino Maestro son eficacísimos para impulsarnos a practicar esta gran virtud a pesar de todas las resistencias de nuestro amor propio desordenado. El mismo Cristo nos invita a poner los ojos en El cuando nos dice con tanta suavidad y dulzura: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

Cuatro son las principales etapas que pueden distinguirse en la vida de Jesús, y en las cuatro brilla la humildad con caracteres impresionantes:

[21] Existen unas «letanías de la humildad», muy piadosas y devotas, que solía recitar con frecuencia dom Columba Marmion. Aunque la eficacia de la oración no está vinculada a una determinada fórmula, acaso puedan ser útiles a cierta clase de espíritus. Damos a continuación el texto, sustituyendo con puntos suspensivos las fórmulas «del deseo de» y «del temor de», que se repiten en cada invocación:

«Señor, ten piedad de nosotros; Cristo, ten piedad de nosotros; Señor, ten piedad de nosotros.

Jesús, dulce y humilde de corazón, oídnos.

Jesús, dulce y humilde de corazón, escuchadnos.

Del deseo de ser estimado... amado... buscado... alabado... honrado... preferido... consultado... aprobado... halagado..., ¡líbrame, Jesús!

Del temor de ser humillado... despreciado... rechazado... calumniado ...olvidado...ridiculizado... burlado... injuriado..., ¡líbrame, Jesús!

¡Oh María!, madre de los humildes, rogad por mí.

San José, protector de las almas humildes, rogad por mí.

San Miguel, que fuiste el primero en abatir el orgullo, rogad por mí.

Todos los justos santificados por la humildad, rogad por mí.

Oración.—¡Oh Jesús!, cuya primera enseñanza ha sido ésta: «aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón», enseñadme a ser humilde de corazón como vos» (cf. DOM THIBAUT, *Un maître de la vie spirituelle: Dom Columba Marmión* c.4 p.59).

1) En su vida oculta:

a) *Antes de nacer:* se anonadó en el seno de María..., se somete a un decreto caprichoso del César..., a los desprecios de la pobreza («y no hubo lugar *para ellos* en el mesón»)..., a la ingratitud de los hombres («y los suyos no le recibieron»)...

b) *En su nacimiento:* pobre, desconocido, de noche..., un pesebre..., unos pastores..., unos animales...

c) *En Nazaret:* vida oscura..., obrero manual..., pobre aldeano..., sin estudios en las universidades..., sin dejar traslucir un solo rayo de su divinidad..., obedeciendo («et erat subditus illis»)..., acaso a las órdenes de un patrón después de la muerte de San José... «¡Orgullo!, ven aquí a morirte de vergüenza» (Bossuet).

2) En su vida pública:

a) Escoge sus discípulos entre los más ignorantes y rudos: ¡pescadores y un publicano!...

b) Busca y prefiere a los pobres, pecadores, afligidos, niños, desheredados de la vida...

c) Vive pobremente..., predica con sencillez..., comparaciones humildes al alcance del pueblo..., no busca llamar la atención...

d) Hace milagros para probar su misión divina, pero sin ostentación alguna..., y exige silencio... y huye cuando tratan de hacerle rey...

e) Inculca continuamente la humildad: el fariseo y el publicano..., la sencillez de la paloma..., el candor de los niños..., «no busco mi propia gloria...», «no he venido a ser servido, sino a servir...»

3) En su pasión:

a) ¡Qué triunfo tan sencillo el del domingo de Ramos!..., un pobre borriquillo..., unos ramos de olivo..., unos mantos que se extienden a su paso..., gente humilde que le aclama..., los fariseos que protestan...

b) Lavatorio de los pies..., incluso a Judas (¡qué colmo!...), Getsemaní..., «amigo, ¿a qué has venido?»..., atado como peligroso malhechor..., abandonado de sus discípulos...

c) Bofetadas, burlas, insultos, salivazos, azotes, corona de espinas, vestidura blanca como loco, Barrabás preferido...

d) En la cruz: blasfemias, carcajadas: «¿pues no eras el Hijo de Dios?»... Podría hacer que se abriera la tierra y los tragara, pero calla y acepta el espantoso fracaso humano...

4) En la Eucaristía:

a) A merced de la voluntad de sus ministros..., expuesto..., encerrado..., visitado..., olvidado...

b) Completamente escondido: «in cruce latebat sola deitas...»

c) Descortesías..., afrentas..., sacrilegios..., profanaciones horrendas...

No cabe duda: la consideración devota y frecuente de estos sublimes ejemplos de humildad que nos dio el divino Maestro tiene eficacia soberana para llevarnos a la práctica heroica de esta virtud fundamental. Los santos no osaban soñar en grandezas y triunfos humanos viendo a su Dios tan humillado y abatido. El alma que aspire de veras a santificarse tiene que hundirse definitivamente en su nada y empezar a practicar la verdadera humildad de corazón en pos del divino Maestro.

c) Esforzarse en imitar a María, Reina de los humildes.—Después de Jesús, María es el modelo más sublime de humildad. Siempre vivió en la actitud de una pobre esclava del

Señor: «ecce ancilla Domini». Apenas habla, no llama la atención en nada, se dedica a las tareas propias de una mujer en la pobre casita de Nazaret, aparece en el Calvario como madre del gran fracasado, vive oscura y desconocida bajo el cuidado de San Juan después de la ascensión del Señor, no hace ningún milagro, no se sabe exactamente dónde murió...

Bajo su mirada maternal el alma ha de practicar la humildad de corazón para con Dios, para con el prójimo y para consigo misma.

1) PARA CON DIOS:

a) Espíritu de *religión*..., de sometimiento y adoración...: «Tu solus sanctus...», «Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam» (Ps 113,1).
b) De *agradecimiento:* «Tomad, Señor, y recibid...» (SAN IGNACIO). Todo cuanto tenemos, lo hemos recibido de Dios...: «Agimus tibi gratias Omnipotens Deus...»
c) De *dependencia:* venimos de la nada («de limo terrae»: Gen 2,7)...; por nosotros mismos no podemos nada: ni en el orden natural (acción conservadora de Dios, previa moción divina)... ni en el sobrenatural («sine me, nihil...»: Io 15,5). De donde: dependencia absoluta de Dios..., reconocimiento de nuestra nada..., contar en todo con Dios...

Corolarios.—1) ¡Qué ridículas las «genealogías» de los *grandes* de la tierra! Vienen de la *nada:* «de limo terrae»...
2) ¡Qué necedad ponderar nuestras pretendidas cualidades! En el orden del ser, no somos nada; en el orden del obrar, no podemos nada. Estamos totalmente colgados de Dios.
3) Luego el orgullo es una gran mentira. Sólo la humildad es la verdad.

2) PARA CON EL PRÓJIMO:

a) Admirar en él, sin envidia ni celos, los dones naturales y sobrenaturales que Dios le dio.
b) No fijarnos de intento en sus defectos..., excusarlos caritativamente..., salvar, al menos, la buena intención.
c) Considerarnos inferiores a todos, al menos por nuestra mala correspondencia a la gracia. Otro cualquiera hubiera sido más fiel con las gracias que hemos recibido nosotros.

3) PARA CON NOSOTROS MISMOS:

a) Amar la propia abyección. No lo olvidemos: si hemos cometido un solo pecado mortal, somos «rescatados de infierno»..., «ex presidiarios de Satanás». Jamás nos humillaremos bastante.
b) Aceptar la ingratitud, el olvido, el menosprecio por parte de los demás.
c) No hablar jamás, ni mal ni bien, de nosotros mismos. Si hablamos mal, cabe el peligro de hipocresía (sólo los santos lo sabían hacer bien); si bien, cabe el de la vanidad, y quedamos mal ante quien nos oye. Lo mejor es callar. Como si no existiéramos en el mundo.

469. 6. Vicio opuesto a la humildad.—Como es sabido, a la humildad se opone la SOBERBIA U ORGULLO (162), *que es el apetito desordenado de la propia excelencia.* Es un pecado

de suyo grave, aunque admite parvedad de materia, y puede ser venial por la imperfección del acto (162,5). En algunas de sus manifestaciones (v.gr., soberbia contra Dios, negación de las luces de la fe, etc.) es un gravísimo pecado (162,6), el mayor de cuantos se pueden cometer después del odio a Dios. La soberbia no es pecado capital (es poco esto), sino la reina y madre de todos los vicios y pecados (162,8), por ser la raíz y principio de todos ellos (162,7). Fue el pecado de los ángeles (cf. I,63,2) y el del primer hombre (II-II,163,1). Aunque sus formas son variadísimas, Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, señala cuatro principales: *a)* atribuirse a sí mismo los bienes que se han recibido de Dios; *b)* o creer que los hemos recibido en atención a nuestros propios méritos; *c)* jactarse de bienes que no se poseen, y *d)* desear parecer como único poseedor de tales bienes, con desprecio de los demás (163,4).

Sigamos examinando las otras virtudes derivadas de la templanza a través de la modestia.

II. La estudiosidad (166)

470. *Es una virtud que tiene por objeto moderar el apetito o deseo de saber según las reglas de la recta razón.* El hombre, como dice Aristóteles, desea naturalmente conocer [22]. Nada más noble y legítimo. Pero este apetito natural puede extraviarse por los caminos de lo ilícito y pecaminoso; o ejercitarse más de la cuenta, abandonando otras ocupaciones más graves o indispensables; o menos de lo debido, descuidando incluso el conocimiento de las verdades necesarias para el cumplimiento de los propios deberes. Para regular todo esto dirigiendo el apetito natural de conocer según las normas de la razón y de la fe, tenemos una virtud especial: la *estudiosidad.*

A ella se oponen dos vicios. Uno por exceso, la *curiosidad* (167), que es el apetito desordenado de saber, y puede referirse tanto al conocimiento intelectivo como al sensitivo. Acerca del intelectivo cabe el desorden, ya sea por el mal fin (v.gr., para ensoberbecerse o pecar), ya por el objeto de la misma ciencia: de cosas inútiles, con daño de las fundamentales; o por medios desproporcionados, como en la magia, espiritismo, etc.; o por no referir debidamente la ciencia a Dios; o por querer conocer lo que excede nuestras fuerzas y capacidad (167,1). Y acerca del conocimiento sensitivo cabe el desorden—que recibe el nombre de «concupiscencia de los ojos»—de dos modos: por no ordenarlo a algo útil, y ser más bien ocasión de disipar el

[22] Cf. I *Metaphys.* c.1 n.1.

espíritu, o por ordenarlo a algo malo (v.gr., para excitar la concupiscencia o tener materia de murmuraciones y críticas) (167,2). Estos principios tienen infinidad de aplicaciones en las lecturas, conversaciones, espectáculos (167,2 ad 2) y otras muchas cosas por el estilo.

Por defecto se opone a la estudiosidad la *pereza o negligencia en la adquisición de la verdad,* que es la voluntaria omisión de aprender las cosas que es obligatorio conocer según el estado y condición de cada uno. Es mortal o venial según que la obligación y la negligencia sean graves o leves.

Advertencia práctica.—Estas dos cuestiones (166-67) relativas a la estudiosidad y vicios contrarios deberían ser objeto de frecuente meditación por todos los estudiantes. Constituyen un pequeño pero magnífico resumen de todos sus deberes y obligaciones en orden al estudio.

III. La modestia corporal (168,1)

471. *Es una virtud que nos inclina a guardar el debido decoro en los gestos y movimientos corporales.* Hay que atender principalmente a dos cosas: a la dignidad de la propia persona y a las personas que nos rodean o lugares donde nos encontramos.

La modestia corporal tiene una gran importancia individual y social. De ordinario, en el exterior del hombre se transparenta claramente su interior. Gestos bruscos y descompasados, carcajadas ruidosas, miradas fijas o indiscretas, modales relamidos y amanerados, y otras mil impertinencias por el estilo son índice, generalmente, de un interior desordenado y zafio. Con razón advierte San Agustín en su famosa Regla que se tenga particular cuidado con la modestia exterior, que tanto puede edificar o escandalizar a los que nos rodean [23]. Y la Sagrada Escritura nos advierte que «por su aspecto se descubre el hombre y por su semblante el prudente. El vestir, el reír y el andar denuncian lo que hay en él» (Eccli 19,26-27).

A la modestia corporal se oponen dos vicios: uno por exceso, la *afectación* o amaneramiento, y otro por defecto, la *rusticidad* zafia y ramplona.

IV. La eutrapelia (168,2-4)

472. *Tiene por objeto regular según el recto orden de la razón los juegos y diversiones.* Pertenece también a la modestia exterior, de la que es una modalidad.

Santo Tomás al describir esta virtud (168,2) hace un análisis maravilloso, que proporciona los grandes principios de lo que podríamos llamar la «teología de las diversiones». Empieza proclamando la necesidad del descanso

[23] «In incessu, statu, habitu, et in omnibus motibus vestris, nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem» (S.AUGUSTINUS, *Regula ad servus Dei:* ML 32,1380).

corporal y espiritual para rehacer las fuerzas deprimidas por el trabajo en ambos órdenes, y cuenta al efecto una anécdota muy expresiva que se lee en las *Colaciones de los Padres* (24 c.21). Se impone, pues, el recreo, que es un descanso y justa delectación. Pero hay que evitar tres inconvenientes: recrearse en cosas torpes o nocivas, perder del todo la seriedad del alma o hacer algo que desdiga de la persona, lugar, tiempo y otras circunstancias semejantes. En la respuesta a las objeciones completa y redondea la doctrina del precioso artículo, verdadero modelo de claridad y precisión.

Contra esta virtud hay dos vicios opuestos: uno por exceso, la *necia alegría* (168,3: «inepta laetitia»; cf. ad 3), que se entrega a diversiones ilícitas, ya sea por su objeto mismo (torpezas, obscenidades, perjuicios al prójimo, etc.), ya por falta de las debidas circunstancias de tiempo, lugar o de persona [24]; y otro por defecto, la *austeridad excesiva* (168,4: «duri et agrestes») de los que no quieren recrearse ni dejan recrear a los demás.

V. La modestia en el ornato (169)

473. *Es una virtud derivada de la templanza que tiene por objeto guardar el debido orden de la razón en el arreglo del cuerpo y del vestido y en el aparato de las cosas exteriores.*

Santo Tomás advierte que en las mismas cosas exteriores que el hombre usa, no cabe el vicio, pero cabe perfectamente por parte del hombre que las usa inmoderadamente. Este desorden puede ser doble: *a)* por parte o en relación con las costumbres de las personas con quienes hemos de convivir; y *b)* por el desordenado afecto con que se usen, desdigan o no de las costumbres de esas personas. Este afecto desordenado puede ser de tres maneras: por *vanidad* (por llamar la atención con aquel vestido elegante), por *sensualidad* (vestidos suaves y delicados) o por *excesiva solicitud* (no pensando más que en modas y en presentarse bien elegante en público). Contra estos vicios ridículos—que son propios de mujeres o afeminados—ponía Andrónico tres virtudes: la humildad, la suficiencia y la simplicidad.

Claro que contra la modestia en el ornato cabe también el desorden *por defecto*. Y esto de dos maneras: o presentándose en forma indecorosa según el estado y condición de la persona (negligencia, desaliño, etc.), o tomando ocasión de la misma sencillez en el vestir para jactarse de virtud o perfección (169,1).

Por su especial importancia y peligrosidad, dedica Santo Tomás otro artículo (169,2) al ornato de las mujeres en lo relativo al vestido, perfumes, colores, etc. Dice en resumen que

[24] En el *ad tertium* advierte que el oficio de histrión o comediante no es inmoral, si se guarda en él el recto orden de la razón.

la mujer casada puede arreglarse para agradar a su marido y evitar con eso muchos inconvenientes. Las no casadas pecarían mortalmente si con esos adornos pretendieran un fin gravemente malo. Si lo hacen por simple vanidad o ligereza femenina, y no se siguen graves inconvenientes, pecan tan sólo venialmente. Y no pecarían ni venialmente si lo hicieran tan sólo por acomodarse a la costumbre general—no pecaminosa por otra parte—, aunque no sea laudable tal costumbre. Es admirable la palpitante actualidad de este artículo, escrito hace siete siglos.

Y con esto queda terminada la materia relativa a la templanza y virtudes derivadas y todo el tratado de las virtudes cristianas. Pero antes de pasar a otro asunto digamos dos palabras sobre el don de temor, que es el encargado—en su aspecto secundario, como ya dijimos—de perfeccionar la virtud de la templanza y, a través de ella, todas sus derivadas.

El don de temor y la virtud de la templanza

474. Como ya vimos en su lugar correspondiente (cf. 354), al don de temor corresponde perfeccionar *primariamente* la virtud de la esperanza, y *secundariamente* la de la templanza. He aquí cómo lo explica Santo Tomás:

«A la templanza le corresponde también algún don, a saber, el de temor, que refrena al hombre acerca de los deleites carnales, según aquello del Salmo (118,120): «Confige timore tuo carnes meas». El don de temor mira principalmente a Dios, cuya ofensa nos hace evitar; y en este sentido corresponde a la virtud de la esperanza, como ya hemos dicho. Secundariamente, sin embargo, puede mirar también a cualquier otra cosa de la que el hombre se aparte para evitar la ofensa de Dios; y en este sentido el hombre necesita del temor divino sobre todo para huir de las cosas que más irresistiblemente le seducen, que son las que pertenecen a la templanza. Y, por lo mismo, también a la templanza corresponde el don de temor» (141,1 ad 3).

Según esta doctrina, el don de temor corresponde a la virtud teologal de la esperanza cuando el hombre, movido por él, evita cuidadosamente el pecado por reverencia a Dios y en consideración a su grandeza infinita; y pertenece a la virtud cardinal de la templanza cuando, a consecuencia del gran respeto a la majestad divina que el don inspira, procura no incurrir en los pecados a los que se siente mayormente inclinado, como son los que tienen por objeto los placeres de la carne.

Es cierto que la propia virtud de la templanza, con todo el cortejo de sus derivadas, tiene también esa misma finalidad. Pero estando sometidos al régimen de la simple razón natural iluminada por la fe, nunca podrán hacerlo con toda eficacia y

perfección. Es preciso que el Espíritu Santo, mediante el don de temor, venga en ayuda del hombre con su divina y omnipotente moción para que pueda tener perfectamente a raya los placeres de los sentidos y los incentivos de pecar. Es, sencillamente, una aplicación a un caso particular de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas y, por consiguiente, para la misma perfección cristiana.

Para todo lo relativo a este don remitimos al lector al lugar donde lo estudiamos ampliamente (n.353-58).

Terminada la exposición de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, vamos a estudiar ahora otro asunto de importancia capital en la vida cristiana: la oración y sus principales grados o manifestaciones.

CAPITULO III

La vida de oración

475. S.TH., II-II,83; SUÁREZ, *De virtute et statu religionis* tr.4 «de oratione»; SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota* II,1-13; *Amor de Dios* l.6 y 7; SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Del gran medio de la oración;* FR. LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación;* P. LA PUENTE, *Guía espiritual* tr.1-3; SCARAMELLI, *Directorio ascético; Directorio místico;* BOSSUET, *Instructions sur les états d'oraison;* RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.21-24 y *La mystique divine* t.1; MEYNARD, *Vie intérieure* I l.2 c.1; MASSOULIÉ, *Tratado de la verdadera oración;* LEHODEY, *Los caminos de la oración mental;* MONSABRÉ, *La oración;* ARINTERO, *Grados de oración;* POULAIN, *Des grâces d'oraison;* TANQUEREY, *Teología ascética y mística;* MAUMIGNY, *La práctica de la oración mental;* SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual;* GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation; Tres edades;* SERTILLANGES, *La prière.*

Abordamos ahora uno de los más importantes aspectos de la vida espiritual. Su estudio detenido exigiría una obra entera, de volumen superior a todo el conjunto de la presente. Forzosamente hemos de limitarnos a los puntos fundamentales, remitiendo al lector a la nota bibliográfica adjunta, que se refiere a obras muy conocidas y de fácil adquisición.

Dada la amplitud de la materia, dividiremos nuestro estudio en tres secciones:

1.ª De la oración en general.
2.ª La oración litúrgica y la privada.
3.ª Los grados de oración.

SECCION I

De la oración en general

Vamos a recoger en esta sección la doctrina del Doctor Angélico en su admirable cuestión 83 de la *Secunda secundae* de la *Suma Teológica.*

476. 1. Naturaleza.—La palabra *oración* puede emplearse en muy diversos sentidos. Su significado varía totalmente según se la tome en su acepción gramatical, lógica, retórica, jurídica o teológica. Aun en su acepción teológica—única que aquí nos interesa—ha sido definida de muy diversos modos, si bien todos vienen a coincidir en el fondo. He aquí algunas de esas definiciones:

a) *San Gregorio Niseno:* «La oración es una conversación o coloquio con Dios» [1].

b) *San Juan Crisóstomo:* «La oración es hablar con Dios» [2].

c) *San Agustín:* «La oración es la conversión de la mente a Dios con piadoso y humilde afecto» [3].

d) *San Juan Damasceno:* «La oración es la elevación de la mente a Dios» [4]. O también: «La petición a Dios de cosas convenientes» [5].

e) *San Buenaventura:* «Oración es el piadoso afecto de la mente dirigido a Dios» [6].

f) *Santa Teresa:* «Es tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» [7].

Como se ve, todas estas fórmulas—y otras muchísimas que se podrían citar—coinciden en lo fundamental. Santo Tomás recogió las dos definiciones de San Juan Damasceno [8], y con ellas se puede proponer una fórmula excelente que recoge los dos principales aspectos de la oración. Suena así: *La oración es la elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación.*

«Es la elevación de la mente a Dios...»—La oración de suyo es acto de la *razón práctica* (83,1), no de la voluntad, como creyeron algunos escotistas. Toda oración supone una elevación de la mente a Dios; el que no advierte que ora por estar completamente distraído, en realidad no hace oración.

Y decimos «a Dios» porque la oración, como acto de religión que es (83,3), se dirige propiamente a Dios, ya que sólo de El podemos recibir la gracia y la gloria, a las que deben ordenarse todas nuestras oraciones (83,4); pero no hay inconveniente en hacer intervenir a los ángeles, santos y justos de la tierra para que con sus méritos e intercesión sean más eficaces nuestras oraciones (ibid.). Volveremos más abajo sobre esto.

1 *Orat* 1 *de. orat. dominic.*: MG 44,1125.
2 *In Gen.* hom.30 n.5: ML 53,280.
3 *Lib. de spiritu et anima:* ML 39,1887.
4 *De fide* l.3 c.24: ML 94,1090.
5 *Ibid.*
6 *In lib.* 3 *Sent.* d.7 a.2 q.3.
7 *Vida* 8,5. Se refiere propiamente a la oración mental.
8 Cf. II-II,83,1 c et ad 2.

«... PARA ALABARLE...»—Es una de las finalidades más nobles y propias de la oración. Sería un error pensar que sólo sirve de puro medio para pedir cosas a Dios. La adoración, la alabanza, la reparación de los pecados y la acción de gracias por los beneficios recibidos encajan admirablemente con la oración (83,17).

«... Y PEDIRLE...»—Es la nota más típica de la oración estrictamente dicha. Lo propio del que ora es *pedir*. Se siente débil e indigente, y por eso recurre a Dios, para que se apiade de él.

Según esto, la oración, desde el punto de vista teológico, puede entenderse de tres maneras: *a)* en sentido *muy amplio*, es cualquier movimiento o elevación del alma a Dios por medio de cualquier virtud infusa (v.gr., un acto de amor de Dios); *b)* en sentido *más propio*, es el movimiento o elevación del alma a Dios producido por la virtud de la religión con el fin de alabarle o rendirle culto. En este sentido la define San Juan Damasceno «elevación de la mente a Dios»; y *c)* en sentido *estricto* y propísimo, es esta misma elevación de la mente a Dios producida por la virtud de la religión, pero *con finalidad deprecatoria*. Es la oración de súplica o petición.

«... COSAS CONVENIENTES A LA ETERNA SALVACIÓN».—No se nos prohíbe pedir cosas temporales (83,6); pero no principalmente, ni poniendo en ellas el fin único de la oración, sino únicamente como instrumentos para mejor servir a Dios y tender a nuestra felicidad eterna. De suyo, las peticiones propias de la oración son las que se refieren a la vida sobrenatural, que son las únicas que tendrán una repercusión eterna. Lo temporal vale poco; pasa rápido y fugaz como un relámpago. Se puede pedir únicamente como *añadidura* y con entera subordinación a los intereses de la gloria de Dios y salvación de las almas.

477. 2. **Conveniencia.**—La conveniencia de la oración fue negada por muchos herejes. He aquí los principales errores:

a) Los *deístas, epicúreos y algunos peripatéticos*.—Niegan la providencia de Dios. Dios no se cuida de este mundo. La oración es inútil.

b) Todos los que niegan la libertad: *fatalistas, deterministas, estoicos, valdenses, luteranos, calvinistas, jansenistas*, etc. En el mundo—dicen—ocurre lo que tiene necesariamente que ocurrir. Todo «está escrito», como dicen los árabes. Es inútil pedir que las cosas ocurran de otra manera.

c) *Egipcios, magos*, etc., van por el extremo contrario: Dios es mudable. Se le puede hacer cambiar por arte de encantamiento y de magia.

La verdadera solución es la que da Santo Tomás (83,2). Comienza citando, en el argumento *sed contra*, la autoridad divina de Nuestro Señor Jesucristo, que nos dice en el Evangelio: «es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,1). Y en el cuerpo del artículo dice que a la divina Providencia corresponde determinar qué efectos se han de producir en el mundo y por qué causas segundas y con qué orden. Ahora bien: entre estas causas segundas figuran principalmente los actos humanos, y la oración es uno de los más importantes. Luego es convenientísimo orar, no para cambiar la providencia de Dios (contra egipcios, magos, etc.), que es absolutamente in-

mutable, sino para obtener de ella lo que desde toda la eternidad ha determinado conceder a la oración.

O sea, que la oración no es *causa*, en el sentido de que mueva o determine en tal o cual sentido la voluntad de Dios, puesto que nada extrínseco a El puede determinarle. Pero es causa por parte de *las cosas*, en el sentido de que Dios ha dispuesto que tales cosas estén vinculadas a tales otras y que se hagan las unas si se producen las otras. Es un querer de Dios *condicional*, como si hubiera dicho desde toda la eternidad: «Concederé tal gracia si se me pide, y si no, no». Por consiguiente, no mudamos con la oración la voluntad de Dios, sino que nos limitamos a entrar nosotros en sus planes eternos. Por eso hay que pedir siempre las cosas «si son conformes a la voluntad de Dios», porque de lo contrario, además de desagradarle a El, nuestra oración sería completamente inútil y estéril: nada absolutamente conseguiríamos. A Dios no se le puede hacer cambiar de pensar, porque, siendo infinitamente sabio, nunca se equivoca y, por lo mismo, nunca se ve en la conveniencia o necesidad de rectificar.

Por donde se ve cuánto se equivocan los que intentan conseguir de Dios alguna cosa—casi siempre de orden temporal—*a todo trance*, o sea sin resignarse a renunciar a ella caso de no ser conforme a la voluntad de Dios. Pierden miserablemente el tiempo y desagradan mucho al Señor con su obstinación y terquedad. El cristiano puede pedir *absolutamente* los bienes relativos a la gloria de Dios y a la salvación del alma propia o ajena, porque eso ciertamente que coincide con la voluntad de Dios y no hay peligro de excederse (83,5); pero las demás cosas (entre las que figuran todas las cosas temporales: salud, bienestar, larga vida, etc.) han de pedirse siempre condicionalmente—al menos con la condición implícita en nuestra sumisión habitual a Dios—, a saber: si son conformes a la voluntad de Dios y convenientes para la salvación propia o ajena (83,6). La mejor fórmula—como veremos más abajo—es el Padrenuestro, en el que se pide todo cuanto necesitamos, y sometido todo al cumplimiento de la voluntad de Dios en este mundo y en el otro.

Corolarios.—1.º La oración no es, pues, una simple *condición*, sino una verdadera *causa segunda* condicional. No se puede cosechar sin haber sembrado: la siembra no es simple condición, sino *causa segunda* de la cosecha.

2.º La oración es causa *universal*. Porque su eficacia puede extenderse a *todos* los efectos de las causas segundas, naturales o artificiales: lluvias, cosechas, curaciones, etc., y es más eficaz que ninguna otra. Cuando en un enfermo ha fracasado todo lo humano, todavía queda el recurso de la oración; y a veces se produce el milagro. Otro tanto hay que decir con relación a todas las demás cosas.

3.º La oración es propia únicamente de los seres racionales (ángeles y hombres). No de las divinas personas—que no tienen superior a quien pedir—, ni de los brutos animales, que carecen de razón (83,10).

Es, pues, convenientísimo orar. He aquí un breve resumen de sus grandes provechos y ventajas:

1) Practicamos con ella un acto excelente de religión.
2) Damos gracias a Dios por sus inmensos beneficios.
3) Ejercitamos la humildad, reconociendo nuestra pobreza y demandando una limosna.
4) Ejercitamos la confianza en Dios al pedirle cosas que esperamos obtener de su bondad.
5) Nos lleva a una respetuosa familiaridad con Dios, que es nuestro amantísimo Padre.
6) Entramos en los designios de Dios, que nos concederá las gracias que tiene desde toda la eternidad vinculadas a nuestra oración.
7) Eleva y engrandece nuestra dignidad humana: «Nunca es más grande el hombre que cuando está de rodillas». Los animales nunca rezan...

478. 3. **Necesidad.**—Pero la oración no es tan sólo conveniente. Es también *absolutamente necesaria* en el plan actual de la divina Providencia. Vamos a precisar en qué sentido.

Hay dos clases de necesidad: de *precepto* y de *medio*. La primera obedece a un mandato del superior que en absoluto podría ser revocado; no es exigida por la naturaleza misma de las cosas (v.gr., ayunar precisamente tales o cuales días por disposición de la Iglesia). La segunda es de tal manera necesaria, que de suyo no admite excepción alguna; es exigida por la naturaleza misma de las cosas (v.gr., el aire para conservar la vida animal). Esta última, cuando se trata de actos humanos, todavía admite una subdivisión: *a)* necesidad de medio *ex institutione*, o sea, *de ley ordinaria*, por disposición *general* de Dios, que admite, sin embargo, alguna excepción (v.gr., el sacramento del bautismo es necesario con necesidad de *medio* para salvarse, pero Dios puede suplirlo en un pagano con un acto de perfecta contrición, que lleva implícito el deseo del bautismo); y *b)* necesidad de medio *ex natura rei*, que no admite excepción alguna absolutamente para nadie (v.gr., la gracia santificante para entrar en el cielo; sin ella—obtenida por el procedimiento que sea—, nadie absolutamente se puede salvar).

Presupuestos estos principios, decimos que la oración es necesaria: 1) con necesidad de precepto, y 2) con necesidad de medio *por institución divina*. Vamos a probarlo.

1) ES NECESARIA CON NECESIDAD DE PRECEPTO (83,3 ad 2). Es cosa clara que hay precepto *divino, natural* y *eclesiástico*:

a) *Divino:* consta expresa y repetidamente en la Sagrada Escritura: «Vigilad y orad» (Mt 26,41). «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,1). «Pedid y recibiréis» (Mt 7,7). «Orad sin intermisión» (1 Thess 5,17). «Permaneced vigilantes en la oración» (Col 4,2), etc.

b) *Natural:* el hombre está lleno de necesidades y miserias, algunas de las cuales solamente Dios las puede remediar. Luego la simple razón natural nos dicta e impera la necesidad de la oración. De hecho, en todas las religiones del mundo hay ritos y oraciones.

c) *Eclesiástico:* la Iglesia manda recitar a los fieles ciertas oraciones en la administración de los sacramentos, en unión con el sacerdote en la santa misa, etc., e impone a los sacerdotes y religiosos de votos solemnes la obligación, bajo pecado grave, de rezar el breviario en nombre de ella por la salud de todo el pueblo.

¿CUÁNDO OBLIGA CONCRETAMENTE ESTE PRECEPTO?—Hay que distinguir una doble obligación: *per se* y *per accidens*, o sea, *de por sí* o *en determinadas circunstancias*.

Obliga gravemente «per se».—a) Al comienzo de la vida moral, o sea cuando el niño llega al perfecto uso de razón. Porque tiene obligación de convertirse a Dios como a último fin.

b) En peligro de muerte, para obtener la gracia de morir cristianamente.

c) Frecuentemente durante la vida. Cuál sea esta frecuencia, no está bien determinada por la ley, y hay muchas opiniones entre los autores. El que oye misa todos los domingos y reza alguna cosa todos los días puede estar tranquilo con relación a este precepto.

«Per accidens» obliga el precepto de orar.—a) Cuando sea necesario para cumplir otro precepto obligatorio (v.gr., el cumplimiento de la penitencia sacramental).

b) Cuando sobreviene una tentación fuerte que no pueda vencerse sino por la oración. Porque estamos obligados a poner *todos* los medios necesarios para no pecar.

c) En las grandes calamidades públicas (guerras, epidemias, etc.). Lo exige entonces la caridad cristiana.

2) ES NECESARIA TAMBIÉN CON NECESIDAD DE MEDIO, POR DIVINA INSTITUCIÓN, PARA LA SALVACIÓN DE LOS ADULTOS.—Es doctrina común y absolutamente *cierta* en Teología. Hay muchos testimonios de los Santos Padres, entre los que destaca un texto famosísimo de San Agustín, que fue recogido y completado por el concilio de Trento: «Dios no manda imposibles; y al mandarnos una cosa, nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos y nos ayuda para que podamos» [9]. Sobre todo, la perseverancia final—que es un don de Dios completamente gratuito—no se obtiene ordinariamente sino por la humilde y perseverante oración. Por eso decía San Alfonso de Ligorio que «el que ora, se salva; y el que no ora, se condena». He aquí sus propias y terminantes palabras:

«Pongamos, por tanto, fin a este importante capítulo resumiendo todo lo dicho y dejando bien sentada esta afirmación: *que el que ora, se salva ciertamente, y el que no ora, ciertamente se condena.* Si dejamos a un lado a los niños, todos los demás bienaventurados se salvaron porque oraron, y los condenados se condenaron porque no oraron. Y ninguna otra cosa les producirá en

[9] Cf. S.AUGUST., *De natura et gratia* c.43 n.50: ML 44,271 y D 804.

el infierno más espantosa desesperación que pensar que les hubiera sido cosa muy fácil el salvarse, pues lo hubieran conseguido pidiendo a Dios sus gracias, y que ya serán eternamente desgraciados, porque pasó el tiempo de la oración»[10].

Todo esto es cierto *de ley ordinaria* por expresa disposición de Dios; pero caben, sin embargo, excepciones. Nadie puede penetrar en el arcano indescifrable de la divina predestinación. Dios ha concedido sus gracias, a veces, a quienes no se las pedían (v.gr., a San Pablo camino de Damasco). Lo que sí es cierto es que «jamás las niega a quien se las pide con las debidas condiciones» (Mt 7,8). Por consiguiente, el que ora en tales condiciones puede esperar confiadamente (fundándose en la promesa de Dios) que obtendrá de hecho las gracias necesarias para su salvación, aunque por vía de excepción y de milagro podría salvarse también el que no ora.

De donde se sigue que el espíritu de oración es una grandísima señal de predestinación. Y que la desgana y enemistad con la oración es un *signo negativo* verdaderamente temible de reprobación.

479. 4. **A quién se debe orar** (83,4 y 11).—La oración de súplica—por razón del sujeto en quien recae—puede considerarse de dos maneras: *a)* en cuanto que se pide algo a otro *directamente* y para que él mismo nos lo dé, y *b)* o *indirectamente*, para que nos lo consiga de otra persona superior (simple intercesión).

En el primer sentido sólo a Dios se le deben pedir las gracias que necesitamos. Porque todas nuestras oraciones (aun las que se refieren a los bienes temporales) deben ordenarse a conseguir la gracia y la gloria, que solamente Dios puede dar, como dice el Salmo: *La gracia y la gloria la da el Señor* (Ps 83,12). Esta clase de oración dirigida a los santos sería idolatría.

En el segundo sentido—como simples intercesores—, se puede y se debe orar a los ángeles, santos y bienaventurados del cielo, y especialísimamente a la Santísima Virgen María, Mediadora universal de todas las gracias. Expliquemos un poco más este punto importante.

Proposición: Es lícito y muy conveniente invocar a los santos para que intercedan por nosotros.

Errores.—Lo niegan muchos herejes, entre los que se cuentan Eustasio de Sebaste, Vigilancio, cátaros, wiclefitas, luteranos, calvinistas, etc. Dicen: *a)* que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres; *b)* que los santos no se enteran de nuestras oraciones; y *c)* que Dios es tan bueno, que no necesita intercesores para darnos lo que nos hace falta.

[10] San Alfonso de Ligorio, *Del gran medio de la oración* p.1.ª c.1 párrafo final (p.70 en la ed. de Madrid 1936). En el texto se lee *rezar*, en vez de *orar*; pero está mal traducido.

Respuesta.—*a)* Cristo es el único mediador de *redención*, pero nada impide que los santos sean mediadores de *intercesión*, apoyando con las suyas nuestras oraciones y rogando a Dios las despache favorablemente.

b) Es falso que no se enteren. Todas las peticiones que les hacemos las ven en el Verbo de Dios, en el que se refleja todo cuanto ocurre en el universo como en una pantalla cinematográfica (83,4 ad 2). Y esto aunque se trate de oraciones meramente *internas*, no manifestadas por ningún signo exterior: «etiam quantum ad interiores motus cordis», dice expresamente Santo Tomás (ibid.).

c) La bondad infinita de Dios no es incompatible con la intercesión de los santos, sino que se armoniza admirablemente con ella. Dios es el Padre amantísimo que se complace en ver a sus hijos intercediendo ante El unos por otros.

DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento proclamó solemnemente la utilidad y conveniencia de invocar a los santos y venerar sus reliquias y sagradas imágenes [11]. Es, pues, una verdad de fe que pertenece al depósito de la doctrina católica.

Las principales *razones teológicas* que la abonan son:

a) *La bondad divina*, que ha querido asociarse a sus criaturas (María, ángeles, santos, bienaventurados y justos de la tierra) en la obtención y distribución de sus gracias.

b) *La comunión de los santos*, que nos incorpora a Cristo y a través de El hace circular sus gracias de unos miembros a otros.

c) *La caridad perfectísima* de los santos, que les mueve a interceder por nuestras necesidades, que ven y conocen en el Verbo divino [12].

Examinemos ahora algunas cuestiones complementarias en torno al culto de los santos.

1.ª **Con qué clase de culto se les debe invocar u honrar.**—El culto de *latría* es propio y exclusivo de Dios. Honrar a los santos con él sería un gravísimo pecado de *idolatría* (94,1-3). A los santos se les debe el culto de *dulía* (103,2-4), y a la Santísima Virgen, por su excelsa dignidad de Madre de Dios, el de *hiperdulía* (ibid., 4 ad 2). A San José se le debe el culto de *protodulía*, o sea el primero entre el propio de los santos.

2.ª **¿Es siempre eficaz su intercesión?**—Santo Tomás contesta (III, Suppl. 72,3) estableciendo una luminosa distinción. Hay—dice—dos clases de intercesión: *a)* una *expresa*, que consiste en la intercesión explícita y actual ante Dios en favor de tal o cual persona concreta y determinada; y *b)* otra *interpretativa* (implícita o habitual), que brota de sus méritos contraídos en este mundo, cuya sola presencia ante Dios es como una incesante intercesión en nuestro favor, de manera semejante a como dice San Pablo que la sangre de Cristo habla por nosotros ante el Padre mejor que la de Abel (Hebr 12,24) [13].

[11] Cf. D 941 952 984 998; cf. n.342 679.
[12] Hay otras razones, que pueden verse en Santo Tomás (II-II,83,11 y Suppl. 72).
[13] La Iglesia recoge con frecuencia en su liturgia esas dos clases de intercesión: «Concede nos Domine, *meritis et intercessione* Sancti...»

Ahora bien, en este segundo sentido (intercesión *interpretativa)* no siempre son oídos; no porque su oración no sea de suyo eficaz para obtenernos cualquier gracia, sino porque podemos nosotros poner algún obstáculo a su recepción. Pero en el primer sentido (intercesión *expresa)*, siempre son escuchados favorablemente, ya que nunca piden sino lo que ven claramente que Dios tiene voluntad de conceder: y así nunca falla su oración.

DIFICULTAD.—Luego entonces es ociosa la intercesión de los santos. Porque lo que Dios quiere conceder, igual lo concedería sin ella.

RESPUESTA.—Puede Dios haber determinado desde toda la eternidad conceder esas gracias *si se las piden* y negarlas en caso contrario. Luego la oración de los santos es provechosísima, no para cambiar la voluntad de Dios (lo que es absurdo e imposible), sino para entrar ellos en los designios de Dios, que quiere y espera su oración (ibid., 3 ad 5). Es una simple aplicación del principio que hemos sentado más arriba acerca de la conveniencia y eficacia de la oración.

3.ª **Poder de su intercesión.**—El poder de intercesión de los santos depende del grado de méritos adquiridos en esta vida y del grado de gloria correspondiente. Los santos más grandes tienen más poder de intercesión ante Dios que los no tan gloriosos, porque su oración es más acepta a Dios que la de estos últimos. En este sentido es incomparable el poder de intercesión de la Santísima Virgen María: mayor que la de todos los ángeles y santos juntos.

Pero de aquí no se debe concluir que haya que invocar *únicamente* a la Santísima Virgen o a los santos de historial más brillante, omitiendo la invocación de los demás. Santo Tomás se plantea esta objeción y la resuelve admirablemente. Por cinco razones—dice—es conveniente invocar también a los santos inferiores: *a)* porque acaso nos inspire mayor devoción un santo inferior que otro superior, y de la devoción depende en gran parte la eficacia de la oración; *b)* para que haya cierta variedad que evite el fastidio o monotonía; *c)* porque hay santos *especialistas* en algunas gracias; *d)* para dar a todos el debido honor; y *e)* porque pueden conseguir, entre todos, lo que acaso uno solo no conseguiría (Suppl. 72,2 ad 2). En otro lugar paralelo (II-II, 83,11 ad 4) añade todavía una razón: porque acaso Dios quiere manifestar con un milagro la santidad de su siervo (tal vez no canonizado aún). De otra suerte habría que concluir lógicamente que bastaba implorar directamente la misericordia de Dios sin la intercesión de ningún santo (ibid.).

4.ª **¿Puede invocarse a las almas del purgatorio para obtener alguna gracia?**—La Iglesia nada ha determinado sobre esto y es cuestión muy discutida entre los teólogos. A Santo Tomás le parece que no, y da dos razones muy fuertes: *a)* no conocen nuestras peticiones, porque no gozan todavía de la visión del Verbo divino, donde las verían reflejadas (83,4 ad 3); y *b)* porque los que están en el purgatorio, aunque son superiores a nosotros por su impecabilidad, son inferiores en cuanto a las penas que están padeciendo; y en este sentido no están en situación de orar por nosotros, sino más bien de que nosotros oremos por ellos (83,11 ad 3).

Como se ve, las razones de Santo Tomás son muy serias. Sin embargo, muchos teólogos—incluso de la escuela tomista—defienden la respuesta afirmativa fundándose en razones no despreciables. Pueden—dicen—pedir *en general* por nuestras necesidades (aunque no

las conozcan concretamente) a impulsos de su amor a nosotros (v.gr., familiares) o de la caridad universal en que se abrasan. Esto encajaría muy bien con el dogma de la comunión de los santos, que parece envolver cierta reciprocidad o beneficio mutuo entre los miembros de las tres iglesias de Cristo. Los que vivimos todavía en la tierra podemos aumentar la gloria *accidental* de los bienaventurados. Podemos también ofrecer a Dios los méritos contraídos en este mundo por las almas actualmente en el purgatorio (intercesión *interpretativa)*. Y si bien es cierto que no ven nuestras necesidades concretas, porque no gozan todavía de la visión beatífica, no es imposible que Dios se las manifieste de algún modo (por inspiración interior, por el ángel de la guarda, por los que van llegando de la tierra, etc.), y que puedan por lo mismo interceder concretamente por nosotros (cf. I,89,8 ad 1).

Acaso podría intentarse también la solución afirmativa con los siguientes datos:

a) Es de fe que podemos ayudar con nuestros sufragios a las almas del purgatorio (D 950).

b) No sabemos en qué proporción ni en qué forma se les aplican los sufragios, aunque es de suponer que en forma de *alivio* de sus sufrimientos, además de la reducción del tiempo que habían de permanecer allí.

c) Si es así, el alma, al notar el alivio del sufragio—toda petición a ellas debe ir acompañada de un sufragio—, puede lógicamente pensar que alguien está rezando por ella; y no hay inconveniente en que, movida por la gratitud, pida a Dios por las intenciones de la persona caritativa que la está ayudando, aunque ignore en absoluto quién sea esa persona o cuáles sus intenciones.

OBSERVACIONES.—1.ª No parece admisible que puedan darse fenómenos de radiestesia, telepatía, etc., entre las personas de este mundo y las almas del purgatorio (v.gr., entre un hijo y su madre difunta), porque esos fenómenos suelen transmitirse por las ondas hertzianas a través de la atmósfera, y afectan a la hipersensibilidad y afinidad *orgánica* de los dos sujetos. Ahora bien: el purgatorio es ajeno a la atmósfera, y las almas separadas no tienen ya órganos sensitivos a su servicio.

2.ª El hecho, muchas veces comprobado, de despertarse a *tal hora determinada* después de haber invocado para ello a las almas del purgatorio es un fenómeno psicológico que puede explicarse fácilmente por causas puramente naturales (v.gr., la misma preocupación o deseo latente en la subconsciencia).

480. 5. **Por quién se debe orar** (83,7-8).—Como principio general se puede establecer el siguiente: *Podemos y debemos orar no sólo por nosotros mismos, sino también en favor de cualquier persona capaz de la gloria eterna.*

RAZÓN.—El dogma de la *comunión de los santos* nos garantiza la posibilidad. La *caridad cristiana*—y a veces la justicia—nos urge la obligación. Luego es cierto que podemos y debemos orar por todas las criaturas capaces de la eterna gloria, sin excluir a ninguna determinada: «Orad unos por otros para que os salvéis» (Iac 5,16).

APLICACIONES.—1.ª Hay que rogar por todos aquellos a quienes debemos amar. Luego por todas las personas capaces de la eterna gloria (incluso

los pecadores, herejes, excomulgados, etc., y nuestros propios enemigos). Pero por todos éstos basta pedir *en general*, sin excluir positivamente a nadie.

2.ª Ordinariamente no estamos obligados a pedir *en particular* por nuestros enemigos, aunque sería de excelente perfección (83,8). Hay casos, sin embargo, en los que estaríamos obligados a ello; por ejemplo, en grave necesidad espiritual del enemigo, o cuando pide perdón, o para evitar el escándalo que se seguiría de no hacerlo (v.gr., si hay costumbre de orar públicamente por los enemigos en tales o cuales circunstancias y no quisiéramos hacerlo). Siempre hemos de estar dispuestos a ello, al menos «in praeparatione animi», como dicen los teólogos, esto es, haciéndolo de buena gana cuando se presenta ocasión para ello. Jesucristo nos dice expresamente en el Evangelio: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5, 44-45).

3.ª Podemos y debemos orar por las almas del purgatorio; siempre al menos por *caridad* y muchas veces por *piedad* (si se trata de familiares) o por *justicia* (si están allí por culpa nuestra; v.gr., por los malos consejos y ejemplos que les dimos).

4.ª Es sentencia común entre los teólogos que podemos pedir el aumento de la gloria *accidental* de los bienaventurados; no el de la gloria *esencial* (visión y goce beatíficos), que es absolutamente inmutable, y depende del grado de gracia y de caridad que tenga el alma en el momento de separarse del cuerpo.

5.ª No es lícito orar por los condenados, por estar completamente fuera de los vínculos de la caridad, que se funda en la participación de la vida eterna. Aparte de que sería completamente inútil y superflua una oración que para nada les aprovecharía.

481 6. **Eficacia santificadora de la oración** (83,15-16).

Remitimos al lector a los n.286-7, donde hemos explicado los cuatro valores de la oración, a saber: *meritorio*, como virtud; *satisfactorio*, como obra penosa; *impetratorio* de las gracias divinas y de *refección espiritual* del alma por su contacto de amor con Dios. Allí mismo hemos señalado las condiciones requeridas para la eficacia *infalible* de la oración.

Aquí vamos a hablar únicamente de la *eficacia santificadora* de la oración.

Los Santos Padres y los grandes maestros de la vida espiritual están todos conformes en proclamar la eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria de la oración. Sin oración —sin *mucha oración*— es imposible llegar a la santidad.

Son innumerables los testimonios que se podrían alegar [14]. Unicamente, por vía de ejemplo, vamos a recoger unos pocos:

SAN BUENAVENTURA.—«Si quieres sufrir con paciencia las adversidades y miserias desta vida, seas hombre de oración. Si quieres alcanzar virtud y fortaleza para vencer las tentaciones del enemigo, seas hombre de oración. Si quieres mortificar tu propia voluntad con todas sus aficiones y apetitos, seas hombre de oración. Si quieres conoscer las astucias de Satanás y defenderte de sus engaños, seas hombre de oración. Si quieres vivir alegremente

[14] Remitimos al lector a la preciosa obra del P. ARINTERO *Cuestiones místicas*, principalmente a la cuestión 2 a.4-5, donde encontrará un verdadero arsenal de testimonios de los Santos Padres y místicos experimentales.

y caminar con suavidad por el camino de la penitencia y del trabajo, seas hombre de oración. Si quieres ojear de tu ánima las moscas importunas de los vanos pensamientos y cuidados, seas hombre de oración. Si la quieres sustentar con la grosura de la devoción y traerla siempre llena de buenos pensamientos y deseos, seas hombre de oración. Si quieres fortalecer y confirmar tu corazón en el camino de Dios, seas hombre de oración. Finalmente, si quieres desarraigar de tu ánima todos los vicios y plantar en su lugar las virtudes, seas hombre de oración: porque en ella se rescibe la unión y gracia del Espíritu Sancto, la cual enseña todas las cosas. Y demás desto, *si quieres subir a la alteza de la contemplación y gozar de los dulces abrazos del esposo*, ejercítate en la oración, porque éste es el camino por do sube el ánima a la contemplación y gusto de las cosas celestiales» [15].

San Pedro de Alcántara.—Citando a otro autor, escribe:

«En la oración se alimpia el ánima de los pecados, apaciéntase la caridad, certifícase la fe, fortaléscese la esperanza, alégrase el espíritu, derrítense las entrañas, pacifícase el corazón, descúbrese la verdad, véncese la tentación, huye la tristeza, renuévanse los sentidos, repárase la virtud enflaquecida, despídese la tibieza, consúmese el orín de los vicios, y en ella saltan centellas vivas de deseos del cielo, entre las cuales arde la llama del divino amor. Grandes son las excelencias de la oración, grandes son sus privilegios. A ella están abiertos los cielos, a ella se descubren los secretos, y a ella están siempre atentos los oídos de Dios» [16].

Santa Teresa.—Para la gran maestra de la vida espiritual, la oración es el todo. No hay otro ejercicio en el que insista tanto en todos sus escritos y al que conceda tanta importancia santificadora como a la oración [17]. Nos parece ocioso citar textos: basta abrir al azar cualquiera de sus libros. Según ella, el alma que no hace oración está perdida; jamás llegará a la santidad. Lo mismo pensaba San Juan de la Cruz, tan identificado con la insigne reformadora del Carmelo.

San Francisco de Sales.—«Por la oración hablamos a Dios y Dios nos habla a nosotros, aspiramos a El y respiramos en El, y El nos inspira y respira sobre nosotros.

Mas ¿de qué tratamos en la oración? ¿Cuál es el tema de nuestra conversación? En ella, Teótimo, no se habla sino de Dios; porque ¿acerca de qué puede platicar y conversar el amor más que del amado? Por esta causa, la oración y la teología mística no son sino una misma cosa. Se llama teología porque, así como la teología especulativa tiene por objeto a Dios, también ésta no habla sino de Dios, pero con tres diferencias: 1.ª, aquélla trata de Dios en cuanto es Dios, y ésta habla de El en cuanto es sumamente amable; es decir, aquélla mira la divinidad de la suma bondad, y ésta la suma bondad de la divinidad; 2.ª, la teología especulativa trata de Dios con los hombres y entre los hombres; la teología mística habla de Dios, con Dios y en Dios; 3.ª, la teología especulativa tiende al conocimiento de Dios, y la mística, al amor, de suerte que aquélla hace a sus alumnos sabios, doctos y teólogos; mas ésta los hace fervorosos, apasionados y amantes de Dios» [18].

[15] Citado o comentado por San Pedro de Alcántara: *Tratado de la oración* p.1.ª c.1. Esta obrita, como es sabido, es una recopilación de la que con el mismo título publicó Fr. Luis de Granada. Véase en *Obras completas de Fr. Luis de Granada* (ed. P. Cuervo) t.10 p.439-520. El texto que citamos se lee en la p.444.

[16] *Tratado de la oración* p.1.ª c.1 (p.445 en la ed. del P. Cuervo).

[17] Véase en las *Concordancias* de Santa Teresa (Burgos 1945) la palabra «oración» con una serie larguísima de citas.

[18] *Tratado del amor de Dios* l.6 c.1.

Los textos podrían multiplicarse en gran abundancia, pero no es necesario. Todas las escuelas de espiritualidad cristiana están de acuerdo en proclamar la necesidad absoluta de la oración y su extraordinaria eficacia santificadora. A medida que el alma va intensificando su vida de oración, se va acercando más a Dios, en cuya perfecta unión consiste la santidad. La oración es la fragua del amor; en ella se enciende la caridad y se ilumina y abrasa el alma con sus llamaradas, que son luz y vida al mismo tiempo. Si la santidad es amor, unión con Dios, el camino más corto y expedito para llegar a ella es la vida de continua y ardiente oración [19].

482. 7. **Dificultades de la oración.**—La oración en todas sus formas es un ejercicio de alta eficacia santificadora, pero su práctica asidua y perfecta envuelve no pocas dificultades para el pobre espíritu humano, de suyo tan flaco y enfermizo. Las principales son dos: las distracciones y las sequedades o arideces. Examinémoslas brevemente.

a) LAS DISTRACCIONES [20].—Las distracciones en general son pensamientos o imaginaciones extrañas que nos impiden la atención a lo que estamos haciendo. Pueden afectar a *la imaginación sola*, en cuyo caso el entendimiento puede seguir pensando en lo que hacía, aunque con dificultad; o al *entendimiento mismo*, en cuyo caso la atención a lo que se hacía desaparece totalmente.

Sus causas son muy varias. Las expone muy bien el P. De Guibert, cuyas sabias distinciones trasladamos aquí [21]:

A. CAUSAS INDEPENDIENTES DE LA VOLUNTAD.—a) *La índole y temperamento:* imaginación viva e inestable; efusión hacia las cosas exteriores; incapacidad de fijar la atención o de prorrumpir en afectos. Pasiones vivas, no bien dominadas, que atraen continuamente la atención hacia los objetos amados, temidos u odiados...

b) *La poca salud y la fatiga mental*, que impide fijar la atención o abstraer de las cosas o circunstancias exteriores.

c) *La dirección poco acertada* del padre espiritual, que quiere imponer artificialmente sus propias ideas al alma, sin tener en cuenta el influjo de la gracia, la índole, el estado y las necesidades de la misma, empeñándose, v.gr., en hacer continuar la meditación discursiva cuando Dios le mueve a una oración más sencilla y profunda o apartándola demasiado pronto del discurso cuando lo necesita todavía...

d) *El demonio*, a veces directamente, otras muchas *indirectamente*, utilizando otras causas y aumentando su eficacia perturbadora.

[19] El P. DE MAUMIGNY, al hablar de la excelencia de la oración mental, señala las siguientes grandes ventajas: 1.ª, es una conversación familiar con Dios; 2.ª, asegura nuestra salvación y nos proporciona abundantes méritos; 3.ª, conduce a la perfección cristiana; 4.ª, hace gustar al alma alegrías espirituales, superiores, sin comparación, a los engañosos placeres del mundo; 5.ª, comunica a las obras apostólicas su verdadera fecundidad (cf. *La práctica de la oración mental* tr.1 p.1.ª c.1-5).

[20] Cf. RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.22; LEHODEY, *Los caminos...* p.1.ª c.5; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.258-60; *Études Carmelitaines* (abril 1934).

[21] Cf. DE GUIBERT, *o.c.*, n.259.

B. Causas voluntarias.—a) *Falta de la debida preparación próxima;* en cuanto al tiempo, lugar, postura, tránsito demasiado brusco a la oración después de una ocupación absorbente...

b) *Falta de preparación remota;* poco recogimiento, disipación habitual, tibieza de la vida, vana curiosidad, ansia de leerlo todo...

C. Remedios prácticos.—No hay una receta infalible para suprimir en absoluto las distracciones. Sólo en los estados contemplativos muy elevados o por un especial don de Dios se puede orar sin distracción alguna. Pero mucho se puede hacer con humildad, oración y perseverancia.

a) Puede disminuirse el influjo pernicioso de las causas independientes de la voluntad con varias industrias: leyendo, fijando la vista en el sagrario o en una imagen expresiva, eligiendo materias más concretas, entregándose a una oración más afectiva, con frecuentes coloquios (incluso vocales, si es preciso), etc.

Cuando, a pesar de todo, nos sintamos distraídos con frecuencia no nos impacientemos. Volvamos a traer suavemente nuestro espíritu al recogimiento—aunque sea mil veces, si es preciso—, humillémonos en la presencia de Dios, pidámosle su ayuda y no examinemos por entonces las causas que han motivado la distracción. Dejemos este examen para el fin de la oración, con el fin de prevenirnos mejor en adelante. Y téngase bien presente que toda distracción combatida (aunque no se la venza del todo) en nada compromete el fruto de la oración ni disminuye el mérito del alma.

b) En cuanto a las causas que dependen de nuestra voluntad, se las combatirá con energía hasta destruirlas por completo. No omitiremos jamás la *preparación próxima*, recordando siempre que lo contrario sería tentar a Dios, como dice la Sagrada Escritura [22]. Y cuidemos, además, de una seria *preparación remota*, que abarca principalmente los puntos siguientes: silencio, huida de la vana curiosidad, custodia de los sentidos, de la imaginación y del corazón, y acostumbrarnos a estar en lo que se está haciendo *(age quod agis)*, sin dejar divagar voluntariamente la imaginación hacia otra parte.

b) Las sequedades y arideces [23].—Otra de las grandes dificultades que se encuentran con frecuencia en el ejercicio de la oración—mental sobre todo—es la sequedad o aridez de espíritu. Consiste en *cierta impotencia o desgana para producir en la oración actos intelectivos o afectivos.* Esta impotencia a veces es tan grande, que vuelve penosísima la permanencia en la oración. Unas veces afecta al espíritu, otras sólo al corazón. La forma más desoladora es aquella en la que Dios parece haberse retirado del alma.

Sus causas son muy varias. El mal estado de la salud, la fatiga corporal, las ocupaciones excesivas o absorbentes, tentaciones molestas, que atormentan y fatigan al alma; deficiente formación para orar de modo conveniente, empleo de métodos inadecuados, etc. A veces son el resultado natural de la *tibieza* en el servicio de Dios, de la infidelidad a la gracia, de los pecados veniales cometidos en abundancia y sin escrúpulo, de la sensualidad, que

[22] «Ante orationem praepara animam tuam et noli esse quasi homo qui tentat Deum» (Eccli. 18,23).

[23] Cf. San Francisco de Sales, *Vida devota* II,9; IV,14-15; Ribet, *L'ascétique*... c.23; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.267-71; Tanquerey, *Teología ascética* n.925-31; De Maumigny, *La práctica de la oración mental* p.4.ª c.2.

sumerge al alma en la materia; de la disipación y vana curiosidad, de la ligereza y superficialidad de espíritu.

Otras veces son *una prueba de Dios*, que suele sustraer el consuelo y devoción *sensible* que el alma experimentaba en la oración para purificarla del apego a esos consuelos, humillarla viendo lo poco que vale cuando Dios le retira esa ayuda, aumentar su mérito con sus redoblados esfuerzos impulsados por la caridad y prepararla a nuevos avances en la vida espiritual. Cuando estas arideces permitidas por Dios se prolongan largo tiempo puede pensarse que el alma ha entrado en la *noche del sentido* o en alguna otra purificación pasiva. Hemos hablado largamente de estas cosas, así como de las señales para distinguirlas de la tibieza o voluntaria flojedad (cf. n.269-70).

Los REMEDIOS contra las sequedades o arideces consisten, ante todo, en suprimir sus causas voluntarias, principalmente la tibieza y flojedad en el servicio de Dios. Cuando son involuntarias, lo mejor es resignarse a los designios de Dios por todo el tiempo que Él quiera; convencerse de que la devoción *sensible* no es esencial al verdadero amor de Dios; que basta *querer amar* a Dios para amarle ya en realidad; humillarse profundamente, reconociéndose indigno de toda consolación; perseverar, a pesar de todo, en la oración, haciendo lo que aún entonces se puede hacer *(fiat, miserere mei...)*, etcétera. Y, a fin de aumentar el mérito y las energías del alma, procurar unirse al divino agonizante de Getsemaní, que «puesto en agonía oraba con más insistencia» (Lc 22,44), y llevar la generosidad y el heroísmo a *aumentar incluso* el tiempo destinado a la oración, como aconseja San Ignacio [24].

¿No será lícito pedir a Nuestro Señor el cese de la prueba o el retorno de la devoción sensible? Sí, con tal de hacerlo con plena subordinación a su voluntad adorable y se intente con ello redoblar las fuerzas del alma para servirle con más generosidad, no por el goce sensible que aquellos consuelos nos hayan de producir. La Iglesia pide en su oración litúrgica de Pentecostés «gozar siempre de las consolaciones del Espíritu Santo» y todos los maestros de la vida espiritual hablan largamente de la «importancia y necesidad de los divinos consuelos» [25]. Pero téngase en cuenta que el mejor procedimiento—presupuestas la oración y la humildad—para atraerse nuevamente los consuelos de Dios es una gran generosidad en su divino servicio y una fidelidad exquisita a las menores inspiraciones del Espíritu Santo. Las sequedades se deben con frecuencia a la resistencia a estas delicadas insinuaciones del divino Espíritu; una generosa inmolación de nosotros mismos nos las volverá a traer con facilidad. Pero sea que vuelvan en seguida o que se hagan esperar, cuide sobre todo el alma de no abandonar la oración ni disminuirla a pesar de todas las arideces y repugnancias que pueda experimentar.

483. 8. **Escollos que se han de evitar.**—En la vida de oración surgen no pocas dificultades y obstáculos, que el alma, ayudada de la gracia, debe superar; pero no se requieren menos tino ni menos ayudas para no dar en alguno de sus escollos o peligros. He aquí los principales:

a) LA RUTINA en la oración vocal, que la convierte en un ejercicio puramente mecánico, sin valor y sin vida; o la *fuerza de la costumbre* en la mental

[24] «Asimismo es de advertir que, como en el tiempo de la consolación, es fácil y leve estar en la contemplación la hora entera; assí en el tiempo de la dessolación es muy difícil cumplirla; por tanto, la persona que se exercita, por hacer contra la dessolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar *alguna cosa más de la hora cumplida:* porque no sólo se avece a resistir al adversario, más aun a derrocalle» *(Ejercicios Espirituales* n.13; cf. n.319).

[25] Cf. P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* I,6, donde se recogen gran número de testimonios.

metodizada, que lleva a cierto automatismo semiinconsciente, que la priva casi totalmente de su eficacia santificadora.

b) EL EXCESO DE ACTIVIDAD NATURAL, que quiere conseguirlo todo como a fuerza de brazos, adelantándose a la acción de Dios en el alma; o la *excesiva pasividad e inercia*, que, so pretexto de no adelantarse a la divina acción, no hace ni siquiera lo que con la gracia ordinaria podría y debería hacerse.

c) EL DESALIENTO, que se apodera de las almas débiles y enfermizas al no comprobar progresos sensibles en su larga vida de oración; o el *excesivo optimismo* de otras muchas que se creen más adelantadas de lo que en realidad están.

d) EL APEGO A LOS CONSUELOS SENSIBLES, que engendra en el alma una especie de «gula espiritual» [26], que la impulsa a buscar los consuelos de Dios en vez de al Dios de los consuelos.

e) EL APEGO EXCESIVO A UN DETERMINADO MÉTODO, como si fuera el único posible para el ejercicio de la oración; o la *excesiva ligereza*, que nos mueve a prescindir de él o abandonarlo antes de tiempo.

Otras muchas ilusiones que padecen las almas en su vida de oración habrán de ser corregidas por la mirada vigilante de un experto y competente director espiritual. Sin esta ayuda exterior es casi imposible no incurrir en algunas de ellas, a pesar, tal vez, de la buena voluntad y excelentes disposiciones del alma que las sufre.

SECCION II

LA ORACIÓN LITÚRGICA Y LA PRIVADA

484. Pío XII, encíclica *Mediator Dei*; VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC); BRASÓ, *Liturgia y espiritualidad* (Montserrat 1956); GARRIDO, *Curso de liturgia* (BAC); MERCIER, *Cristo y la liturgia* (Patmos).

485. Vamos a precisar en esta sección las relaciones entre la oración *litúrgica* o pública y la *privada* o particular. Con frecuencia se ha querido establecer entre ellas una especie de antagonismo o exclusividad, como si la una fuera obstáculo para la otra o si cualquiera de ellas fuera del todo suficiente para alimentar la vida cristiana con exclusión de la otra. Nada más falso y absurdo que esta oposición o disociación de lo que debe ir siempre muy unido y compenetrado. Nada tampoco más pernicioso para la vida espiritual individual o colectiva. Urge mucho, por consiguiente, examinar con serenidad esta cuestión para dejar las cosas en el lugar que les corresponde según la verdad objetiva, de acuerdo con las directrices del magisterio supremo de la Iglesia que nunca debieran de haberse olvidado.

Examinaremos por separado la oración litúrgica y la privada, estableciendo las relaciones íntimas y mutua armonía en la que ambas deben desenvolverse [1].

[26] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* I,6.

[1] Cf. nuestra obra *La vida religiosa* (BAC n.244) n.281-85, donde exponemos esta misma doctrina.

1. La oración litúrgica

486. 1. **Excelencia.**—La oración litúrgica ocupa objetivamente el primer lugar entre todas las demás clases de oración que el cristiano puede practicar. Es la oración oficial de la Iglesia, en la que interviene todo el cuerpo místico de Cristo con su divina Cabeza al frente. En igualdad de circunstancias y de disposiciones subjetivas por parte del que la ejercita, ninguna otra oración tiene la fuerza y eficacia santificadora de la oración litúrgica.

Dom Columba Marmion dedica dos preciosos capítulos a la oración litúrgica en su celebrada obra *Jesucristo, ideal del monje*. Recogemos a continuación los hitos fundamentales de su pensamiento [2]:

1.º Para juzgar del valor objetivo de una cosa hay que considerar el grado de gloria que proporciona a Dios, ya que Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria (cf. Prov 16,4). Las cosas valen tanto cuanto Dios las estima y no más: éste es el único criterio objetivamente verdadero para juzgarlas.

2.º Hay cosas que glorifican a Dios por su propia naturaleza, por ejemplo, la santa misa, los sacramentos, la práctica de las virtudes cristianas, etc.; otras, en cambio, le glorifican tan sólo cuando un ser inteligente las ordena y encamina a esa finalidad, a la que no se dirigen de suyo por sí mismas, por ejemplo, el trabajo manual o intelectual, la enseñanza, el cultivo del jardín, etc. La oración pertenece al primer grupo, no sólo por la intención del que la recita (fin del que obra), sino por su misma naturaleza y por los propios elementos de que consta (fin de la cosa misma).

3.º Entre todas las oraciones posibles ocupa objetivamente el primer lugar la *oración pública* de la Iglesia, o sea, la oración litúrgica oficial. Juntamente con el santo sacrificio de la misa, con el que se relaciona íntimamente, la oración litúrgica constituye la expresión más completa de la religión. El rezo oficial del breviario constituye una obra verdaderamente divina: es el verdadero *Opus Dei*.

4.º Para vislumbrar un poco la excelencia del oficio divino es preciso remontarse al fundamento de donde deriva y examinar después su naturaleza, sus elementos, su propio fin.

a) El fundamento último de su excelencia es el canto eterno del Verbo divino en el seno del Padre. El Verbo es el himno sublime que Dios se canta a sí mismo eternamente y que brota de los abismos insondables de su propia

[2] Cf. *Jesucristo, ideal del monje* c.14 y 15. En lo posible, hacemos el resumen a base de las mismas palabras de dom Marmion.

divinidad. Dios Padre se complace infinitamente en él, puesto que expresa exhaustivamente sus infinitas perfecciones. No tiene necesidad de ninguna otra alabanza, ya que es imposible añadir absolutamente nada a la glorificación infinita que el Padre recibe del Verbo en unión con el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad Beatísima.

b) Pero «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io 1,14). Y desde ese momento, la creación entera quedó asociada al canto eterno del Verbo a través de la humanidad adorable de Cristo. Ya no sólo en el santuario inaccesible de la vida íntima de Dios, sino desde el fondo de la creación comenzó a elevarse hacia la Trinidad Beatísima un himno grandioso de alabanza de gloria: «Por Cristo, con Cristo y en Cristo te es dado todo honor y gloria, Dios Padre omnipotente en unidad del Espíritu Santo» (canon de la misa).

c) Terminada su misión redentora en la tierra, Cristo dejó a su Iglesia—su amadísima esposa—el encargo de perpetuar a través de los siglos aquella incesante «alabanza de gloria» comenzada por El en la tierra y continuada en el cielo como Cabeza de su cuerpo místico hasta el fin de los siglos (cf. Hebr 7,25). He aquí la *liturgia*, o sea, la alabanza de la Iglesia unida y apoyada en Cristo: mejor aún, *la alabanza del mismo Cristo, Verbo encarnado, ofrecida a Dios por la Iglesia.* Por eso el *Opus Dei* es la oración por excelencia; ésta es la diferencia fundamental que lo distingue de las demás oraciones, éste es su privilegio inalienable e incomunicable: el ser la *obra de Dios*, realizada juntamente con Cristo y en su nombre por la Iglesia, que es su amadísima esposa. Es la «voz de la esposa»—*vox sponsae*—que Dios escucha siempre con particular complacencia y que tiene, por lo mismo, una eficacia incomparable ante su divino acatamiento.

d) La Iglesia asocia a esta perpetua alabanza de la gloria de Dios a todos sus hijos; pero confía de manera especialísima esa divina misión a un grupo escogido de almas selectas: son los sacerdotes y religiosos obligados al rezo de las horas canónicas. Al ejercer su augusta función, desempeñan el papel de embajadores de la Iglesia ante el trono del Altísimo. De esta manera el oficio divino, cantado con la boca y el corazón del hombre, viene a ser el himno de toda la Creación ante su supremo Hacedor.

e) El oficio divino, que es un homenaje especialísimo de fe, de esperanza y de caridad, alcanza su máxima perfección cuando va acompañado del sacrificio doloroso del que lo recita. Entonces se convierte en un verdadero sacrificio de alabanza—*sacrificium laudis*—que glorifica inmensamente a Dios por su unión íntima con el divino Mártir del Calvario.

5.° Además de la alabanza divina—que es su finalidad primaria—, la oración litúrgica se convierte para el que la recita debidamente en fuente inagotable de gracias y en medio eficacísimo de santificación personal. Y esto por varias razones enteramente convincentes:

a) La liturgia nos ofrece bellísimas fórmulas de oración de súplica o petición. Es cierto que no debemos ir al coro para mendigar, sino ante todo para alabar a Dios. Pero los salmos no expresan únicamente la admiración, el gozo, la alegría desbordante del alma ante las divinas perfecciones, sino que imploran también el remedio de todas nuestras necesidades espirituales y materiales. La alabanza se entremezcla continuamente con la súplica. Ahora bien: no es posible vencer a Dios en generosidad: al esfuerzo con que tratamos de intensificar nuestra alabanza, corresponde El volcando sobre nosotros un verdadero torrente de gracias y bendiciones.

b) Durante la recitación del oficio divino se multiplican los actos de fe, esperanza, caridad, religión, paciencia, humildad, etc., convirtiéndose, por lo mismo, en fuente abundantísima de méritos.

c) La liturgia nos pone delante la persona y los misterios de Cristo a través del año litúrgico. Todo nos conduce a contemplar a Jesús y acercarnos íntimamente a El, lo cual es de una eficacia santificadora verdaderamente incomparable. Toda nuestra santidad consiste en unirnos a Cristo y asimilarnos a El para gloria del Padre.

6.º Sin embargo, la oración litúrgica no es un sacramento ni produce en nosotros la gracia por sí misma como los sacramentos. Es cierto que tratándose de la oración oficial de la Iglesia tiene cierta eficacia por sí misma—*ex opere operantis Ecclesiae*—, pero está muy lejos de la eficacia intrínseca—*ex opere operato*—de los sacramentos. Su eficacia santificadora depende en su mayor parte de las disposiciones subjetivas del que la practica.

487. 2. **Eficacia santificadora.**—Para sacar de la oración litúrgica su máximo rendimiento santificador es preciso recitarla en las siguientes condiciones:

a) En unión íntima con Cristo, cabeza del Cuerpo místico, y de toda la Iglesia militante, purgante y triunfante.

b) Digna, atenta y devotamente [3].

c) Con el mayor ímpetu posible de caridad. No olvidemos que el *mérito sobrenatural* en relación con el premio *esencial* de la gloria se valora siempre por el grado de caridad que hemos puesto al realizar la obra meritoria [4].

Realizada en estas condiciones, la oración litúrgica tiene una eficacia santificadora verdaderamente incalculable.

«Nuestra santidad—escribe todavía dom Marmion [5]—es de orden sobrenatural, absolutamente trascendental, que tiene su origen no en nosotros, sino en Dios. Pero, como dice San Pablo, «no sabemos cómo debemos orar»; no sabemos servirnos bien de este importantísimo medio de santificación; pero el Espíritu de Jesús, que mora en nosotros desde el bautismo, que dirige a la Iglesia y es como el alma del Cuerpo místico, ruega en nosotros «con gemidos inenarrables» (Rom 8,26). En el oficio litúrgico, todo ha sido inspirado por El, todo ha sido compuesto bajo su impulso. El, que es el autor de los salmos, imprime profundamente en el alma dócil y devota la verdad que expresan tan admirablemente, y suscita en ella los sentimientos que brotan de los sagrados cánticos. Poco a poco vive y se alimenta de ellos; ve y juzga todas las cosas como las ve y juzga el mismo Dios; vive constantemente en el mundo sobrenatural, se acerca a Aquel que es el único

[3] Es una lástima que haya sido suprimida la oración *Aperi Domine, os meum...*, que antes se recitaba obligatoriamente al empezar el oficio divino. En ella se recogían estas condiciones, que tanta importancia tienen para la eficacia sobrenatural del rezo litúrgico. Muchas personas piadosas siguen recitando laudablemente aquella oración preparatoria, aunque en la actualidad no se exige obligatoriamente.

[4] Cf. n.285,10; y nuestra *Teología de la caridad* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1963) n.50.

[5] *Jesucristo, ideal del monje* c.15 n.3.

objeto de nuestros actos de religión y permanece unido a El, hecho visible en los misterios y en el poder de su gracia.

No hay camino más seguro que éste para permanecer unidos a Jesús y caminar hacia Dios. La Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, nos conduce a Cristo, y Cristo nos conduce al Padre haciéndonos gratos a El. ¡Qué incomparable seguridad, qué poderosa fecundidad de vida interior nos garantiza este camino espiritual!»

No es de extrañar, por tanto, que el concilio Vaticano II, al proponerse «acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana y adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio..., crea que le corresponde de un modo particular proveer a la reforma y al fomento de la liturgia» [6]. Y al explicar con más detalle la suma importancia de la liturgia afirma solemnemente el sacrosanto concilio [7]:

«La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor.

Por su parte la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados «con los sacramentos pascuales», sean «concordes en la piedad»; ruega a Dios que «conserven en su vida lo que recibieron en la fe»; y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin».

Sin embargo, el propio concilio se encarga casi a renglón seguido de advertir que no basta la oración litúrgica, a pesar de su soberana eficacia. Es preciso prepararla y completarla con la oración particular o privada. He aquí las palabras mismas del concilio [8]:

«Con todo, *la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual*. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, *entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto* (cf. Mt 6,6); más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol (cf. 1 Thess 5,17). Y el mismo Apóstol nos exhorta a llevar siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también su vida se manifieste en nuestra carne mortal (cf. 2 Cor 4,10-11). Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la misa que, «recibida la ofrenda de la víctima espiritual», haga de nosotros mismos una «ofrenda eterna» para sí».

Vamos, pues, a hablar ahora de la oración particular o privada, como complemento absolutamente indispensable de la oración pública o litúrgica.

[6] Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la sagrada liturgia* n.1.
[7] Ibid., n.10. [8] Ibid., n.12.

2. La oración privada

488. 1. **Excelencia y necesidad.**—Si grande es la importancia de la oración pública o litúrgica, no es menor la eficacia santificadora de la oración particular o privada, entendiendo por tal, principalmente, la oración *mental* practicada en el recogimiento y la soledad. Ambas formas de oración no solamente no son incompatibles entre sí, sino que se complementan y benefician mutuamente, siendo la oración mental el mejor fruto de la litúrgica, y a su vez, su mejor preparación. Escuchemos al inmortal pontífice Pío XII en su admirable encíclica sobre la liturgia [9]:

«En la vida espiritual no puede existir ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en las almas para continuar nuestra redención, y la efectiva colaboración del hombre, que no debe hacer vano el don de Dios (cf. 2 Cor 6,1); entre la eficacia del rito externo de los sacramentos, que proviene *ex opere operato*, y el mérito del que los administra o los recibe, acto que suele llamarse *opus operantis;* entre las oraciones privadas y las plegarias públicas, entre la ética y la contemplación, entre la vida ascética y la piedad litúrgica, entre el poder de jurisdicción y de legítimo magisterio y la potestad eminentemente sacerdotal que se ejercita en el mismo sagrado ministerio.

Por graves motivos, la Iglesia prescribe a los ministros del altar y a los religiosos que, en determinados tiempos, atiendan a la devota meditación, al diligente examen y enmienda de la conciencia y a los otros ejercicios espirituales [10], porque especialmente están destinados a realizar las funciones litúrgicas del sacrificio y de la alabanza divina. Sin duda, la oración litúrgica, siendo oración pública de la ínclita Esposa de Jesucristo, tiene una dignidad mayor que las oraciones privadas; pero esta superioridad no quiere decir que entre estos dos géneros de oración haya contraste u oposición. Las dos se funden y se armonizan, porque están animadas por un espíritu único: «Todo y en todos, Cristo» (Col 3,11), y tienden al mismo fin: «Hasta que se forme en nosotros Cristo» (Gal 4,19)».

Cuatro años antes, en su encíclica sobre el Cuerpo místico de Cristo, había escrito el mismo pontífice Pío XII [11]:

«Hay algunos que niegan a nuestras oraciones toda eficacia propiamente impetratoria, o que se esfuerzan por insinuar entre las gentes que las oraciones dirigidas a Dios en privado son de poca monta, mientras que las que valen de hecho son, más bien, las públicas, hechas en nombre de la Iglesia, ya que brotan del Cuerpo místico de Jesucristo. Todo esto es ciertamente erróneo: porque el divino Redentor tiene estrechamente unidas a sí, no sólo a su Iglesia como esposa que es amadísima, sino en ella también a las almas de cada uno de los fieles, con quienes ansía conversar muy íntimamente, sobre todo después que éstas se acercan a la mesa eucarística. Y aunque la oración común y pública, como procedente de la misma Madre

[9] Pío XII, encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, n.36-37.
[10] Cf. Código canónico, cn.125,126,565-571.595.1367.
[11] Pío XII, encíclica *Mystici corporis Christi*, del 29 de junio de 1943, n.40, en *Colección de encíclicas* publicada por A. C. E.

Iglesia, aventaja a todas las otras por razón de la dignidad de la esposa de Cristo, sin embargo, todas las plegarias, aun las dichas muy en privado, lejos de carecer de dignidad y virtud, contribuyen mucho a la utilidad del mismo Cuerpo místico en general, ya que en él todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redunda, por la comunión de los santos, en el bien de todos. Y nada impide a cada uno de los hombres, por el hecho de ser miembros de este cuerpo, el que pidan para sí mismos gracias especiales, aun de orden terreno, con la debida sumisión a la voluntad divina, toda vez que son personas libres y sujetas a especiales necesidades [12]. Y cuán grande aprecio hayan de tener todos de la meditación de las cosas celestiales se demuestra no sólo por las enseñanzas de la Iglesia, sino también por el uso y ejemplo de todos los santos».

Es, pues, un error funesto y pernicioso menospreciar o rebajar la oración particular y privada, o concederle menos importancia de la que en realidad tiene, con el pretexto de que la oración pública o litúrgica es más excelente y eficaz. Ambas oraciones no sólo no son incompatibles entre sí, sino que han de ir estrechamente unidas a fin de influenciarse mutuamente y aumentar con ello, en alto grado, la eficacia santificadora que cada una de ellas tiene de por sí independientemente de la otra.

Más aún: es un hecho comprobado experimentalmente en la vida de los santos que en ciertos estados de oración muy elevada—contemplación infusa—, la oración litúrgica les resulta altamente penosa y mortificante, aunque cumplen fidelísimamente sus deberes litúrgicos con toda exactitud y cuidado. El reposo profundo de la oración contemplativa se aviene mal con las ceremonias externas que acompañan inevitablemente al rezo de las oraciones litúrgicas. Si el fenómeno contemplativo es muy intenso, se produce casi siempre la llamada «ligadura de las potencias», que les impide casi materialmente pronunciar una sola palabra. Sólo violentándose mucho y llegando a veces a la misma distracción voluntaria consiguen desembeberse de su altísima oración contemplativa y rezar el oficio divino en el coro o en privado [13]. En estos casos sería manifiesta imprudencia resistir a la acción del Espíritu Santo, que está actuando intensísimamente en el alma, bajo el pretexto de atender a las oraciones vocales—por muy litúrgicas que sean—, a no ser cuando se trate de la santa misa, o del rezo obligatorio del oficio divino.

489. 2. Oración litúrgica y privada comparadas.— En un notable artículo sobre *oración litúrgica y oración particular*, un célebre teólogo contemporáneo llega a las siguientes conclusiones [14]:

1.ª La oración litúrgica es *de suyo* la más excelente y eficaz.

2.ª Todos los cristianos, y particularmente los sacerdotes y religiosos, deben ser competentemente aleccionados de esta excelencia y eficacia de la

[12] Cf. II-II,83,5 y 6.

[13] Cf. n.544 de esta misma obra.

[14] Cf. Marceliano Llamera, O.P., *Oración litúrgica y oración particular:* Teología Espiritual n.15 (1961) p.461-478.

piedad litúrgica, para que la aprecien, la aprovechen, la prefieran y subordinen e inspiren en ella, cuanto puedan, su piedad particular.

3.ª Aunque la excelencia y la eficacia del culto litúrgico son, en parte, indefectibles, requieren para su debido efecto, sobre todo en los participantes en él, la cooperación de la religiosidad personal.

4.ª La religiosidad cristiana no se limita y satisface con la plegaria litúrgica, sino que exige múltiples variedades de piedad particular que la preparan y complementan.

5.ª La piedad particular o extralitúrgica es también oración *cristiana* y *eclesial*, es decir, realizada en dependencia y unión con Cristo y con la Iglesia, y al impulso del único y común Espíritu divino.

6.ª Aunque la oración comunitaria o litúrgica es de suyo superior y más eficaz, cabe que de hecho sea mejor y más ventajosa la verificada en particular».

He aquí cómo justifica el docto teólogo esta última conclusión:

«Reconocida la superioridad en excelencia y eficacia de la oración litúrgica, ya antes ponderada, es justo advertir que, de hecho, puede resultar mejor y más santificadora la particular.

¿Por qué razones?

La primera y más respetable es, sin duda, el beneplácito divino, que se comunica cuando, como y cuanto quiere, y que da más o menos a cada uno, según le place. No hay razón contra esta razón. Nadie le ata las manos a Dios, como nadie sabe sus sapientísimos designios ni influye sus libérrimos quereres. La experiencia comprueba que la difusión de las gracias divinas de oración y de divina unión se da muchas veces en mayor abundancia fuera de las celebraciones litúrgicas.

Otra motivación hay que verla en las condiciones peculiares del sujeto, es decir, en sus disposiciones actuales y concretas de todo orden, sobre todo de orden psicológico y moral.

No hay duda de que estas condiciones pueden, a veces, ser más favorables en una oración privada que en la oración oficial. Cabe, por ejemplo, que la urgencia de la necesidad, el fervor religioso de aquella hora, etc., faciliten una buena oración particular.

No olvidemos que, en definitiva, es cada alma la que ora, porque aun la oración común se la ha de apropiar y personalizar cada uno, y no siempre las funciones y fórmulas comunes responden a las predisposiciones personales. Es, naturalmente, el sujeto el que ha de procurar acomodarse al espíritu religioso de la Iglesia. Pero es indudable que muchas veces el orante encuentra en la libertad de su comunicación personal con Dios mayor facilidad y mayor fruto.

Las causas pueden ser múltiples; y entre ellas son de señalar el *sentido* de las plegarias rituales, que pueden contrastar con el sentimiento y la necesidad del orante; la *amplitud* de las mismas, que no se conmensura con la de su fervor interior; y más aún, *la situación espiritual y psicológica* de los sujetos, nada o muy poco compaginables, a veces, con las prácticas religiosas externas.

Se comprende que las prescripciones litúrgicas no pueden acomodarse a estas peculiaridades [15] y que las personas en cuestión han de participar

[15] No obstante, debería tenerse siempre muy presente la norma de moderación dada por Santo Tomás, que dice así: «La medida de las cosas se determina por su fin, como la medicina por la salud. Por eso la oración debería durar lo que convenga para excitar el fervor del deseo interior. Cuando ha rebasado esta medida, de tal modo que su continuación

lo mejor que les sea posible en los oficios públicos que les sean obligados, pues, a pesar de sus inconveniencias, no dejarán de serles fructuosos. Pero es preciso reconocer que las exterioridades litúrgicas no son entonces el mejor cauce para la piedad íntima de esas almas. El modo en que Dios se les comunica es entonces el mejor para comunicarse con El».

De todo esto se deduce con toda claridad y evidencia que no es buen sistema ni coincide con la verdad objetiva de las cosas el método *exclusivista* de los que pretenden hacer de la oración litúrgica la *única* forma aceptable de relacionar el alma con Dios, ni tampoco el de los que rebajan la importancia de la misma para conceder el monopolio santificador a la oración privada o particular. Ambos extremos son igualmente viciosos; la verdad se halla en el término medio, o sea, en la perfecta armonía y compenetración de ambas formas de oración, que se benefician mutuamente con sus respectivas ventajas y excelencias.

«La oración—escribe dom Columba Marmion, refiriéndose a la mental [16]—es uno de los medios más eficaces para realizar acá en la tierra nuestra unión con Dios y nuestra imitación de Jesucristo. El contacto frecuente del alma con Dios en la fe, por la oración y la vida de oración, ayuda poderosamente a la transformación de nuestra alma desde el punto de vista sobrenatural. La oración bien hecha, la vida de oración, es transformante.

Más aún, la unión con Dios en la oración nos pone en trance de participar con mayor fruto de los otros medios que Cristo ha establecido para comunicarse a nosotros y hacernos semejantes a El. ¿Por qué así? ¿Será la oración más eminente, más eficaz, que el santo sacrificio, que la recepción de los sacramentos, que son los canales auténticos de la gracia? Ciertamente no. Cada vez que nos acercamos a estas fuentes recibimos un aumento de gracia, un acrecentamiento de vida divina. Pero este acrecentamiento depende, en parte al menos, de nuestras disposiciones.

Ahora bien, la oración, la vida de oración, mantiene, estimula, aviva y perfecciona estos sentimientos de fe, de humildad, de confianza y de amor, cuyo conjunto constituye la mejor predisposición del alma para recibir la abundancia de la gracia divina. Un alma familiarizada con la oración saca mayor provecho de los sacramentos y de los restantes medios de salvación que otra en la que la oración, intermitente, se realiza sin continuidad y sin vigor. Un alma que no se entrega con fidelidad a la oración, puede recitar el oficio divino, asistir a la santa misa, recibir los sacramentos, oír la palabra de Dios; pero sus progresos serán con frecuencia muy mediocres. ¿Por qué así? Porque el autor principal de nuestra perfección y de nuestra santidad es el mismo Dios, y la oración mantiene al alma en contacto frecuente con Dios; la oración establece y, después de haberlo establecido, mantiene en el alma como un brasero, en el cual, aunque no siempre en actividad, se esconde siempre el fuego del amor; y cuando esta alma se pone en comunicación directa con la vida divina, por ejemplo en los sacramentos, es como un soplo poderoso que la envuelve, la levanta y la llena con una abundancia maravillosa. La vida sobrenatural de un alma se mide por su unión con Dios

produciría tedio, no se debe prolongar más... E igual que hay que tener esto en cuenta en la oración particular con respecto al fervor del orante, también hay que tenerla en la oración común, por referencia a la devoción del pueblo» (2-2,83,14).

[16] En *Jesucristo, vida del alma* II,10.

por Cristo en la fe y en el amor; es preciso que este amor se manifieste en actos; pero estos actos, para ser producidos de una manera regular e intensa, reclaman la vida de oración. Puede asegurarse que, de ley ordinaria, nuestro progreso en el amor divino depende prácticamente de nuestra vida de oración.»

Y vamos a pasar ahora a otro punto interesantísimo de la vida de la oración: sus diferentes grados y principales fenómenos que les acompañan.

SECCION III

LOS GRADOS DE ORACIÓN

490. 1. **Introducción.**—A Santa Teresa de Jesús debemos la clasificación más profunda y exacta de los grados de oración que se conoce hasta la fecha. En su genial *Castillo interior* va describiendo las etapas sucesivas de la santificación del alma en torno a su vida de oración. Para la gran santa de Avila, los grados de oración coinciden con los de la vida cristiana en su marcha hacia la santidad. Este punto de vista, que puede justificarse plenamente por la razón teológica—la intensidad de la oración coincide con la de la caridad—, fue confirmado por San Pío X, en carta al general de los Carmelitas el 7 de marzo de 1914, al decir que los grados de oración enseñados por Santa Teresa representan otros tantos grados de superación y ascenso hacia la perfección cristiana [1].

Sería, pues, aventurado y temerario intentar una nueva clasificación. Nosotros vamos a seguir las huellas de la gran santa española, bien persuadidos de que haciéndolo así pisamos terreno firme y seguro.

Se ha reprochado a Santa Teresa que insiste demasiado en lo psicológico, con perjuicio de lo teológico [2]. Creemos, sin embargo, que esta acusación —que tiene, desde luego, un fundamento real—no se puede lanzar contra una mujer que no se propuso en sus libros «hacer teología», sino únicamente enseñar a sus monjas en lenguaje sencillo y familiar, «como de vieja castellana junto al fuego», el verdadero *camino de perfección* o sendero que habían de recorrer para alcanzar las cumbres de la santidad. Falta en ella, naturalmente, la doctrina teológica, especulativa, de principios; se mueve únicamente en el terreno psicológico y experimental. Pero sus magistrales descripciones concuerdan y se armonizan maravillosamente con los principios teológicos más firmes. Al teólogo profesional corresponde señalar el entronque y concordancia de ambas cosas; pero de ningún modo puede prescindir de esos datos experimentales, en los que Santa Teresa aparece como maes-

[1] He aquí las palabras del Santo Pontífice: «... gradus orationis quod numerantur veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse...» (cf. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.636).

[2] Cf. DOM STOLZ, O.S.B., *Teología de la mística*, en el capítulo titulado «Vida de oración y ascensión mística», p.152ss (ed. Madrid 1951).

tra consumada. Sus descripciones experimentales no han sido superadas hasta ahora absolutamente por nadie—ni siquiera por San Juan de la Cruz—y nos parece muy difícil que lo puedan ser jamás.

Ni se diga que Santa Teresa se limita a describir *su propia experiencia*, y que, por lo mismo, sus descripciones no tienen valor universal ni pueden aplicarse a todas las almas. A esto hemos de responder varias cosas:

1.ª No es enteramente cierto que Santa Teresa se limite a describir su propia experiencia. La Santa conoció y tuvo trato íntimo con gran número de almas que caminaban a su lado por los senderos de la vida espiritual. Dotada como estaba de excepcionales dotes de talento natural y de agudísima penetración psicológica, se fijó en las reacciones de esas almas, observó cuidadosamente sus luchas y dificultades, recibió sus confidencias más íntimas, examinó sus fenómenos extraordinarios y se aprovechó largamente de todo en la redacción de sus obras magistrales. No siempre se refiere a ella misma cuando dice: «Yo conocí un alma...; me dijo una vez un alma que lo había experimentado bien...», etc. Pocos, poquísimos maestros de la vida espiritual y directores de almas han tenido a su disposición tantos datos y de tan alto valor como los que logró reunir Santa Teresa en el trato directo con las almas.

2.ª Nadie más enemigo que Santa Teresa de clasificaciones estrechas y de «libros muy concertados» [3]. Ella misma nos advierte al comenzar su *Castillo interior* o libro de *Las Moradas* que «no hemos de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada... Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza... Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha, que no la arrincone ni apriete. Déjela andar por estas moradas, arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola» [4]. Y un poco más adelante nos dice: «Por eso digo que no consideren pocas piezas, sino un millón; porque de muchas maneras entran almas aquí...» [5]

De manera que las moradas teresianas, según proclama la misma Santa, no constituyen departamentos estancos e irreductibles. Caben en ellas infinidad de matices y pueden caminar por ellas holgadamente todas las almas que aspiren a la perfección, cualquiera que sea el camino particular por donde el Espíritu Santo las conduzca. Pero como punto de partida para una clasificación ordenada y metódica de los principales grados y manifestaciones de la vida de oración en sus líneas fundamentales, nos parece que las descripciones de Santa Teresa son de un precio y valor incalculable por llegar hasta las raíces más hondas de *la psicología humana común a todas las almas*.

Por estas razones, nosotros vamos a seguir a la gran Doctora Mística con escrupulosa fidelidad. Esto no quiere decir que dejemos de aprovechar al paso las preciosas enseñanzas de otros grandes místicos experimentales, sobre todo las de San Juan de la Cruz, en todo tan conforme con Santa Teresa; de San Francisco de Sales, del Venerable P. Granada—otro gran maestro de la vida de oración—y de otros muchos antiguos y modernos, que completarán y redondearán las doctrinas teresianas [6]. En todo caso, no es menester advertir que tendremos siempre delante los grandes principios del Doctor Angélico, con los que tan maravillosamente concuerdan las enseñanzas de Santa Teresa.

[3] Cf. *Camino* 21,4.
[4] *Moradas primeras* II,8.
[5] *Ibid.*, II,12.
[6] El lector que quiera más abundante información sobre las principales clasificaciones de los grados de oración propuestos antes y después de Santa Teresa, puede encontrarla en RIBET, *La mystique divine* t.1 c.10 y en el P. ARINTERO, *Grados de oración* a.6.

491. 2. **Clasificación que adoptamos.**—He aquí en esquema la clasificación de los grados de oración propuesta por la mayoría de los autores espirituales en pos de las huellas de Santa Teresa, que vamos a exponer detalladamente en las páginas siguientes:

1.º Oración vocal.
2.º Meditación.
3.º Oración afectiva.
4.º Oración de simplicidad.
5.º Recogimiento infuso.
6.º Quietud.
7.º Unión simple.
8.º Unión extática.
9.º Unión transformativa.

Los tres primeros grados pertenecen a la *vía ascética*, que comprende las *tres primeras moradas* del *Castillo interior*; el cuarto señala el momento de transición de la ascética a la mística, y los otros cinco pertenecen a la *vía mística*, que comienza en las *cuartas moradas* y llega hasta la cumbre del castillo (santidad consumada). El paso de los grados ascéticos a los místicos se hace de una manera gradual e insensible, casi sin darse cuenta el alma, como veremos ampliamente en su lugar. Son las etapas fundamentales del camino de la perfección, que van sucediéndose con espontánea naturalidad, poniendo claramente de manifiesto *la unidad de la vida espiritual y la absoluta normalidad de la mística, a la que todos estamos llamados*, y a la que llegarán de hecho todas las almas que no pongan obstáculos a la acción de la gracia y sean enteramente fieles a las divinas mociones del Espíritu Santo.

A) ETAPA PREDOMINANTEMENTE ASCETICA

492. Decimos *predominantemente* (y no *ascética*, sin más) porque, como ya hemos explicado en otro lugar, no se da nunca en la vida cristiana una etapa *exclusivamente* ascética y otra *exclusivamente* mística. La ascética y la mística se compenetran mutuamente como dos aspectos distintos de un mismo camino espiritual, en cuya etapa primera *predominan* los actos ascéticos, y en la segunda, los místicos. El asceta comienza ya a recibir desde los primeros pasos de su vida espiritual cierta influencia más o menos latente o intensa de los dones del Espíritu Santo (mística) y el místico más encumbrado realiza con frecuencia actos francamente ascéticos con ayuda de la gracia ordinaria. Se trata, pues, de mero *predominio* de unos u otros actos; no de exclusivismos de ninguna clase. Hemos explicado todo esto en otra parte, donde remitimos al lector (cf. n.177-180).

Primer grado de oración: la vocal

El primer grado de oración, al alcance de todo el mundo, lo constituye la vocal. *Es aquella que se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado,* y constituye la forma casi única de la oración pública o litúrgica.

493. 1. **Conveniencia y necesidad de la oración vocal.**—Santo Tomás se pregunta en la *Suma Teológica* «si la oración debe ser vocal» (II-II,83,12). Contesta diciendo que forzosamente tiene que serlo la oración *pública* hecha por los ministros de la Iglesia ante el pueblo cristiano que ha de participar en ella, pero no es de absoluta necesidad cuando la oración se hace privadamente y en particular. Sin embargo —añade—, no hay inconveniente en que sea vocal la misma oración privada por tres razones principales: *a)* para excitar la devoción interior, por la cual se eleva el alma a Dios; de donde hay que concluir que debemos usar de las palabras exteriores en la medida y grado que exciten nuestra devoción, y no más; si nos sirven de distracción para la devoción interior, hay que callar [7]; *b)* para ofrecerle a Dios el homenaje de nuestro cuerpo además de nuestra alma; y *c)* para desahogar al exterior la vehemencia del afecto interior.

Nótese la singular importancia de esta doctrina. La oración vocal de tal manera depende y se subordina a la mental, que en privado, únicamente para excitar o desahogar aquélla, tiene razón de ser. Es cierto que con ella ofrecemos, además, un homenaje corporal a la divinidad; pero desligada de la mental, en realidad ha dejado de ser oración, para convertirse en un acto puramente mecánico y sin vida. Volveremos sobre esto al hablar de la necesidad de la atención.

La necesidad de la oración vocal es manifiesta en la oración pública o litúrgica; únicamente a base de ella pueden intervenir todos los fieles en una oración común. Y en igualdad de condiciones, o sea, realizada con el mismo grado de fervor, es más provechosa que la privada; hay un texto del todo claro en el Evangelio [8]. Además, cuando se trata de la oración oficial de la Iglesia, tiene una particular eficacia santificadora en virtud de la intervención misma de la Iglesia, que suena ante los oídos del Señor como la voz de la esposa: «vox sponsae» [9]. Con todo, siempre será cierto que nada absolutamente puede suplir al

[7] A no ser—naturalmente—que la oración vocal sea *obligatoria* para el que la emplea, como lo es para el sacerdote y religioso de votos solemnes el rezo del breviario.

[8] Mt 18,20: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

[9] Cf. las preciosas conferencias de Dom Columba Marmion dedicadas a la oración litúrgica en *Jesucristo, vida del alma* c.9, y en *Jesucristo, ideal del monje* 14 y 15.

fervor de la caridad con que se realiza la oración. Y así, si un alma ejercita con mayor conato e intensidad el amor a Dios en la oración callada y mental que en la vocal, merecerá más con aquélla y deberá renunciar a sus oraciones vocales, a excepción de las estrictamente obligatorias según su estado. Lo contrario sería preferir lo menos perfecto en perjuicio de lo mejor y confundir lamentablemente la devoción con las devociones.

494. 2. **Sus condiciones.**—Según Santo Tomás y la naturaleza misma de las cosas, la oración vocal ha de tener dos condiciones principales: *atención* y profunda *piedad*.

a) Atención.—Al contestar el Doctor Angélico a la pregunta sobre «si la oración ha de ser atenta» (83,13), establece unas luminosas distinciones que es preciso tener muy en cuenta.

La oración—dice—tiene o produce tres efectos: el primero es *merecer*, como cualquier otro acto de virtud, y para ello no es menester la atención actual, basta la virtual [10]. El segundo es *impetrar* de Dios las gracias que necesitamos, y para ello basta también la atención virtual, aunque no bastaría para ninguno de estos dos efectos la simplemente habitual. El tercero, finalmente, es cierto deleite o refección espiritual del alma, y para sentirlo es absolutamente necesaria la atención *actual*.

A continuación señala el Angélico Doctor la triple clase de atención que se puede poner en la oración vocal, a saber: la *material*, que atiende a pronunciar correctamente las palabras en las fórmulas de oración; la *literal*, que se fija y atiende al *sentido* de esas palabras, y la *espiritual* o *mística*, que atiende al fin de la oración, o sea a Dios y a la cosa que se pide. Esta última es la más excelente, pero el ideal consiste en la unión de las tres, que son perfectamente compatibles entre sí.

Es admirable la correspondencia entre esta doctrina del Angélico y la de Santa Teresa de Jesús. La insigne monja castellana parece salir de las aulas de una facultad de Teología cuando escribe con galanura inimitable:

«Porque a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración; no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración. Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, *no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios*. Porque aunque algunas veces sí será aunque no lleve este cuidado, más es habiéndole llevado otras. Mas quien tuviese de costumbre hablar con la majestad de Dios como hablaría con su esclavo,

[10] Sabido es que la atención puede ser *externa* e *interna*. La primera es aquella que evita todos los actos externos que serían del todo incompatibles con la atención a lo que se está haciendo interiormente (v.gr., la lectura—durante la oración—de un libro completamente ajeno a ella). La *interna* es la que excluye, además, la divagación de la mente. Esta última se subdivide en *habitual*, *virtual* y *actual*. La *habitual*—que sólo abusivamente se puede llamar atención, porque en realidad no es tal—es la que tienen permanentemente, aun durante el sueño, las personas que suelen llevar una vida de oración. Más que atención es una *propensión* a la atención. La *virtual* es la que se tuvo al principio de la oración y perdura a todo lo largo de la misma mientras no se retracte, aunque sobrevengan distracciones *involuntarias*. Y la *actual* es la que *hic et nunc* está atendiendo a la oración dándose plena cuenta de ello.

que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene aprendido por hacerlo otras veces, *no la tengo por oración, ni plegue a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte*» [11].

De manera que la oración vocal para que sea propiamente oración es menester que sea atenta. La atención *actual* sería la mejor, y a conseguirla a toda costa han de enderezarse los esfuerzos del alma [12]. Pero al menos es indispensable la *virtual*, que se ha puesto intensamente al principio de la oración y sigue influyendo en toda ella a pesar de las distracciones *involuntarias* que puedan sobrevenir. Si la distracción es plenamente voluntaria, constituye un verdadero pecado de irreverencia, que, según el Doctor Angélico, impide el fruto de la oración (83,13 ad 3).

b) PROFUNDA PIEDAD.—Es la segunda condición, complementaria de la anterior. Con la atención aplicábamos nuestra inteligencia a Dios. Con la piedad ponemos en contacto con El el corazón y la voluntad. Esta piedad profunda envuelve y supone un conjunto de virtudes cristianas de primera categoría: la caridad, la fe viva, la confianza, la humildad, la devoción y reverencia ante la Majestad divina y la perseverancia (83,15). Es preciso llegar a recitar así nuestras oraciones vocales. No hay inconveniente en disminuir su número si no nos es posible recitarlas todas en esta forma. Pero lo que en modo alguno puede admitirse es convertir la oración en un acto mecánico y sin vida, que no tiene ante Dios mayor influencia que la que podrían tener esas mismas oraciones recitadas por un gramófono o cinta magnetofónica. Más vale una sola avemaría bien rezada que un rosario entero con voluntaria y continuada distracción. Esto nos lleva a plantear la cuestión del tiempo que ha de durar la oración vocal.

495. 3. **Duración de la oración vocal.**—Santo Tomás se plantea expresamente este problema al preguntar «si la oración ha de ser muy larga» (83,14). Contesta con la clarividencia de siempre, estableciendo una distinción. En su causa—dice—, esto es, en el afecto de la caridad, de donde tiene su origen, la oración debe ser permanente y continua, porque el influjo actual o virtual de la caridad ha de alcanzar a todo el conjunto de nuestra vida; y en este sentido, todo cuanto hacemos estando en gracia de Dios y bajo la influencia de la caridad puede decirse que es oración. Pero, considerada en sí misma y en cuanto

[11] *Moradas primeras* I,7.
[12] Véase lo que hemos dicho al hablar de la purificación activa de la memoria y de la imaginación (cf. n.245-46), que es muy conveniente para evitar las distracciones en la oración.

tal, la oración no puede ser continua, ya que hemos de vacar a otros muchos negocios indispensables. Ahora bien: la cantidad de una cosa cualquiera ha de ser proporcionada al fin a que se ordena, como la cantidad de medicina que tomamos es ni más ni menos que la necesaria para la salud. De donde hay que concluir que la oración debe durar todo el tiempo que sea menester para excitar el fervor interior, y no más. Cuando rebase esta medida de tal forma que no pueda continuarse sin tedio ni fastidio, ha de cesar la oración. Y esto ha de tenerse en cuenta no sólo en la oración privada, sino también en la pública, que debe durar cuanto sea menester para excitar la devoción del pueblo, sin causarle tedio ni aburrimiento.

De esta luminosa doctrina se desprenden las siguientes consecuencias prácticas:

1.ª No es conveniente multiplicar las palabras en la oración, sino insistir sobre todo en el afecto interior. Nos lo advierte expresamente el Señor en el Evangelio: «Cuando orareis no habléis mucho, como los gentiles, que piensan serán escuchados a fuerza de palabras. No os asemejéis a ellos, pues vuestro Padre conoce perfectamente las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-8). Ténganlo en cuenta tantos devotos y devotas que se pasan el día recitando plegarias inacabables, con descuido acaso de sus deberes más apremiantes.

2.ª No se confunda la prolijidad en las fórmulas de oración—que debe cesar cuando se haya logrado el afecto o fervor interior—con la permanencia en oración mientras dure ese fervor. Esto último es convenientísimo y debe prolongarse todo el tiempo que sea posible, incluso varias horas, si es compatible con los deberes del propio estado (cf. 83,14 ad 1,2 et 4). El mismo Cristo nos dio ejemplo de larga oración, pasando a veces en ella las noches enteras (Lc 6,12) e intensificándola en medio de su agonía de Getsemaní (Lc 22,43), aunque sin multiplicar las palabras, sino empleando siempre la misma breve fórmula: «fiat voluntas tua».

3.ª Como el fin de la oración vocal es excitar el afecto interior, no hemos de vacilar un instante en abandonar las oraciones vocales—a no ser que sean obligatorias—para entregarnos al fervor interior de la voluntad cuando éste ha brotado con fuerza. Sería un error muy grande querer continuar entonces el rezo vocal, que habría perdido ya toda su razón de ser y podría estorbar al fervor interior[13].

496. 4. **Las fórmulas de oración vocal.**—Es imposible sobre este asunto dar normas fijas que tengan valor universal para todas las almas. Cada una ha de seguir el impulso interior del Espíritu Santo y emplear las fórmulas que más exciten su fervor y devoción, o no emplear ninguna determinada si encuentra la paz hablando sencillamente con Dios como un niño

[13] He aquí cómo expone esta doctrina el dulce SAN FRANCISCO DE SALES: «Si, haciendo oración vocal, sentís vuestro corazón atraído y convidado a la oración interior o mental, no rehuséis hacerlo así, mas dejad vuestro corazón inclinarse dulcemente de ese lado y no os preocupéis poco ni mucho de no haber terminado las oraciones vocales que teníais intención de recitar; porque la oración mental que habéis hecho en su lugar es más agradable a Dios y más útil a vuestra alma. Exceptúo el oficio eclesiástico, si estáis obligado a decirlo, porque en este caso es preciso cumplir el deber» (*Vida devota* p.2.ª c.1 n.9).

pequeño con su padre. Objetivamente hablando, es indudable que las mejores fórmulas son las que la Iglesia nos propone en su liturgia oficial. Tienen una eficacia especial para expresar los deseos de la Esposa de Cristo y recibir la influencia colectiva de los miembros todos de su Cuerpo místico. Las fórmulas más conocidas y familiares son precisamente las de más hondo contenido y profundidad. No hay nada comparable al Padre nuestro, el avemaría, el credo, la salve, el *Gloria*, el *Angelus*, las oraciones de la mañana y de la noche, la bendición de la mesa, las palabras que pronunciamos al hacer la señal de la cruz, al acercarnos a comulgar, el acto de contrición y la confesión general. El rezo del rosario, tan profundo y sencillo al mismo tiempo, constituye también una de las plegarias favoritas del pueblo cristiano deseoso de honrar a María y recibir de ella su bendición maternal. No podemos detenernos en exponer esas preciosas fórmulas de oración, pero es forzoso que hagamos una excepción con la más excelente y sublime de todas: el Padre nuestro, llamado también «oración dominical» por haber brotado de los labios mismos del divino Redentor.

497. 5. **Exposición del Padre nuestro.**—Santo Tomás pregunta en un artículo de la *Suma Teológica* «si están bien puestas las siete peticiones del Padre nuestro» (83,9). Creemos que la maravillosa doctrina que expone al contestar afirmativamente hace de ese artículo uno de los más sublimes y profundos de su obra inmortal, verdadero alcázar de la Teología católica.

He aquí la doctrina del Santo, con algunas ampliaciones para facilitar su plena inteligencia a los no versados en Teología.

Comienza Santo Tomás diciendo que la oración dominical es perfectísima, ya que en ella se contiene todo cuanto hemos de pedir y en el orden mismo con que hay que pedirlo. He aquí sus palabras:

«La oración del Señor es perfectísima; porque, como dice San Agustín, *si oramos recta y congruentemente, nada absolutamente podemos decir que no esté contenido en esta oración*. Porque como la oración es como un intérprete de nuestros deseos ante Dios, solamente podemos pedir con rectitud lo que rectamente podemos desear. Ahora bien: en la oración dominical no sólo se piden todas las cosas que rectamente podemos desear, sino hasta por el orden mismo con que hay que desearlas; y así esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que informa y rectifica todos nuestros afectos y deseos».

A continuación comienza el Angélico la exposición del Padre nuestro. Para entender el primer párrafo conviene tener presente lo que ya dejamos explicado al comienzo de esta obra, a saber: que el fin último y absoluto de la vida cristiana es la

gloria de Dios, y el fin secundario o relativo es nuestra propia perfección y felicidad (cf. n.36-37). Escuchemos ahora a Santo Tomás:

«Es cosa clara que lo primero que hay que desear es el fin; y después los medios para llegar a él. Ahora bien: nuestro fin es Dios. Y hacia El tienden nuestros afectos de dos maneras: la primera, en cuanto queremos la gloria de Dios; la segunda, en cuanto queremos gozar de ella. La primera pertenece al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda corresponde al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Y por eso la primera petición del Padre nuestro es *santificado sea tu nombre*, por la cual pedimos la gloria de Dios; y la segunda es *venga a nosotros tu reino*, por la cual pedimos llegar a la gloria de su reino, esto es, alcanzar la vida eterna».

Como se ve, las dos primeras peticiones del Padre nuestro no pueden ser más sublimes. En la primera pedimos la gloria de Dios, o sea, que todas las criaturas reconozcan y glorifiquen (eso significa aquí *santificar)* el nombre de Dios. Tal es el fin último de la creación: la gloria de Dios, o, más exacta y teológicamente, *Dios mismo* glorificado por sus criaturas. Esta gloria de Dios constituía la obsesión de todos los santos. En la cumbre de la montaña de la santidad se lee siempre e indefectiblemente el rótulo que puso San Juan de la Cruz en lo alto de su *Monte Carmelo*: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios». El *yo* humano, terreno y egoísta, ha muerto definitivamente.

Pero Dios ha querido encontrar su propia gloria en nuestra propia felicidad. No solamente no se nos prohíbe, sino que se *nos manda* desear nuestra propia felicidad en Dios. Pero únicamente en segundo lugar, en perfecta subordinación a la gloria de Dios, en la medida y grado de su beneplácito divino: «buscad *primero* el reino de Dios y su justicia, y *todo lo demás* se os dará *por añadidura*» (Mt 6,33). Al pedirle a Dios el advenimiento de su reino sobre nosotros, le pedimos en realidad la gracia y la gloria para nosotros; o sea, lo más grande y sublime que podemos pedir *después* de la gloria de Dios.

Después del *fin* principal y secundario hay que desear, lógicamente, los *medios* para alcanzarlo. Sigamos escuchando a Santo Tomás:

«Al fin que acabamos de decir nos puede ordenar algo de dos maneras: *directa* o *indirectamente* [14]. Directamente *(per se)* nos ordena el bien que sea útil al fin. Y este bien puede ser de dos maneras: primaria y principalmente, nos ordena al fin el mérito con que merecemos la bienaventuranza eterna obedeciendo a Dios, y por esto se ponen aquellas palabras: *hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo;* secundaria e instrumentalmente, todo

[14] El Santo emplea la fórmula escolástica *per se y per accidens*, que en nuestro caso puede traducirse muy bien por *directa e indirectamente*.

aquello que puede ayudarnos a merecer la vida eterna, y para esto se dice: *el pan nuestro de cada día dánosle hoy*. Y esto es verdadero tanto si se entiende del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es muy provechoso al hombre (y en el que se sobrentienden todos los demás sacramentos), como si se entiende del pan material, significando con ese pan todas las cosas necesarias para vivir; porque la Eucaristía es el principal sacramento, y el pan material es el principal alimento».

Como se ve, después de haber pedido lo relativo al fin principal y al secundario, se empieza inmediatamente a pedir lo relativo a los medios. También aquí se procede ordenadamente, pidiendo *en primer lugar* que cumplamos la voluntad de Dios de manera tan perfecta, si fuera posible, como se cumple en el cielo. Es porque el cumplimiento de la voluntad de Dios es el *único medio directo e inmediato* de glorificar a Dios y de santificar nuestra alma. Nadie se santificará ni podrá glorificar a Dios más que cumpliendo exacta y rigurosamente su divina y adorable voluntad. Si Dios nos pide oscuridad y silencio, enfermedad e impotencia, vida escondida y desconocida, es inútil que tratemos de glorificarle o de santificarnos soñando en grandes empresas apostólicas o en obras brillantes en el servicio de Dios: andaremos completamente fuera de camino. Nada glorifica a Dios ni santifica al alma sino el perfecto cumplimiento de su divina voluntad.

Pero, al lado de este medio fundamental e inmediato, necesitamos también la ayuda de los *medios secundarios*, simbolizados en la palabra *pan*, que es el alimento por excelencia. Pedimos el *pan*, o sea, lo indispensable para la vida (nada de riquezas y honores, que son bienes fugaces y aparentes, que tanto se prestan a desviarnos de los caminos de Dios); y únicamente *para hoy*, «con el fin de quedar obligados a pedirlo mañana y corregir nuestra codicia»—como dice admirablemente el catecismo—y para que descansemos confiados y tranquilos en los brazos de la providencia amorosísima de Dios, que alimenta a los pájaros del cielo y viste a las flores del campo con soberana hermosura (Mt 6,25-34).

Sigamos la exposición de Santo Tomás.

«*Indirectamente (per accidens)* nos ordenamos a la bienaventuranza removiendo los obstáculos que nos la podrían impedir. Tres son estos obstáculos: el primero y principal es *el pecado*, que nos excluye directamente del reino de los cielos, y por esto decimos *perdónanos nuestras deudas*. El segundo es la *tentación*, que es como la antesala del pecado y puede impedirnos el cumplimiento de la divina voluntad, y por esto añadimos *no nos dejes caer en la tentación*. El tercero, finalmente, lo constituyen todas las demás calamidades de la vida que pueden perturbar nuestra alma, y para ello decimos *líbranos de todo mal*».

A través de esta magnífica exposición de Santo Tomás —completada todavía con la solución a las objeciones—, se advierte claramente que es imposible pedir a Dios más cosas, ni mejores, ni más ordenadamente, ni con menos palabras, ni con mayor sencillez y confianza que en la sublime oración del Padre nuestro. Por eso, los santos, iluminados por Dios mediante los dones del Espíritu Santo, encuentran un verdadero «maná escondido» en la oración dominical. Viven de ella años enteros, y aun toda la vida, alimentando su oración con sus divinas peticiones. Santa Teresita llegó a no encontrar gusto sino en el Padre nuestro y avemaría [15]. Santa Teresa lo comenta magistralmente en su *Camino de perfección* [16]. Y muchas almas sencillas y humildes encuentran en él pasto abundantísimo para su oración [17] y hasta para remontarse a las más altas cumbres de la contemplación y unión con Dios. Lo dice expresamente Santa Teresa de Jesús:

«Conozco una persona que nunca pudo tener sino oración vocal, y asida a ésta lo tenía todo; y si no rezaba, íbasele el entendimiento tan perdido, que no lo podía sufrir. Mas tal tengamos todos la mental. En ciertos *Paternósters* que rezaba a las veces que el Señor derramó sangre se estaba, y en poco más rezado, algunas horas. Vino una vez a mí muy acongojada, que no sabía tener oración mental ni podía contemplar, sino rezar vocalmente. Preguntéle qué rezaba; y vi que, asida al *Paternóster, tenía pura contemplación y la levantaba el Señor a juntarla consigo en unión;* y bien se parecía en sus obras recibir tan grandes mercedes, porque gastaba muy bien su vida. Así, alabé al Señor y hube envidia su oración vocal. Si esto es verdad, como lo es, *no penséis los que sois enemigos de contemplativos que estáis libres de serlo, si las oraciones vocales rezáis como se han de rezar*, teniendo limpia conciencia» [18].

Y en otro lugar de sus obras añade la insigne Doctora Mística este espléndido panegírico del Padre nuestro: «Es cosa para alabar mucho al Señor cuán subida en perfección es esta oración evangelical, bien como ordenada de tan buen Maestro, y así podemos, hijas, cada una tomarla a su propósito. Espántame ver que en tan pocas palabras *está toda la contemplación y perfección encerrada*, que parece no hemos menester otro libro, sino estudiar en éste. Porque hasta aquí nos ha enseñado el Señor todo el modo de oración y de alta contemplación, desde los principiantes a la oración mental y de quietud y unión que, a ser yo para saberlo decir, se pudiera hacer un gran libro de oración sobre tan verdadero fundamento» [19].

Es, pues, de la mayor importancia en la vida espiritual el rezo ferviente de las oraciones vocales. Nunca se pueden omitir del todo, ni siquiera en las más altas cumbres de la santidad. Llega un momento, como veremos, en el que empeñarse en

[15] «Algunas veces, cuando mi espíritu se halla en gran sequedad, de modo que no se me ocurre ni un pensamiento bueno, rezo muy despacio un Padrenuestro o un avemaría. Estas oraciones son *las únicas que me elevan*, las que nutren mi alma a lo divino; ellas me bastan» (*Historia de un alma* c.10 n.19).

[16] Desde el capítulo 27 hasta el 42 (final del libro).

[17] Recuérdese el caso de aquella pobre vaquera que hemos citado más arriba (cf. n.409,1).

[18] *Camino* 30,7.

[19] *Camino* 37,1; cf. 42,5.

continuar el procedimiento discursivo de la meditación ordinaria representaría una imprudencia y un gran obstáculo para ulteriores avances; pero esto jamás ocurre con la oración vocal. Siempre es útil y conveniente, ya sea para excitar el fervor interior, ya para desahogarlo cuando es demasiado vehemente. La enemistad con las oraciones vocales es un signo de mal espíritu, en el que han incurrido una verdadera legión de almas ilusas y de falsos místicos.

SEGUNDO GRADO DE ORACIÓN: LA MEDITACIÓN

Siendo abundantísima la literatura religiosa sobre la meditación discursiva como forma ordinaria de oración mental en la mayor parte de las personas piadosas, nos limitaremos a recoger aquí con brevedad los puntos fundamentales.

498. 1. **Naturaleza.**—La meditación discursiva puede definirse como *la aplicación razonada de la mente a una verdad sobrenatural para convencernos de ella y movernos a amarla y practicarla con ayuda de la gracia.* El examen detallado de la definición nos dará a conocer los elementos fundamentales de este modo de oración.

«LA APLICACIÓN RAZONADA DE LA MENTE...»—Es el elemento más típico y característico de la meditación, que la distingue perfectamente de los restantes grados de oración mental. Todos suponen una *aplicación de la mente* al objeto que se está considerando o contemplando (es, sencillamente, la *atención,* que es indispensable y común a todos los grados de oración ascéticos o místicos), pero la meditación tiene como nota típica y característica una aplicación *razonada, discursiva,* a modo de *raciocinio.* De tal manera es esencial este elemento, que, si falta, ha desaparecido la meditación en cuanto tal. Cuando el discurso desaparece, el alma ha dado en la distracción, o en la oración afectiva, o en la contemplación; y en cualquiera de los tres casos, la meditación ya no existe.

Claro que el discurso de la razón está muy lejos de ser el fin de la meditación como oración cristiana. ¿En qué se distinguiría entonces del simple estudio o especulación sobre la verdad revelada? Como veremos en seguida, ese discurso se encamina a una finalidad afectiva y práctica, sin la cual dejaría de ser oración. Pero como elemento previo o preparatorio es tan indispensable, que sin él no hay meditación propiamente dicha. *Toda meditación implica discurso,* aunque no sea éste el elemento más importante de la misma.

«... A UNA VERDAD SOBRENATURAL...»—Es evidente desde el momento en que nos encontramos ante una *oración,* no ante un estudio científico de una rama cualquiera del saber humano. Esa verdad sobrenatural puede ser muy varia: un texto de la Sagrada Escritura, un pasaje de la vida de Cristo o de un santo cualquiera, un principio teológico, una fórmula litúrgica, etc., etc.; pero siempre con la doble finalidad que vamos a explicar a continuación.

«... PARA CONVENCERNOS DE ELLA...»—La meditación como oración cristiana tiene *dos finalidades:* una *intelectiva* y otra *afectiva.* La intelectiva tiene

por objeto llegar a *convicciones firmes* y *enérgicas* que resistan el embate de las influencias contrarias que puedan sobrevenir por parte de los enemigos del alma. Sin estas convicciones firmes, el alma sucumbiría fácilmente ante tales acometidas. Lo puramente sentimental y sensiblero puede producir un efecto momentáneo de felicidad y de paz; pero no teniendo su apoyo y fundamento en la firme convicción intelectiva, se hundirá sin resistencia al menor soplo de pasión. No se puede construir una casa sólida sobre la arena movediza del sentimiento; es preciso el fundamento pétreo e inconmovible de las convicciones hondamente arraigadas en la inteligencia. A lograrlas se endereza directamente esta primera finalidad de la meditación.

Pero esta sola no basta. Ni siquiera es la principal en cuanto oración. Esas firmes convicciones pueden también adquirirse con el simple estudio de la verdad sagrada sin intención alguna de oración. Por esto es menester añadir la segunda y más importante finalidad, que acabará de perfilar el concepto cabal de la meditación cristiana.

«... Y MOVERNOS A AMARLA...»—He aquí el elemento más importante de la meditación en cuanto oración cristiana. Es menester que la voluntad se lance al amor de la verdad que el entendimiento le presenta elaborada por su discurso. Si transcurriera todo el tiempo dedicado a la meditación en los procedimientos discursivos preliminares, en realidad no habría oración. Sería un estudio más o menos orientado a la piedad, pero en modo alguno un ejercicio de oración [19]. Esta comienza propiamente cuando el alma, enardecida por la verdad sobrenatural que el entendimiento convencido le presenta, prorrumpe en afectos y actos de amor a Dios, con quien establece un contacto íntimo y profundo *que da a la meditación anterior toda su razón de ser en cuanto oración cristiana.*

Claro que es preciso que este amor y entusiasmo afectivo no quede en las puras regiones del corazón o de la fantasía. Es menester que se traduzca en enérgicas resoluciones prácticas. Y a ello responde el nuevo elemento de la definición, que termina y redondea el concepto integral de la oración discursiva.

«... Y PRACTICARLA CON AYUDA DE LA GRACIA».—Toda meditación bien hecha ha de terminar en un *propósito* y en una *plegaria*. Un propósito enérgico de llevar a la práctica las consecuencias que se desprenden de aquella verdad o misterio que hemos considerado y amado y una plegaria a Dios pidiéndole su gracia y bendición para poderlo cumplir de hecho, ya que nada absolutamente podemos hacer sin El.

Nunca se insistirá bastante en estos dos últimos elementos de la definición: el amor de Dios y el propósito práctico, enérgico y decidido. Son legión incontable las almas piadosas que se ejercitan diariamente en la meditación y que, sin embargo, apenas sacan de ella ningún provecho práctico. La explicación hay que buscarla en el modo defectuoso de hacerla. Insisten demasiado en lo que no es sino *mera preparación* para la oración propiamente dicha. Se pasan el tiempo leyendo, discurriendo o en perpetua distracción semivoluntaria. El resultado es que cuando termina el tiempo destinado a la oración no han permanecido en ella, en realidad, un solo instante. De su alma no ha brotado un solo acto de amor, una aspiración a Dios, un propósito práctico, concreto y enérgico. «Son almas tullidas—decía San-

[19] «Sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, *no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho*» (SANTA TERESA, *Moradas cuartas* I,7; cf. *Fundaciones* 5,2).

ta Teresa de Jesús—, que, si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como al que hacía treinta años que estaba en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro» [20].

499. 2. **Importancia y necesidad de la meditación.**— La meditación, que es convenientísima para salvarse, es absolutamente imprescindible para emprender seriamente el camino de la propia santificación. Vamos a examinar estas dos afirmaciones.

a) Es convenientísima para salvarse.—La inmensa mayoría de los que viven habitualmente en pecado es sencillamente porque no reflexionan. Ya lo dijo hace muchos siglos el profeta Jeremías, y sus palabras continúan siendo de palpitante actualidad: «Toda la tierra es desolación por no haber quien recapacite en su corazón» (Ier 12,11). En el fondo no tienen mal corazón ni sienten enemistad alguna con las cosas de Dios o de su eterna salvación; pero, entregados con desenfreno a las actividades puramente naturales (negocios, etc.) y olvidados enteramente de los grandes intereses de su alma, fácilmente se dejan llevar del ímpetu de sus pasiones desordenadas—que no encuentran ningún obstáculo ni freno para expansionarse libremente—, y se pasan años enteros y a veces la vida entera sumergidos en el pecado. La prueba más clara y evidente de que su triste situación espiritual obedecía en el fondo, más que a protervia o maldad de corazón, a un atolondramiento irreflexivo procedente de la ausencia absoluta de todo movimiento de introspección, es que cuando estos tales, por azar o providencia divina, aciertan a practicar una tanda de ejercicios espirituales o asisten a los actos de una misión general suelen experimentar una impresión fuertísima, que les lanza muchas veces a una verdadera conversión, traducida en adelante en una vida cristiana seria e intachable.

Con razón, pues, afirma San Alfonso de Ligorio que la oración mental es incompatible con el pecado. Con los demás ejercicios de piedad puede el alma seguir viviendo en pecado, pero con la oración mental bien hecha no podrá permanecer en él mucho tiempo: o dejará la oración o dejará el pecado [21]. Es, pues, de la mayor importancia para la salvación eterna la práctica asidua y cuidadosa de la meditación cristiana.

b) Es absolutamente imprescindible para el alma que aspire a santificarse.—El conocimiento de sí mismo, la humildad profunda, el recogimiento y soledad, la mortificación

[20] *Moradas primeras* 1,8.

[21] He aquí sus propias palabras: «Cum reliquis pietatis operibus potest peccatum consistere, sed non possunt cohabitare oratio et peccatum: anima aut relinquet orationem aut peccatum... Aiebat enim quidam servus Dei quod multi recitent rosarium, officium B.M.Virginis, ieiunent, et in peccatis vivere pergant; sed qui orationem non intermittit, impossibile est ut in Dei offensa vitam prosequatur ducere...» (*Praxis confessarii* n.122).

de los sentidos y otras muchas cosas absolutamente necesarias para llegar a la perfección apenas se conciben ni son posibles moralmente sin una vida seria de meditación bien preparada y asimilada. El alma que aspire a santificarse entregándose de lleno a la vida apostólica con mengua y menoscabo de su vida de oración, ya puede despedirse de la santidad. La experiencia confirma con toda certeza y evidencia que *nada absolutamente puede suplir a la vida de oración, ni siquiera la recepción diaria de los Santos Sacramentos.* Son legión las almas que comulgan y los sacerdotes que celebran la santa misa diariamente y que llevan, sin embargo, una vida espiritual mediocre y enfermiza. La explicación no es otra que la falta de oración mental, ya sea porque la omiten totalmente o porque la hacen de manera tan imperfecta y rutinaria, que casi equivale a su omisión. Repetimos lo que dijimos más arriba: sin oración; sin *mucha oración*, es imposible llegar a la perfección cristiana, cualquiera que sea nuestro estado de vida o las ocupaciones a que nos dediquemos. Ninguna de ellas, por santa que en sí sea, puede suplir a la oración. El director espiritual debe insistir sin descanso en este punto. Lo primero que ha de hacer cuando un alma se confíe a su dirección es llevarla a la vida de oración. No ceda en este punto. Pídale cuenta de cómo le va, qué dificultades encuentra, indíquele los medios de superarlas, las materias que ha de meditar con preferencia, etc. No logrará centrar un alma hasta que consiga que se entregue a la oración de una manera asidua y perseverante, con preferencia a todos los demás ejercicios de piedad.

Pero si su diario y largo ejercicio es absolutamente indispensable, está muy lejos de serlo el método o procedimiento concreto que haya de seguirse. Vamos a examinar esta cuestión.

500. 3. Método de la meditación.—Un doble escollo hay que evitar en lo relativo al método o forma de practicar la meditación: la excesiva rigidez y el excesivo abandono. Al principio de la vida espiritual es poco menos que indispensable la sujeción a un método concreto y particularizado. El alma no sabe andar todavía por sí sola, y necesita, como los niños, unas andaderas. Pero a medida que va ya creciendo y desarrollándose sentirá cada vez menos la necesidad de aquellos moldes, y llegará un momento en que su empleo riguroso representaría un verdadero obstáculo e impedimento para la plena expansión del alma en su libre vuelo hacia Dios.

Vamos a recoger aquí con brevedad esquemática algunos de los principales métodos de meditación que se han propuesto a

lo largo de los siglos [22]. Todos ellos se practican en la Iglesia y todos tienen sus ventajas e inconvenientes. El alma, orientada por su director espiritual, ensayará el procedimiento que mejor encaje con su propio temperamento y procurará atenerse a él mientras el movimiento interior de su espíritu no se oriente hacia otros horizontes. Al hacer la elección téngase en cuenta, sobre todo, que el mejor procedimiento para cada uno es el que le empuje con mayor eficacia al amor de Dios y desprecio de sí mismo.

a) **En la antigüedad.**—Según CASIANO [23], la forma de oración mental practicada por los Padres antiguos consistiría en repetir muchas veces con atenta consideración y afecto el versículo «Deus in adiutorium meum intende...» del salmo 69.

b) **En la Edad Media.**—1) SAN BERNARDO en su libro *De consideratione* [24], dirigido al papa Eugenio III, apunta ya un método de oración mental, pero de líneas borrosas e imprecisas.

2) HUGO DE SAN VÍCTOR en algunas de sus obras [25] señala cinco momentos: lección, meditación, oración, operación y contemplación. En su libro *De modo dicendi et meditandi* [26] indica sólo tres: pensamiento *(cogitatio)*, meditación y contemplación.

3) GUIDO CARTUJANO [27] recomienda cuatro: lección, meditación, oración y contemplación, de los cuales «los precedentes sin los siguientes aprovechan poco o nada; pero los siguientes sin los precedentes, nunca o rara vez se pueden tener» (c.71).

Otros muchos autores, principalmente San Buenaventura y Gersón, siguieron exponiendo sus sistemas.

c) **A partir del siglo XVI** se perfilan con mucha precisión—aunque desde distintos puntos de vista—diversos métodos de oración mental:

1) FRAY LUIS DE GRANADA enseña cinco partes o momentos: preparación, lección, meditación, acción de gracias y petición [28].

2) SAN PEDRO DE ALCÁNTARA en su *Tratado de la oración*, que no es sino una adaptación y resumen del libro del P. Gra-

[22] Cf. SAUDREAU, *La piété à travers les âges* passim; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.283-88, y TANQUEREY, n.688-702.
[23] *Collat.* X,10: PL 49,832 et EA.829.
[24] II,2ss; PL 182.745s.
[25] En *De meditandi artificio* (PL 176,993) y *Eruditio didascalica* V,9 (PL 176,797): «Primo lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat».
[26] 5: PL 176,878.
[27] *Scala claustralium:* PL 184,475s.
[28] *Libro de la oración y meditación* tr.1 c.2 y *Memorial de la vida cristiana* tr.6 c.3.

nada, pone seis partes: preparación, lección, meditación, acción de gracias, ofrecimiento y petición [29]. Le siguen la mayor parte de los franciscanos (v.gr., Murillo en su *Escala espiritual* IV p.3.ª c.8-9).

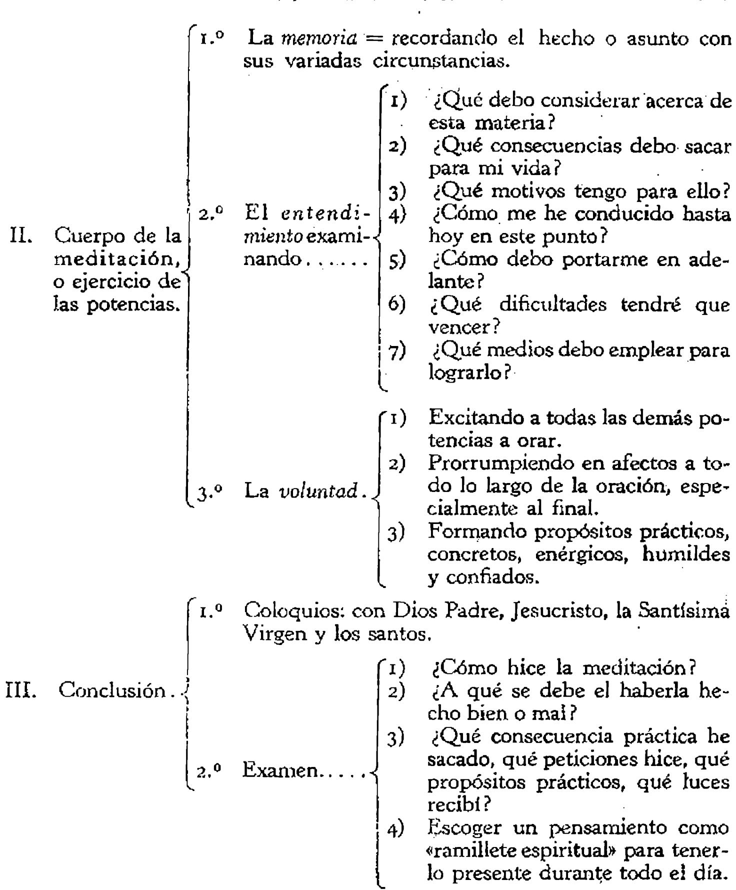
3) El P. Jerónimo Gracián y la mayor parte de los carmelitas posteriores ponen siete: preparación, lección, meditación, contemplación, acción de gracias, petición y epílogo [30]. Pero el P. Juan de Jesús María y otros en pos de él señalan sólo seis, suprimiendo la contemplación [31].

4) San Ignacio de Loyola señala en sus *Ejercicios espirituales* varios métodos de oración mental: la aplicación de las tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad (n.45-54); contemplación imaginaria de los misterios de la vida de Cristo (n.101-9 y 110-17); aplicación de los cinco sentidos (n.65-71. 121-26); tres «modos de orar» (n.238ss), que consisten: el primero, en una especie de examen en torno a los mandamientos, pecados capitales, etc.; el segundo, en considerar una por una las palabras de una determinada fórmula de oración, v.gr., el Padrenuestro; y el tercero (que el Santo llama «oración por compás»), en pronunciar de una manera rítmica y acompasada (a cada respiración) alguna palabra de una fórmula determinada (el Padrenuestro, por ejemplo) mientras se va meditando en ella. En la famosa «contemplación para alcanzar amor» (n.230-7) propone un método para ascender de las criaturas a Dios, a semejanza de San Buenaventura en su *Itinerario*.

De entre todos los métodos ignacianos, el más conocido y generalizado es el de la aplicación de las tres potencias. He aquí en esquema sus diferentes momentos:

I. Preparación y preludios	1.º	Acto de fe en la presencia de Dios y humilde reverencia o acatamiento.
	2.º	Oración preparatoria general, pidiendo la gracia de hacer bien la meditación.
	3.º	Primer preludio: composición de lugar (ejercicio de la imaginación).
	4.º	Segundo preludio: petición de la gracia *especial* que se quiere sacar de la meditación.

[29] C.5 (p.486 en el t.10 de las *Obras de Fr. Luis de Granada*, ed. P.Cuervo).
[30] *Oración mental* 1 (*Obras*, ed. P.Silverio, I,336).
[31] *Instructio novitiorum* III c.2.



- II. Cuerpo de la meditación, o ejercicio de las potencias.
  - 1.° La *memoria* = recordando el hecho o asunto con sus variadas circunstancias.
  - 2.° El *entendimiento* examinando......
    - 1) ¿Qué debo considerar acerca de esta materia?
    - 2) ¿Qué consecuencias debo sacar para mi vida?
    - 3) ¿Qué motivos tengo para ello?
    - 4) ¿Cómo me he conducido hasta hoy en este punto?
    - 5) ¿Cómo debo portarme en adelante?
    - 6) ¿Qué dificultades tendré que vencer?
    - 7) ¿Qué medios debo emplear para lograrlo?
  - 3.° La *voluntad*.
    - 1) Excitando a todas las demás potencias a orar.
    - 2) Prorrumpiendo en afectos a todo lo largo de la oración, especialmente al final.
    - 3) Formando propósitos prácticos, concretos, enérgicos, humildes y confiados.
- III. Conclusión..
  - 1.° Coloquios: con Dios Padre, Jesucristo, la Santísima Virgen y los santos.
  - 2.° Examen.....
    - 1) ¿Cómo hice la meditación?
    - 2) ¿A qué se debe el haberla hecho bien o mal?
    - 3) ¿Qué consecuencia práctica he sacado, qué peticiones hice, qué propósitos prácticos, qué luces recibí?
    - 4) Escoger un pensamiento como «ramillete espiritual» para tenerlo presente durante todo el día.

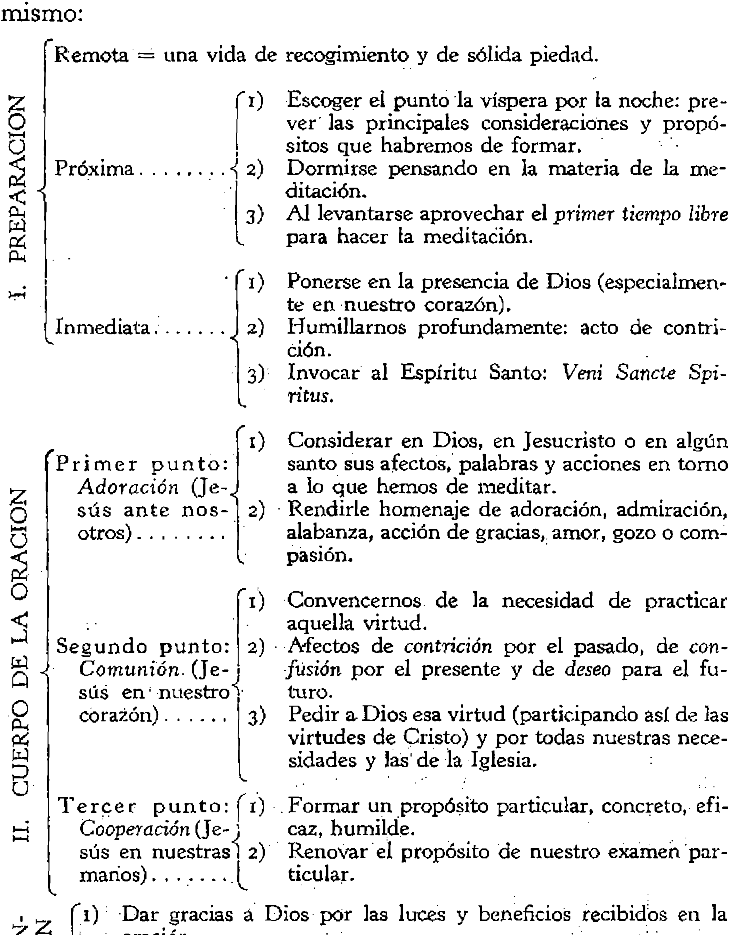
5) SAN FRANCISCO DE SALES, siguiendo a San Ignacio y a fray Luis de Granada, señala la preparación (presencia de Dios, invocación, proposición del misterio), consideraciones, afectos, propósitos y conclusión con el fruto y ramillete espiritual [32].

6) SAN ALFONSO DE LIGORIO propugna un método muy parecido: preparación (fe, humildad, contrición, petición), consideración, afectos, petición, propósitos, conclusión (acción de gracias, renovación de los propósitos, petición de auxilio y ramillete espiritual) [33].

7) El llamado MÉTODO DE SAN SULPICIO es el que se usa en el seminario de ese mismo nombre en París. Procede del

[32] Cf. *Introducción a la vida devota* II,2-7 (véase I,8-18).
[33] *Praxis confessarii* X,217s; IX,121 (ed. GAUDÉ, t.4) y *La verdadera esposa* c.15.

cardenal De Bérulle, con retoques del P. De Condren, del Venerable Olier y de Tronson. Es de los más conocidos y generalizados, y tiene por idea básica y fundamental la unión con el Verbo encarnado, que constituye la quintaesencia de la espiritualidad beruliana. He aquí una visión esquemática del mismo:



I. PREPARACION

- Remota = una vida de recogimiento y de sólida piedad.
- Próxima........
  1) Escoger el punto la víspera por la noche: prever las principales consideraciones y propósitos que habremos de formar.
  2) Dormirse pensando en la materia de la meditación.
  3) Al levantarse aprovechar el *primer tiempo libre* para hacer la meditación.
- Inmediata.......
  1) Ponerse en la presencia de Dios (especialmente en nuestro corazón).
  2) Humillarnos profundamente: acto de contrición.
  3) Invocar al Espíritu Santo: *Veni Sancte Spiritus.*

II. CUERPO DE LA ORACION

- Primer punto: *Adoración* (Jesús ante nosotros)........
  1) Considerar en Dios, en Jesucristo o en algún santo sus afectos, palabras y acciones en torno a lo que hemos de meditar.
  2) Rendirle homenaje de adoración, admiración, alabanza, acción de gracias, amor, gozo o compasión.
- Segundo punto: *Comunión* (Jesús en nuestro corazón)......
  1) Convencernos de la necesidad de practicar aquella virtud.
  2) Afectos de *contrición* por el pasado, de *confusión* por el presente y de *deseo* para el futuro.
  3) Pedir a Dios esa virtud (participando así de las virtudes de Cristo) y por todas nuestras necesidades y las de la Iglesia.
- Tercer punto: *Cooperación* (Jesús en nuestras manos)........
  1) Formar un propósito particular, concreto, eficaz, humilde.
  2) Renovar el propósito de nuestro examen particular.

III. CONCLUSION

1) Dar gracias a Dios por las luces y beneficios recibidos en la oración.
2) Pedirle perdón por las faltas cometidas en ella.
3) Pedirle que bendiga nuestros propósitos y toda nuestra vida.
4) Formar un «ramillete espiritual» para tenerlo presente todo el día.
5) Ponerlo todo en manos de María: *Sub tuum praesidium.*

8) San Juan Bautista de la Salle, que fue discípulo de Tronson, propone a sus hermanos [34] un método muy parecido al de San Sulpicio. Insiste, al prepararse, en la presencia de Dios (en las criaturas, en nosotros, en la Iglesia); siguen tres actos en torno a Cristo (fe, adoración y acción de gracias), tres en torno a sí mismo (confusión, contrición y aplicación del misterio) y tres actos últimos (unión con Cristo, petición e invocación de los santos).

Como se ve, las fórmulas son variadísimas (prueba de que ninguna de ellas es esencial o indispensable), aunque todas vienen a coincidir en el fondo. Se trata de que el alma se ponga en la presencia de Dios, recapacite sobre lo que ha hecho y lo que debe hacer y se entregue a una conversación afectiva con Dios en demanda de sus gracias y bendiciones, terminando con una resolución enérgica, muy concreta y particularizada. Estas son las líneas generales en las que vienen a coincidir todos esos métodos. Cada alma, repetimos, debe escoger el que mejor encaje con su temperamento y psicología, pero sin atarse demasiado, ni mucho menos dejarse esclavizar por él. Deje a su espíritu seguir con facilidad y sin esfuerzo las distintas mociones que le inspire en cada momento la acción santificadora del Espíritu Santo.

501. 4. **Materias que se han de meditar.**—En esto, como en todo, es menester discreción y prudencia. No todas las materias convienen a todos, ni siquiera a una misma alma en situaciones distintas. Los principiantes insistirán, ante todo, en las materias que puedan inspirarles horror al pecado (novísimos, necesidad de purificarse, etc.); las almas adelantadas encontrarán pasto abundantísimo en la vida y pasión de Nuestro Señor; y las muy unidas a Dios, en realidad no tienen ni necesitan materia; siguen en cada caso la moción del divino Espíritu, que suele llevarlas a la contemplación de las maravillas de la vida íntima de la Trinidad Beatísima: «ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley», decía admirablemente San Juan de la Cruz.

Al principio, sin embargo, conviene escoger la materia más apta para el estado y situación del alma, sin perjuicio de dejarse llevar sin resistencia del atractivo interior de la gracia cuando empuja hacia otros horizontes: «déjela andar por estas moradas arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola» [35]. No

[34] En su *Explication de la méthode d'oraison.*
[35] Santa Teresa, *Moradas primeras* II,8.

conviene tampoco recargar demasiado la materia. He aquí unos consejos muy acertados de un célebre autor, que hacemos enteramente nuestros:

«En principio, la materia debe ser corta, simple y clara, sin complicaciones, refinamientos ni sutilezas. La oración no es un entretenimiento de espíritus ligeros, sino un humilde comparecer del alma ante Dios. Incluso cuando la impotencia o la aridez obligan a una lectura meditada o a una lenta oración vocal en la que se va considerando sucesivamente cada palabra o pensamiento, es preciso no correr de una a otra palabra, sino detenerse el mayor tiempo posible para exprimir y saborear el contenido de cada una de ellas hasta que el corazón se mueva y se caldee.

En las condiciones ordinarias no conviene proponer al espíritu más que un pequeño número de pensamientos. Cuando se sabe orar, uno, dos, tres a lo sumo, bastan para alimentar la más larga oración. No se olvide nunca: no se trata aquí de ver sino para amar o querer. La oración es, ante todo, un ejercicio del corazón. En general, los libros presentan una abundancia tal, que transforma la meditación en lectura espiritual [36]. Claro que no toda la culpa la tienen los libros; de una mesa servida con demasiada abundancia no se debe comer de todo, sino tan sólo según el gusto y apetito. Son preferibles, sin embargo, los libros que no indican para cada día más que dos o tres pensamientos; éstos son los mejores en su clase. Los que para una sola meditación condensan tratados enteros sobre la materia, acusan en sus autores una noción muy defectuosa de la oración; en lugar de simplificarla y facilitarla, la complican y en parte la suprimen» [37].

Es cierto, sin embargo, que muchas personas no aciertan a meditar sino valiéndose de algún libro. La misma Santa Teresa dice de sí misma que pasó más de catorce años en esta forma [38]. En estos casos, el alma debe ayudarse del libro, o rezar vocalmente muy despacio y esforzarse en hacer lo que pueda hasta que Dios disponga otra cosa. Lo que nunca debe hacer es transformar la meditación en simple lectura espiritual. Sería preferible, antes que esto, limitarse a rezar vocalmente. La oración vocal es oración, pero no lo es la simple lectura espiritual.

En cuanto a las materias concretas que conviene elegir, ya hemos dicho que son muy varias según el estado y situación del alma. He aquí unas indicaciones muy prácticas del autor que acabamos de citar:

«Las materias ordinarias que es conveniente meditar son las que unen al alma con Dios, la mantienen en la fiel observancia de sus mandamientos y la ayudan a santificar su vida. Las obligaciones de su estado, los vicios y las virtudes, los novísimos, Dios y sus perfecciones, Jesucristo, sus misterios, sus ejemplos y palabras; la bienaventurada Virgen María y los santos, las solemnidades y los aspectos diversos del ciclo litúrgico; tales son las con-

[36] Nunca se insistirá bastante en la necesidad de ponerse en guardia para no transformar la meditación en simple lectura espiritual.—*N. del A.*

[37] Ribet, «*L'ascétique chrétienne* c.31 n.3.

[38] «Yo estuve más de catorce años que nunca podía tener aún meditación, sino junto con lección. Habrá muchas personas de este arte, y otras que, aunque sea con la lección, no pueden tener meditación, sino rezar vocalmente y aquí se detienen más» (*Camino* 17,3).

sideraciones más propias para excitar la devoción y alimentar la piedad. Pero hay para cada uno puntos particulares sobre los que conviene insistir con frecuencia, tales como el defecto dominante, el atractivo especial de la gracia, los deberes y peligros de su condición y estado. Fuera de éstos y en ellos mismos, las circunstancias, el movimiento interior y los consejos de un sabio director determinan el verdadero campo de la meditación. En todo caso es siempre útil repetir, aunque sea muchas veces, las que más nos han movido y empujado a la oración...

Pero, cualquiera que sea la materia particular que se medite, el objeto principal de nuestras consideraciones y afectos ha de ser siempre Nuestro Señor Jesucristo. Nuestras oraciones, lo mismo que nuestras obras, no son agradables a Dios sino en la medida en que hayan sido hechas en unión con el divino Mediador. Pero nada asegura tanto esta comunión como el mantenerse durante la oración en presencia y bajo la mirada de Jesucristo y dirigir hacia El las consideraciones de la mente y los afectos del corazón» [39].

502. 5. **Detalles complementarios.**—Se refieren principalmente al tiempo, lugar, postura y duración de la oración mental.

a) Tiempo.—Dos cosas hay que tener muy en cuenta: la necesidad de señalar un tiempo determinado del día y la elección del momento más oportuno.

Cuanto a lo primero, es evidente la conveniencia de señalar un tiempo determinado para vacar a la oración. Si se altera el horario o se va dejando para más tarde, se corre el peligro de omitirla totalmente al menor pretexto. La eficacia santificadora de la oración depende en gran escala de la constancia y regularidad en su ejercicio.

«Pero no todos los tiempos son igualmente favorables para el ejercicio de que hablamos. Los que siguen a la comida, al recreo o al tumulto de las ocupaciones no son aptos para la concentración de espíritu; el recogimiento y la libertad de espíritu son necesarios para la ascensión del alma hacia Dios.

Según los maestros de la vida espiritual, los momentos más propios son: por la mañana temprano, por la tarde antes de la cena y a medianoche.

Si no se puede vacar a la oración más que una sola vez al día, es preferible la mañana. El espíritu, refrescado por el reposo de la noche, posee toda su vivacidad [40]; las distracciones no le han asaltado todavía, y este primer movimiento hacia Dios imprime al alma la dirección que ha de seguir durante el día» [41].

Los sagrados libros señalan también la mañana y el silencio de la noche como las horas más propias para la oración: «Ya de mañana, Señor, te hago oír mi voz; temprano me pongo ante ti, esperándote» (Ps 5,4); «... y mis plegarias van a ti desde la mañana» (Ps 87,14); «Me levanto a medianoche para

[39] Ribet, o.c., c.31 n.5-6.

[40] Hay, sin embargo, excepciones.—A veces, las horas de la mañana—sobre todo en los que por cualquier causa han tenido por la noche un reposo insuficiente—son las más pesadas y somnolientas del día. En todo es menester discreción y atenerse a las circunstancias de los casos particulares.—*N. del A.*

[41] Ribet, *L'ascétique* c.32 n.3.

darte gracias por tus justos juicios» (Ps 118,62); «... y pasó la noche orando a Dios» (Lc 6,12).

b) LUGAR.—Para algunos—religiosos, seminaristas, etc.—está determinado expresamente por la costumbre de la comunidad cuando la oración se hace en común. Suele ser la capilla o el coro. Y aun en privado conviene hacerla allí por la santidad y recogimiento del lugar y la presencia augusta de Jesús sacramentado. Pero en absoluto se puede hacer en cualquier lugar [42] que convide al recogimiento y concentración del espíritu. La soledad suele ser la mejor compañera de la oración bien hecha. Jesucristo la aconseja expresamente en el Evangelio; y es útil no sólo para evitar la vanidad (Mt 6,6), sino también para asegurar su intensidad y eficacia. En ella es donde Dios suele hablar al corazón (Os 2,14).

«¿Sería bueno hacer la oración ante los espectáculos de la naturaleza: sobre las montañas, a la orilla del mar, en la soledad de los campos? Hay que responder que lo que para unos es conveniente, representa para otros un obstáculo. Las disposiciones particulares y la experiencia deben señalar aquí la regla de conducta» [43].

c) POSTURA.—La postura del cuerpo tiene una gran importancia en la oración. Sin duda es el alma quien ora, no el cuerpo; pero, dadas sus íntimas relaciones, la actitud corporal repercute en el alma y establece una especie de armonía y sincronización entre las dos.

En general, conviene una postura humilde y respetuosa. Lo ideal es hacerla de rodillas, pero esta regla no debe llevarse hasta la rigidez o exageración. En la Sagrada Escritura hay ejemplos de oración en todas las posturas imaginables: de pie (Iudith 13,6; Lc 18,13); sentado (2 Reg 7,18); de rodillas (Lc 22,41; Act 7,60); postrado en tierra (3 Reg 18,42; Iudith 9,1; Mc 14,35), y hasta en el lecho (Ps 6,7).

Evítense, cualquiera que sea la postura adoptada, dos inconvenientes contrarios: la excesiva comodidad y la mortificación excesiva. La primera, porque, como dice Santa Teresa, «regalo y oración no se compadecen» (*Camino* 4,2); y la segunda, porque una postura excesivamente penosa e incómoda podría ser motivo de distracción y aflojamiento en el fervor, que es lo principal de la oración.

d) DURACIÓN.—La duración de la oración mental no puede ser la misma para todas las almas y géneros de vida. El

[42] «Quiero que los hombres oren en todo lugar» (1 Tim 2,8). Recuérdese la conversación de Cristo con la samaritana a propósito de adorar al Padre en cualquier sitio, con tal de que sea «en espíritu y en verdad» (Io. 4,20-24).
[43] RIBET, ibid., c.32 n.4.

principio general es que debe estar en proporción con las fuerzas, el atractivo y las ocupaciones de cada uno. Puestos a concretar, San Alfonso de Ligorio dice que no se imponga a los principiantes más de media hora diaria, y que se vaya aumentando el tiempo a medida que crezcan las fuerzas del alma [44]. San Francisco de Sales, escribiendo especialmente para las personas del mundo y las de vida activa, pide una hora [45], y lo mismo San Ignacio en sus *Ejercicios* (n.13). Los que escriben más especialmente para religiosos reclaman de hora y media a dos horas diarias [46].

Se comprende que, si el tiempo es demasiado corto, apenas se hará otra cosa que despejar la imaginación y preparar el corazón; y cuando se está ya preparado y debiera empezar el ejercicio, se deja. Por esto con razón se aconseja que se tome, para hacer oración, el más largo tiempo posible; y mejor fuera darle una sola vez largo tiempo, que en dos veces poco tiempo cada una.

Sin embargo, los antiguos monjes solían hacer breves pero frecuentes e intensas oraciones [47], que encajaban muy bien con el habitual recogimiento de la vida monástica.

El Doctor Angélico enseña—como ya vimos—que la oración debe durar todo el tiempo que el alma mantenga el fervor y devoción, debiendo cesar cuando no pueda continuarse sin tedio y continuas distracciones [48]. Pero téngase cuidado con no dar oídos a la tibieza y negligencia, que encontrarían fácil pretexto en esta norma para sacudir el penoso esfuerzo que requiere casi siempre la oración. Huelga, finalmente, advertir que la oración, cualquiera que sea su duración, no puede considerarse como un ejercicio aislado y desconectado del resto de la vida. Su influencia ha de dejarse sentir a todo lo largo del día embalsamando todas las horas y ocupaciones, que han de quedar impregnadas del *espíritu de oración*. En este sentido —advierte el Angélico en el mismo lugar—, la oración ha de ser *continua e ininterrumpida*. Mucho ayudará a conseguir esto la práctica asidua y ferviente de las *oraciones jaculatorias*, que mantendrán a lo largo del día el fuego del corazón. Pero, sea como fuere, hay que conseguirlo a todo trance si queremos llevar una vida de oración que nos conduzca gradualmente hasta la cumbre de la perfección cristiana. Sin *vida de oración* sería escasísimo el fruto que reportaríamos de media hora diaria de meditación aislada.

[44] «Incipiat ergo confessarius introducere animam in orationem. Ab initio non plus quam mediae horae spatium assignet, quod deinde crescente spiritu, plus minusve augebit» (*Praxis confess.* c.9 n.123).

[45] *Vida devota* p.2.ª c.1 n.3.

[46] SANTA TERESA: «Siquiera dos horas cada día» (*Vida* 8,6); FR. LUIS DE GRANADA, *Oración y meditación* I c.10 n.6.

[47] Cf. SAN BENITO, *Regula* 20.

[48] Cf. II-II,83,14.

«¡Triste enfermedad—lamenta Tissot—esa del aislamiento!... Esta reglamentación mecánica, perversión materialista de la regularidad, hace de la vida como una suerte de armario lleno de cajoncitos. A tal hora abro uno de éstos, el de la meditación; le dedico media hora, y lo cierro, y por hoy basta. Luego abro otro, el del rezo; por tres cuartos de hora, y vuelvo a cerrarlo. Y así con los demás ejercicios y ocupaciones; cada uno de ellos tiene su cajoncito. Los ejercicios de piedad vienen a quedar de esta suerte aislados en aquella parte del día a ellos dedicada y separados del curso de la vida; y sólo ejercen en el alma esa momentánea influencia, si es que ejercen alguna... El conjunto de mi vida resulta descosido y sin unidad».

Y más adelante añade: «La invasión del formulismo aislador en ninguna parte ha sido más funesta que en la meditación... Confinándola a una media hora, se hará este ejercicio para tener la satisfacción de haberlo hecho; y con guardar mejor o peor el tiempo reglamentario, creerá uno haber cumplido, y se dará por terminada la oración, sin que ésta apenas tenga eco en lo restante del día y sin saber casi lo que es la *vida de oración*. Encerrando y aislando de esta manera la meditación, se ha llegado a matar la contemplación...

En otro tiempo—lo acreditan las reglas de las órdenes antiguas—, los fieles eran menos exclusivistas y menos formulistas; cuidaban más de la unidad de los ejercicios y de la circulación de la vida en todos los actos de piedad... Como el alma cristiana vivía de la liturgia, la vida iba progresivamente transformándose en un estado de meditación continua, que por fin llegaba a la contemplación. Si la media hora de oración que hoy acostumbran a tener todas las almas deseosas de santificarse estuviera menos aislada; si en vez de ser una pieza suelta, como otra cualquiera y yuxtapuesta a ella, tendiese a ser como el resumen, el alma y el corazón de todo el día; si la sangre de los otros ejercicios y actos diarios viniese a vivificarse aquí; si en vez de hacerla salir tan exclusivamente de un método, a veces muy convencional, y de libros superficiales procurásemos hacerla brotar de las entrañas del alma y de la vida ordinaria; si ella fuera la que pusiese en acción el oficio, la misa, las oraciones, los incidentes y todas las ocupaciones del día y de la vida, llevando y dirigiendo todo esto a Dios; si por ella aprendiésemos a leer en nuestra vida la acción de Dios sobre nosotros, a verle en sus relaciones vivas con nuestra alma..., y en vez de confinarse en su media hora tendiese a invadir todos los momentos del día, creando en el corazón como una necesidad de volver a sumergirse, de vez en cuando, algunos instantes en plática fervorosa con Dios, entonces sería más eficaz y más fácil; nos costaría mucho menos y nos aprovecharía mucho más. El aislamiento lo mata todo, pero en ninguna cosa daña tanto como en la oración» [49].

TERCER GRADO DE ORACIÓN: LA ORACIÓN AFECTIVA

Santa Teresa no emplea esta expresión en ningún lugar de sus obras, pero habla claramente de ella (*Vida* 13,11) y ha sido unánimemente aceptada por todas las escuelas de espiritualidad cristiana. Uno de los primeros en emplearla fue Alvarez de Paz en su obra *De inquisitione pacis* (1617), inspirándose en el jesuita catalán Antonio Cordeses (1518-1601).

503. 1. **Naturaleza.**—La oración afectiva *es aquella en la que predominan los afectos de la voluntad sobre el discurso del entendimiento*. Es como una meditación simplificada en la

[49] Cf. *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.3-4.

que cada vez va tomando mayor preponderancia el corazón por encima del previo trabajo discursivo. Creemos, por lo mismo, que no hay diferencia específica entre ella y la meditación, como la hay entre ésta y la contemplación. Se trata, repetimos, de una meditación simplificada y orientada al corazón; nada más. Esto explica que el tránsito de la una a la otra se haga de una manera gradual e insensible, aunque con más o menos rapidez o facilidad, según el temperamento del que la ejercita, el esfuerzo que ponga, la educación recibida, el método empleado y otros factores semejantes.

«Hay espíritus—advierte con razón el P. Crisógono—que por su natural entrañable y afectuoso llegan muy pronto a poder prescindir casi completamente del discurso porque una ligera reflexión excita suficientemente los afectos. Otros, en cambio, de carácter frío y enérgico, necesitan que vaya siempre por delante el discurso reflexivo, y aun así, no son los afectos numerosos; con frecuencia cada afecto exige un nuevo discurso. Estas almas necesitarán evidentemente más tiempo y más ejercicio que las anteriores para llegar a la oración afectiva. Finalmente, hasta el método seguido en la meditación influye eficazmente en esto. Así, por ejemplo, el método de San Ignacio, que da tanta importancia a la parte intelectual, no favorece el tránsito a la oración afectiva como el método franciscano, que ya desde sus principios resta importancia al entendimiento para dársela al corazón» [50].

¿Cuándo debe hacerse el tránsito? Hay que evitar dos escollos: demasiado pronto o demasiado tarde. Creemos, sin embargo, que en la práctica pueden evitarse fácilmente, si se tiene cuidado en ir simplificando la meditación de una manera lenta, insensible, sin esfuerzo ni violencia alguna. No se empeñe el alma en provocar violentamente afectos hacia los que no se siente impulsada ni con fuerzas para ello; pero entréguese a ellos dócilmente si siente el atractivo de la gracia, sin preocuparse poco ni mucho de recorrer los puntos o momentos de su acostumbrada oración discursiva. De este modo, con suavidad y sin esfuerzo, evitando toda violencia, se hará el tránsito de la meditación a la oración afectiva, que acabará por reducir a su mínima expresión, cuando no a suprimirlo del todo, el previo trabajo del entendimiento *discursivo*.

Lo que nunca puede darse es una oración *pura y exclusivamente afectiva* sin ningún conocimiento previo. La voluntad es potencia ciega, y sólo puede lanzarse a amar el bien que el entendimiento le presenta [51]. Pero acostumbrado el entendimiento por las meditaciones anteriores a encontrar fácilmente ese bien, se lo presentará cada vez con mayor prontitud a la voluntad, proporcionándole la materia de la oración afectiva.

504. 2. **Práctica de la oración afectiva.**—Nos parecen muy acertados los siguientes consejos del P. Crisógono [52]:

[50] *Compendio de ascética y mística* p.2.ª c.2 a.5.
[51] Cf. I-II,9,1.
[52] *O.c.*, ibid.

1.º No suspender el discurso antes de que haya brotado el afecto. Sería perder el tiempo en una necia ociosidad y fomentar una ilusión peligrosísima.

2.º No forzar los afectos. Cuando no broten espontáneos o se hayan extinguido, volver a excitarlos suavemente por el discurso, pero nunca querer mantenerse en uno más de lo que él dé de sí.

3.º No tener prisa por pasar de unos afectos a otros. Es el extremo contrario al anterior. Se expondría el alma a perder el fruto del primero y a no conseguir luego el segundo; como el que deja una presa segura por otra incierta.

4.º Procurar ir reduciendo y simplificando progresivamente los afectos. Al principio no importa que sean muchos, para que la falta de intensidad sea suplida por el número; pero, a medida que el alma va adelantando, conviene irlos reduciendo hasta llegar, si es posible, a la unidad. Así la intensidad será mayor.

505. 3. **Ventajas de esta oración.**—*Psicológicamente* hablando, esta oración representa un verdadero alivio para el alma, que viene a disminuir la ruda labor de la meditación discursiva. Pero mucho más importantes son las *ventajas espirituales* que reporta. Las principales son:

a) Una unión más íntima y profunda con Dios, efecto infalible del ejercicio del amor, que nos va acercando cada vez más al objeto amado.

b) Un desarrollo proporcionado de todas las virtudes infusas, ya que, estando en conexión con la caridad, crecen todas a la vez como los dedos de una mano [53].

c) Suele producir consuelos y suavidades sensibles, que si el alma sabe explotarlos, sin apegarse desordenadamente a ellos, le servirán de gran estímulo y aliento para la práctica de las virtudes cristianas.

d) Es una excelente preparación para la oración de simplicidad y primeras manifestaciones de la contemplación infusa.

506. 4. **Obstáculos e inconvenientes.**—Pero tan preciosas ventajas pueden verse comprometidas por ciertos inconvenientes contrarios. Hay que evitar cuidadosamente sobre todo:

a) El esfuerzo violento para producir los afectos. El alma debe convencerse de que el verdadero fervor reside en la voluntad, no en la sensibilidad. Hay algunos que creen hacer un acto intensísimo de amor de Dios apretando fuertemente los puños y encendiendo su rostro hasta la congestión al mismo tiempo que lanzan la exclamación amorosa. No es esto. Sin tanto aparato ni espectacularidad se puede llegar a un acto perfectísimo con sólo rectificar y elevar de plano los *motivos* del mismo, o sea, haciéndolo llana y simplemente por glorificar a Dios en plan de *puro amor*, aunque no

[53] Cf. I-II,66,2.

nos reportara a nosotros ninguna utilidad ni ventaja. Son los *motivos* cada vez más puros y elevados los que dan tanto precio a los actos más insignificantes de los santos.

b) El creerse más adelantado en la vida espiritual de lo que en realidad se está. Hay almas que, al sentir su corazón lleno de dulces emociones y al ver la facilidad y prontitud con que les brotan del alma los actos de amor de Dios, se creen poco menos que en los confines del éxtasis. Cuán falsa sea su apreciación, se comprueba sin esfuerzo pocos minutos después de terminada su oración, cuando empiezan sin escrúpulo a faltar al silencio, a criticar a fulanito, a despachar mal y de prisa las obligaciones de su estado, cuando no las omiten totalmente, etc. El verdadero adelanto en la vida espiritual consiste en la práctica cada vez más seria y perfecta de las virtudes cristianas, no en las dulzuras que se puedan experimentar en la oración, que a tantas ilusiones se prestan.

c) La gula espiritual [54], que impulsa a buscar en la oración afectiva la suavidad de los consuelos sensibles en vez de estímulo y aliento para la práctica austera de las virtudes cristianas. Dios suele castigar este afán egoísta del alma sensiblera retirándola sus consuelos y sumergiéndola en la aridez y sequedad más desoladoras para que aprenda a rectificar la intención y vea por experiencia lo poco que vale cuando Dios se le retira.

d) La dejadez y pereza del alma, que la impulsa a una estéril ociosidad cuando faltan los afectos por no molestarse en volver a los discursos de la simple meditación. Es una ilusión muy grande pensar que, una vez llegada el alma a la oración afectiva habitual, ya nunca tendrá necesidad de volver a la meditación. Jamás ocurre esto ni siquiera a las almas que han logrado remontarse hasta la cumbre de la perfección. Hablando de las almas que han logrado escalar las séptimas moradas, Santa Teresa de Jesús escribe expresamente: «No habéis de entender, hermanas, que siempre en un ser están estos efectos que he dicho en estas almas, que por eso, adonde se me acuerda, digo lo ordinario; que *algunas veces las deja Nuestro Señor en su natural*, y no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas de este castillo para vengarse de ellas por el tiempo que no las pueden haber a las manos» [55]. Pues si esto sucede a veces a las almas llegadas a la plena unión con Dios, ¡cuánto más ocurrirá a las que no han logrado trascender ni siquiera las fronteras de la ascética en la oración afectiva! Es menester en estos casos luchar contra la ociosidad y distracciones, haciendo lo que se pueda con los recursos de la simple meditación u oración discursiva. Lo contrario sería dar de bruces en una actitud perezosa y quietista que abriría la puerta a todo un mundo de ilusiones.

507. 5. **Frutos de esta oración.**—Hay una norma infalible para juzgar de la legitimidad o bondad de la oración: examinar los frutos. Es la norma suprema del *discernimiento de los espíritus*, como dada por Nuestro Señor Jesucristo (Mt 7,16). El fruto de la oración afectiva no puede medirse por la intensidad de los consuelos sensibles en ella experimentados, sino por la mejora y perfeccionamiento manifiesto del conjunto de la vida. La práctica cada vez más intensa de las virtudes cristianas, la pureza de intención, la abnegación y

[54] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* I,6.
[55] *Moradas séptimas* 4,1.

desprecio de sí mismo, el espíritu de caridad, el cumplimiento exacto de los deberes del propio estado y otras cosas semejantes nos darán el índice de la legitimidad de nuestra oración. «Lo demás son lagrimillas que se evaporan, suspiros que se desvanecen en la atmósfera» (P. CRISÓGONO).

CUARTO GRADO DE ORACIÓN: LA ORACIÓN DE SIMPLICIDAD

508. 1. El nombre.—El primero en emplear esta expresión fue Bossuet [56], pero el modo de oración designado con este nombre ya se conocía anteriormente. Santa Teresa habla de ella con el nombre de *oración de recogimiento activo o adquirido* [57], en contraposición al *recogimiento infuso*, que constituye el primer grado de contemplación manifiestamente sobrenatural o *mística* [58].

Otros muchos autores la llaman oración de *simple mirada*, de *simple presencia de Dios* o de *simple visión de fe.*

A partir del siglo XVII, los Carmelitas, y con ellos muchos autores, empezaron a llamarla *contemplación adquirida* [59]. Creemos que la innovación en la nomenclatura constituyó un verdadero desacierto, que ha dado origen a multitud de confusiones y errores. San Juan de la Cruz y Santa Teresa jamás emplean esa expresión, y es extraño que la mantengan los que más empeño debían mostrar en conservar la terminología de los dos sublimes Reformadores del Carmen. Nosotros, que no tenemos inconveniente en admitir la realidad del fenómeno designado con esa palabra—es sencillamente la oración de *recogimiento adquirido* de Santa Teresa, que coincide enteramente con la de *simplicidad* de Bossuet—, renunciamos a emplear esa desafortunada expresión, que ninguna ventaja ha traído y sí grandes confusiones y trastornos.

509. 2. Naturaleza.—La oración de simplicidad fue definida por Bossuet como *una simple visión, mirada o atención*

[56] A él al menos se atribuye generalmente el opúsculo *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, pero su autenticidad no es del todo cierta (cf. POURRAT, *Spir. Chrét.* 4 [1926] p.164 nt.). Por lo demás, el célebre obispo de Meaux debió de aprender esa expresión de las religiosas de la Visitación—a las que trataba íntimamente—, puesto que aparece ya en las *Respuestas* de Santa Juana de Chantal que vieron la luz pública en 1629, o sea, dos años después del nacimiento de Bossuet.

[57] Habla de ello largamente la Santa en varios pasajes de sus obras, sobre todo en el *Camino de perfección* c.28ss. Y que es recogimiento activo o adquirido, lo dice claramente cuando escribe: «Entended que esto no es cosa sobrenatural, *sino que está en nuestro querer y que podemos nosotros hacerlo* con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento» (ibid., 29,4).

[58] Habla de él la Santa—entre otros lugares—en las *Moradas cuartas* (c.3), y lo distingue claramente del adquirido con estas palabras: «Y no penséis que es por el *entendimiento adquirido*, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de *meditación*, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor se entiende todo). *Mas lo que digo es en diferente manera;* y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor» (n.3).

[59] Que la llamada *contemplación adquirida*—cuya expresión material era conocida desde antiguo y la empleó Molinos—coincide con la oración de simplicidad de Bossuet, lo declaran expresamente sus más devotos partidarios. Véase, por ejemplo, el P. Crisógono en su *Compendio de ascética y mística* (p.2.ª c.3 a.3), donde, después de describir las dos fórmulas de contemplación adquirida que él admite, escribe textualmente: «A estas dos formas se reducen las llamadas oraciones de *simple mirada*, de presencia de Dios y de *simplicidad*, que no son más *que una cosa con nombres distintos*» (p.136 1.ª ed.). Lo mismo declaran expresamente el P. DE GUIBERT en su *Theologia Spiritualis* n.251 y el P. POULAIN en su *Des grâces d'oraison* c.2 n.8.

amorosa hacia algún objeto divino, ya sea Dios en sí mismo o alguna de sus perfecciones, ya sea Nuestro Señor Jesucristo o alguno de sus misterios, ya otras verdades cristianas[60].

Como se ve, se trata de una oración ascética extremadamente simplificada. El discurso se ha transformado en *simple mirada intelectual;* los afectos variados, en una *sencilla atención amorosa a Dios.* La oración continúa siendo ascética—el alma puede ponerse en ella cuando le plazca después de haber adquirido el hábito de la misma—, pero ya empieza a sentir las primeras influencias de la oración infusa, para la que la oración de simplicidad es excelente disposición. Lo dice expresamente Bossuet *inmediatamente después* de las palabras de la definición que acabamos de subrayar. He aquí sus propias palabras:

«El alma deja entonces el discurso, y se vale de una dulce contemplación, que la mantiene en dulce sosiego y atención y *la hace susceptible de las operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le quiere comunicar;* trabaja poco y *recibe mucho;* su trabajo es grato, y no por eso deja de ser fructuoso; y como cada vez se llega más de cerca a la fuente de donde manan la luz, la gracia y las virtudes, *recibe más y más de ella*» (ibid.).

Por donde aparece claro que la oración de simplicidad *señala exactamente el tránsito de la ascética a la mística,* de la adquirida a la oración infusa. El mismo Bossuet nos habla —en el texto citado—de una dulce *contemplación* que el alma comienza a recibir y la hace susceptible de las impresiones del Espíritu Santo. Ello alude clarísimamente a la contemplación *infusa,* que comienza a alborear en la oración de simplicidad. Hay en ella elementos adquiridos e infusos que se mezclan y entrelazan en diversas proporciones. Si el alma es fiel, los elementos infusos se irán incrementando progresivamente hasta llegar a prevalecer del todo. De esta forma, sin violencia ni esfuerzo, casi insensiblemente, el alma irá saliendo de la ascética para entrar de lleno en la mística, como prueba evidente de la *unidad de la vida espiritual,* o sea, de *un solo camino de perfección* que empieza en las primeras manifestaciones ascéticas (oración vocal, meditación) y acaba en las cumbres de la mística (unión transformativa) sin la menor violencia, trastorno o solución de continuidad.

510. 3. **Práctica de esta oración.**—Precisamente por su misma simplicidad, no cabe en esta oración un método propiamente dicho. Todo se reduce a *mirar* y *amar.* Pero pueden ser útiles algunos consejos sobre el modo de conducirse en ella. Helos aquí:

a) ANTES DE LA ORACIÓN.—Cuide el alma de no adelantarse a la hora de Dios. Mientras pueda discurrir y saque fruto

[60] *Manière courte...* n.3. Puede verse el opúsculo íntegro de Bossuet en nuestra obra *La vida religiosa* (n.287), publicada en esta misma colección de la BAC.

de la meditación ordinaria, no intente paralizar el discurso. Caería en una lamentable ociosidad, que Santa Teresa no duda en calificar de verdadera bobería [61].

Evite también el extremo contrario. No se aferre a la meditación, ni siquiera a la multitud de actos de la oración afectiva, si nota claramente que su espíritu gusta de permanecer en atención amorosa a Dios sin particular consideración ni multiplicación de actos. Santa Teresa sale al paso de los que califican de ociosidad y pérdida de tiempo este dulce reposo en Dios, diciendo: «Luego les parece es perdido el tiempo, y *tengo yo por muy ganada esta pérdida*» (*Vida* 13,11). Y San Juan de la Cruz lanza terribles anatemas contra los directores ignorantes que tratan de mantener a las almas a toda costa en los procedimientos discursivos haciéndolas «martillar con las potencias» y estorbándolas el sosiego y la paz en Dios [62].

b) DURANTE ELLA.—Hay que tener en cuenta algunas normas para sacar el máximo rendimiento de esta forma de oración. He aquí las principales:

1.ª Conviene que el alma tenga preparada de antemano una materia determinada como si se tratara de una simple meditación, sin perjuicio de *abandonarla inmediatamente* si el atractivo de la gracia así lo pide. Nada perderemos con haber hecho esa preparación aunque el Espíritu Santo nos lleve a otra materia distinta, y, en cambio, podríamos perder mucho—permaneciendo en la ociosidad—si no sintiéramos el atractivo especial de la gracia hacia una materia determinada [63]. Pero procúrese que esa preparación sea muy sencilla: el simple recuerdo de un misterio de la vida de Cristo, un texto de la Sagrada Escritura, una breve fórmula de oración, etc.

2.ª Procure el alma mantener la *atención amorosa a Dios* con suavidad y sin violencia, pero luchando contra las distracciones y el embobamiento ocioso. Ayúdese, si es preciso, de la imaginación y multiplique los actos afectivos si el espíritu se distrae o disipa fácilmente cuando se le quiere sujetar a uno solo. Y si no basta esa multiplicidad de afectos, eche mano sin vacilar del discurso de la razón. Precisamente por su misma simplicidad es muy difícil permanecer mucho tiempo en este modo de oración; habrá que hacer frecuentes excursiones a la oración afectiva y aun a la simple meditación para evitar las distracciones o la pérdida de tiempo. Pero hágase todo con suavidad y sin violencia, sacando en cada momento el mayor partido que se pueda, y no más. Mientras la voluntad permanezca *unida a Dios en atención amorosa* confusa y general, déjesela tranquila a pesar de las distracciones involuntarias. Unicamente cuando estas distracciones extinguieran del todo la aten-

[61] He aquí sus palabras: «Si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho... Mas si este Rey aún no entendemos que nos ha oído ni nos ve, *no nos hemos de estar bobos*, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto...» (*Moradas cuartas* 3,4-5).

[62] Cf. *Llama* 3,43; cf. *ibid.*, n.30-62. Aunque el Santo habla propiamente del reposo de la contemplación infusa, puede aplicarse lo que dice, proporcionalmente, a la oración de sencillez.

[63] Lo recomienda con mucha prudencia San Francisco de Sales, a quien lo contrario le parecía «un poco duro...» y le causaba «un tanto de repugnancia» (en carta a Santa Juana de Chantal del 11 de marzo de 1610; en *Oeuvres* t.14 p.266).

ción amorosa de la voluntad habría que reanudarla con los procedimientos indicados.

3.ª No se desanime el alma por las sequedades. La oración de simplicidad está muy lejos de ser una oración siempre dulce y sabrosa. Precisamente por representar el tránsito de la oración ascética a la mística, en ella comienzan las sequedades y arideces de la *noche del sentido*. Hemos hablado largamente en otro lugar de la conducta que debe observar el alma en esta dolorosa prueba (cf. n.270).

c) Después de la oración.—No se olvide que el fruto de la oración se ha de traducir en una mejora general del conjunto de la vida cristiana. Toda ella ha de experimentar la benéfica influencia de la oración de simplicidad. Y como la gracia tiende cada vez más a simplificar nuestra conducta hasta reducirla a la unidad en el amor, hemos de fomentar esta tendencia huyendo de todo amaneramiento y complicación en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo.

«Esa simplificación—advierte oportunamente Tanquerey [64]—se extiende *muy pronto a todo nuestro vivir*». «El ejercicio de esta clase de oración, dice Bossuet, ha de comenzar desde que despertamos, haciendo un acto de fe en Dios, que está en todas partes, y en Jesucristo, cuya mirada jamás se apartará de nosotros aunque nos halláramos en lo más escondido del centro de la tierra». Continúa durante todo el día. Aun ocupados en nuestros quehaceres ordinarios, nos unimos con Dios, le miramos y le amamos. En las oraciones litúrgicas y en las vocales cuidamos más de la presencia de Dios que del sentido de las palabras y procuramos manifestarle nuestro amor. El examen de conciencia se simplifica; con una mirada rápida echamos de ver las faltas apenas cometidas y nos dolemos al punto de ellas. El estudio y las obras exteriores de celo las hacemos con espíritu de oración, en la presencia de Dios y con ardiente deseo de darle gloria: «ad maiorem Dei gloriam». Ni aun siquiera las obras más ordinarias dejan de estar penetradas del espíritu de fe y de amor y de convertirse en hostias ofrecidas de continuo a Dios: «offerre spirituales hostias acceptabiles Deo» (1 Petr 2,5).

511. 4. **Ventajas.**—Las ventajas que señalábamos a la oración afectiva sobre la meditación (cf. n.503) hay que trasladarlas aquí corregidas y aumentadas. Así como la oración afectiva es excelente disposición para la de simplicidad, ésta lo es para la contemplación infusa, de la que ya comienza a participar. El alma, con menos trabajo y esfuerzo, consigue resultados santificadores más intensos. Todo el conjunto de la vida sube de plano y se va perfeccionando y simplificando cada vez más. Es que—no lo perdamos nunca de vista—cada nuevo grado de oración representa un nuevo avance en el conjunto de toda la vida cristiana, como declaró expresamente San Pío X (cf. n.484), y se comprende que tiene que ser así por la misma naturaleza de las cosas.

[64] *Teología ascética* n.1369.

512. 5. **Objeciones.**—Contra la oración de simplicidad se pusieron antaño algunas objeciones, que ya están del todo desacreditadas y resueltas; pero bueno será recordarlas brevemente.

Objeción 1.ª—«Es una pérdida de tiempo y una puerta abierta a la ociosidad».

Solución.—A Santa Teresa de Jesús le parecía lo contrario (cf. *Vida* 13,11), y la experiencia diaria en la dirección de las almas confirma plenamente su criterio. Lo que ocurre es que a veces «se ponen» en oración de *simplicidad*—nunca tan bien empleado el nombre en su sentido peyorativo—almas ilusas que están muy lejos de encontrarse en ese grado de oración. Pero entonces acháquense los inconvenientes a la bobería de esas almas o a la inexperiencia de sus directores, no a la oración en sí misma, que es excelente y altamente santificadora.

Objeción 2.ª—«Concretar la atención en una idea fija y en un solo afecto es romperse la cabeza y violentar el corazón».

Solución.—Si el alma no está preparada para ello, estamos completamente de acuerdo. Pero si lo está, lejos de ser un ejercicio violento, es incomparablemente más sencillo y fácil que el de la meditación discursiva y el de la oración afectiva multiforme y variada. Todo está en no adelantarse a la hora de Dios ni retrasarse cuando ha sonado ya.

Objeción 3.ª—«Siempre es más perfecto hacerse violencia».

Solución.—Es completamente falso. Santo Tomás enseña que la mera *dificultad* de una acción no aumenta su mérito a no ser que se ponga mayor amor en realizarla[65]. Y con esa violencia nos exponemos, además, a paralizar la acción del Espíritu Santo, que quiere mantener al alma sosegada y tranquila para comenzar a comunicarle la contemplación infusa[66].

B) ETAPA PREDOMINANTEMENTE MISTICA

513. Repetimos aquí lo que ya dijimos al empezar la descripción de la etapa ascética. Si se quiere hablar con propiedad y precisión, no se puede hablar de etapa *ascética* y etapa *mística* sin más. Ambos aspectos de la vida cristiana se compenetran mutuamente, de tal forma que los ascetas reciben a veces ciertas influencias místicas—a través de los dones del Espíritu Santo, que posee toda alma en gracia—y los místicos proceden a veces ascéticamente (siempre que el Espíritu Santo no actúe en ellos con sus dones). Lo único cierto es que en la primera etapa *predominan* los actos ascéticos, y en la segunda los místicos; pero sin que puedan atribuirse *exclusivamente* ninguno de ellos a una determinada fase de la vida espiritual (cf. n.177-180).

La oración de simplicidad señala el paso de la oración ascética a la mística. Los elementos infusos— de los que comienza ya a participar—acaban por prevalecer sobre los adquiridos de un modo gradual y progresivo hasta que el alma entra de lleno en la oración mística o contemplación. Antes de describir

[65] II-II,27,8 ad 3; cf. I-II,114,4 ad 2; II-II,123,12 ad 2; 155,4 ad 2; 182,2 ad 1; 184, 8 ad 6.

[66] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* 1,10 n.5-6, y en otros muchos lugares de sus obras.

sus diferentes grados y manifestaciones, se impone un estudio previo de la oración mística en general, que no es otra cosa que la *contemplación infusa*.

LA CONTEMPLACION EN GENERAL

514. S.TH., II-II,180-182; SAN BUENAVENTURA, *Itinerario*; BEATO SUSÓN, *El libro de la Sabiduría*; TAULERO, *Instituciones divinas*; RUYSBROECK, *El ornato de las nupcias espirituales*; SANTA TERESA y SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras*; ALVAREZ DE PAZ, *De vita spirituali* t.3 l.5; SCARAMELLI, *Directorio místico*; P. LALLEMANT, *Doctrina espiritual* princ.7; RIBET, *La Mystique divine*; POULAIN, *Des grâces d'oraison*; P. DE MAUMIGNY, *Práctica de la oración mental*; LEHODEY, *Los caminos de la oración mental*; SAUDREAU, *Los grados de la vida espiritual*; *L'état mystique*; MEYNARD, *Tr. de la vie intérieure*; ARINTERO, *Evolución mística*; *Cuestiones místicas*; LAMBALLE, *La contemplación*; MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*; FARGES, *Les phénomènes mystiques*; TANQUEREY, *Teología ascética y mística*; JORET, *La contemplation mystique d'après Saint Thomas*; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation*; *Tres edades*; STOLZ, *Teología de la mística*; DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative*; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.502s (París 1932); exposición de la palabra *contemplation* en el *Dictionnaire de Spiritualité* fasc.14-15 cols.1643-2193.

He aquí los cinco puntos fundamentales que vamos a examinar en esta previa visión de conjunto:

1. Naturaleza de la contemplación.
2. Excelencia de la vida contemplativa.
3. ¿Es deseable la divina contemplación?
4. Disposiciones para ella.
5. Llamamiento inmediato a la contemplación.

515. 1. **Naturaleza de la contemplación.**—La palabra *contemplación*, en su acepción más amplia y genérica, sugiere la idea de un grandioso espectáculo que llama poderosamente la atención y cautiva el espíritu. Contemplar en general es mirar un objeto con admiración. Se contempla la inmensidad del mar, el paisaje dilatado de una verde campiña, un vasto sistema de montañas, la belleza del firmamento en una noche serena cuajada de estrellas, las grandes creaciones artísticas del espíritu humano y, en general, todo aquello que es apto para excitar la admiración y cautivar el alma.

A) CONTEMPLACIÓN NATURAL.—Toda potencia *cognoscitiva* puede realizar, más o menos perfectamente, un acto de contemplación. De ahí que puedan darse ciertos actos de *contemplación puramente natural*, que, según la potencia a quien afecta, serán de orden sensible, imaginativo o intelectual.

1) «Es *sensible* cuando se mira por mucho tiempo y con admiración alguna cosa bella, por ejemplo, la inmensidad del mar o la majestad de una cordillera. 2) Llámase *imaginativa* cuando con la imaginación nos representamos largo rato con admiración y cariño una cosa o persona amada. 3) *Intelectual o filosófica* cuando se para admirativa la mirada de la mente, con sólo considerar y sin discurrir, en alguna gran síntesis filosófica, por ejemplo, en el concepto del ser absolutamente simple e inmutable, principio y fin de todos los otros seres» [1].

[1] TANQUEREY, *Teología ascética* n.1297.

Claro que todos estos actos de contemplación *puramente natural* tienen que ser forzosamente muy imperfectos y transitorios. Los dos primeros—sensibles e imaginativos—no son, propiamente hablando, actos contemplativos, ya que, como veremos más abajo, ninguna potencia puramente orgánica puede ser principio elicitivo de contemplación. Y el tercero—el de la contemplación intelectual o filosófica—no puede ser muy perfecto y duradero, puesto que la visión intuitiva y sin discurso no es propia de la naturaleza racional del hombre, que va de suyo analizando y discurriendo. El espíritu humano cae indefectiblemente en una especie de pasmo o embobamiento cuando se empeña en atajar *naturalmente* el discurso antes de recibir una luz infusa que lo supla o substituya con ventaja [2].

B) Contemplación sobrenatural o infusa.—La contemplación cristiana, sobrenatural o infusa, ha sido definida con muy variadas fórmulas a través de los siglos, pero todas ellas coinciden en lo fundamental; se trata de una suspensión admirativa del entendimiento ante el esplendor de la verdad sobrenatural.

Recojamos brevemente algunas de las más bellas definiciones que nos ha legado la tradición cristiana [3].

«La contemplación es una deliciosa admiración de la verdad resplandeciente» [4].

«Una santa embriaguez que aparta al alma de la caducidad de las cosas temporales y que tiene por principio la intuición de la luz eterna de la Sabiduría» [5].

«Una elevación y una suspensión del espíritu en Dios que es un anticipo de las dulces alegrías eternas» [6].

«Una mirada libre y penetrante del espíritu suspendida de admiración ante los espectáculos de la divina Sabiduría» [7].

«Una sencilla intuición de la verdad que termina en un movimiento afectivo» [8].

«La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma hasta subirla de grado en grado a Dios, su Criador» [9].

«La contemplación no es más que una amorosa, simple y permanente atención del espíritu a las cosas divinas» [10].

«La contemplación es una vista de Dios o de las cosas divinas simple, libre, penetrante, cierta, que procede del amor y tiende al amor» [11].

[2] Cf. Santa Teresa, *Vida* c.12 (sobre todo el n.5), donde pone en guardia a las monjas contra semejantes embobamientos adquiridos.
[3] Cf. Ribet, *La mystique divine* t.1 p.1.ª c.1.
[4] El autor del libro *De Spiritu et Anima* (c.32), atribuido antiguamente a San Agustín.
[5] San Agustín, *Contra Faustum Manich.* l.12 c.48.
[6] El autor de la famosa *Scala Claustralium* (atribuida a San Bernardo) c.1.
[7] Ricardo de San Víctor, *Beniamin Maior* l.1 c.4: ML 196,67.
[8] S.Th., II-II,180,3 ad 1 et ad 3.
[9] San Juan de la Cruz, *Noche* II,18,5.
[10] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.6 c.3.
[11] P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.7 c.4 a.5.

Las fórmulas podrían multiplicarse indefinidamente. Nosotros vamos a exponer la naturaleza de la contemplación infusa siguiendo las huellas del Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino. Para proceder con claridad y orden, vamos a establecer una serie de conclusiones escalonadas. Al final daremos la definición sintética de la divina contemplación [12].

1.º El principio elicitivo psicológico

516. **Conclusión 1.ª: El principio inmediato elicitivo de la contemplación no es la esencia misma del alma.**

Esta conclusión se opone a la doctrina defendida por algunos místicos (Eckart, Ruysbroeck, Taulero, etc.), según la cual el ápice supremo de la contemplación consistiría en la omnímoda quietud y silencio de las potencias. La substancia de Dios—dicen—es del todo inmediata a la substancia del alma en el centro mismo del alma. Es un «contacto substancial de ambas substancias». Y esta contemplación activísima se realiza por el alma misma, sin ninguna intervención de las potencias.

Se prueba la conclusión.—1.º Lo que no es inmediatamente operativo, no es principio elicitivo inmediato de las operaciones subsiguientes. Ahora bien, la esencia del alma no es inmediatamente operativa, ya que ninguna substancia creada puede serlo, porque ninguna esencia creada es o puede ser *suum esse* ni puede ser, por consiguiente, *suum agere*. El ser es acto de la esencia. Si el alma, pues, obrase por su esencia, su operación se confundiría con su ser y con su propio acto; y tendríamos un ser *per se*, un verdadero *acto puro*, lo cual repugna absolutamente en el ser creado.

2.º Por muy elevada que sea la contemplación que pueda alcanzarse en esta vida, siempre será inferior a la del cielo. Pero la del cielo se realiza por el *entendimiento*, que es una potencia del alma; luego con mayor razón la de la tierra.

3.º La contemplación cristiana es altamente meritoria, como admiten todos. Ahora bien, el mérito no puede consistir en la esencia del alma, sino en un *acto segundo* y libre de coacción y de necesidad (como consta por la condenación de los errores de Jansenio; D 1094). Luego consiste en un acto de las potencias.

¿Cómo se justifican entonces aquellas expresiones de los místicos a que antes aludíamos? Aquella quietud omnímoda de que hablan hay que entenderla de los sentidos interiores y exteriores y del esfuerzo violento de las potencias del alma. La contemplación altísima a que se refieren procede de un modo tan suave y delicado, que da la impresión de que no hay operación alguna de las potencias; y, sin embargo, hay operación en grado sumo, para la que se nos dan las virtudes teologales y los dones. La operación, como es sabido, cuanto más alta y perfecta es (por el ejercicio, por la experiencia o por la perfección del sujeto), tanto es más fácil, suave y menos agitada.

Puesto en claro que la esencia del alma no puede ser el principio elicitivo inmediato de la contemplación, es preciso averiguar ahora a cuál de sus potencias corresponde.

Prenotando.—Las potencias son de dos géneros: a) *puramente espirituales*, anorgánicas, y éstas son del alma sola en cuanto al principio y en cuan-

[12] Utilizamos ampliamente para redactar estas conclusiones las notas de un cursillo inédito sobre la contemplación dado por el P. Santiago Ramírez, O.P., en la Pontificia Facultad de Teología del convento de San Esteban, de Salamanca, durante el curso escolar 1950-51.

to al sujeto; b) *orgánicas*, y éstas son del alma en cuanto al principio, pero de todo el compuesto en cuanto al sujeto. Y estas últimas todavía se subdividen en *vegetativas* (en las plantas y animales) y *sensitivas* (en los animales, al menos en los más perfectos), que se desdoblan, a su vez, en *aprehensivas* (sentidos interiores y exteriores) y *apetitivas* (apetito sensitivo: concupiscible e irascible).

517. Conclusión 2.ª: La contemplación no puede proceder de las potencias orgánicas, cualesquiera que sean, como de su principio elicitivo.

SE PRUEBA.—1.° La vida contemplativa es propia de la vida humana en cuanto humana, esto es, en cuanto racional; no es una vida común a los hombres, animales y plantas. Pero las potencias vegetativas son comunes al hombre con las plantas y animales, y las sensitivas al hombre con los animales. Luego la vida contemplativa no puede brotar de esas potencias orgánicas.

2.° La contemplación se da también en los ángeles y en las almas separadas, ya que la contemplación de la tierra no difiere de la del cielo sino en el grado de perfección. Pero los ángeles no tienen ninguna potencia orgánica, y las almas separadas las tienen tan sólo *virtual* o radicalmente (en cuanto que el alma es principio de todo el compuesto), pero no actualmente (ya que en su ejercicio actual dependen de sus respectivos órganos). Luego... No pudiendo proceder la contemplación de las potencias orgánicas, tienen que producirla las puramente espirituales. Estas son dos: el entendimiento y la voluntad. Veamos a cuál de las dos pertenece y en qué forma.

518. Conclusión 3.ª: Esencialmente, la contemplación es acto elicitivo del entendimiento solo. Sin embargo, es también acto de la voluntad antecedente, concomitante y consiguientemente.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte: Esencialmente es acto elicitivo del entendimiento solo.

N. B.—Nos referimos al entendimiento *posible*, no al entendimiento *agente*, que no es cognoscitivo, ya que su misión se limita a iluminar los fantasmas de la imaginación, presentándolos en forma de especie inteligible al entendimiento posible, que es donde se realiza formalmente la intelección [13]. Y se trata del entendimiento *especulativo*, no del práctico.

SE PRUEBA.—El objeto propio y el fin de la contemplación es la verdad. Pero la verdad pertenece formal y elicitivamente a sólo el entendimiento. Luego...

Como es sabido, la potencia se ordena a su acto, y el acto a su objeto. Hay una relación trascendental de la potencia al acto y del acto a la potencia, como la hay del acto al objeto y del objeto al acto. Luego si el objeto de la contemplación es la verdad, la contemplación debe pertenecer al entendimiento, de quien es acto propio conocer la verdad [14].

Segunda parte: Antecedente, concomitante y consiguientemente es también acto de la voluntad.

SE PRUEBA.—1.° *Antecedentemente:* Porque la contemplación es un acto libre en cuanto a la especificación y al ejercicio. Luego antecedentemente depende de la voluntad, que aplica al entendimiento a contemplar.

2.° *Concomitantemente:* La contemplación de las cosas divinas enardece en el alma el fuego del amor divino y el deseo de poseer plenamente a Dios

[13] Cf. I,79,84 y 85.
[14] Cf. II-II,180,1.

en la visión beatífica; y estos actos son propios de la caridad y de la esperanza teologales, que están en la voluntad.

Además, la contemplación cristiana es grandemente meritoria en el orden sobrenatural, y no podría serlo sin el influjo de la caridad, que es virtud afectiva y reside en la voluntad.

3.° *Consiguientemente:* La contemplación cristiana produce una gran quietud, paz y delectación de espíritu. Su dulzura y suavidad supera con mucho todos los deleites de esta vida, como dicen reiteradamente los místicos [15]. Estos deleites enardecen la caridad; y ésta, a su vez, mueve y excita a seguir contemplando para gozarlos más y más.

Por donde aparece claro que la contemplación cristiana, aunque formalmente es acto del entendimiento especulativo, *causaliter et terminative* consiste también en el afecto de la voluntad [16].

2.° El principio elicitivo sobrenatural

Vamos a proceder por conclusiones.

519. Conclusión 1.ª: La contemplación infusa no es una gracia gratis dada.

Se prueba.—1.° Porque la contemplación es substancialmente sobrenatural *(quoad substantiam)* y las gracias gratis dadas lo son tan sólo *en cuanto al modo (quoad modum).*

2.° La contemplación se ordena al bien espiritual del que la tiene y las gracias gratis dadas se ordenan al bien de los demás.

3.° Porque la contemplación infusa es formalmente santificadora y las gracias gratis dadas no lo son de suyo.

520. Conclusión 2.ª: La contemplación infusa requiere necesariamente la gracia habitual o santificante.

1.° Porque—como veremos en seguida—no se da jamás contemplación infusa sin intervención de los dones intelectivos del Espíritu Santo, que son inseparables de la gracia y la caridad.

2.° Porque la contemplación se realiza a impulsos del amor de Dios —que supone gracia santificante—y, a su vez, aumenta y enardece el amor.

3.° De lo contrario, la contemplación sería una gracia *gratis dada,* no formalmente santificadora.

521. Conclusión 3.ª: No basta la gracia habitual; se requiere necesariamente el impulso de la gracia y la caridad actual.

Porque la contemplación es un *acto* sobrenatural que requiere la previa moción divina sobrenatural, y eso es la gracia actual.

15 He aquí unos textos de Santa Teresa: «Es sobre todos los gozos de la tierra, y sobre todos los deleites, y sobre todos los contentos, y más que no tiene que ver...» *(Moradas quintas* 1,6). «Sabe que es el mayor [bien] que en la vida se puede gustar, aunque se junten juntos todos los deleites y gustos del mundo» *(Conceptos de amor de Dios* 4,4).

16 Lo dice expresamente Santo Tomás: «Vita contemplativa, *quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum:* quantum autem ad id quod *movet* ad exercendum talem operationem, *pertinet ad voluntatem,* quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum... Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa *terminatur ad delectationem, quae est in affectu;* ex qua etiam amor intenditur» (II-II,180,1).

522. **Conclusión 4.ª: La gracia actual ordinaria que mueve las virtudes infusas no basta para el acto contemplativo; se requiere la gracia actual que mueve el hábito de los dones.**

Primera parte: porque de lo contrario, todo acto de virtud infusa—al menos las de orden intelectivo—sería contemplativo, lo cual es completamente falso.

Segunda parte: porque la contemplación infusa procede de los dones, como veremos en seguida.

523. **Conclusión 5.ª: Además de la gracia habitual y actual, se requiere para la contemplación el hábito de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.**

Porque la *gracia habitual* no es inmediatamente operativa. Obra siempre mediante sus potencias, que son los hábitos infusos de las virtudes y dones.

La *gracia actual* sin el hábito de las virtudes y dones produciría un acto sobrenatural *violento:* tránsito de la potencia radical al acto *segundo,* sin pasar por el acto *primero* (disposiciones infusas habituales); y la contemplación es un acto lleno de suavidad y dulzura, que nada tiene de violento.

524. **Conclusión 6.ª: Ninguna virtud infusa o don del Espíritu Santo de orden afectivo puede ser formal y elicitivamente principio inmediato del acto contemplativo, aunque sí pueden ser principios dispositivos antecedente y consiguientemente.**

Primera parte: porque la contemplación, como vimos, es acto elícito del entendimiento; luego los hábitos operativos elicitivos de la contemplación deben ser de orden cognoscitivo, no afectivo.

Segunda parte: porque la contemplación no puede realizarse sin la rectificación de las pasiones. El que se entrega a los vicios—sobre todo a los de la carne—y el que vive entre risas y tumultos no tiene su alma dispuesta para el sosiego y quietud de la contemplación. Luego las virtudes infusas de orden afectivo concurren *dispositiva* y *terminativamente* a la contemplación.

Pero de modo y en grados distintos según se trate de las virtudes morales, de los dones o de las virtudes teologales afectivas. Y así:

a) *Las virtudes morales* concurren de una manera *remota, indirecta* y *per accidens,* o sea, rectificando el apetito acerca de los medios. Ya sea *negativamente,* removiendo los obstáculos; ya *positivamente,* estableciendo la armonía y la paz contra las diversas partes inferiores del hombre. Son las que producen la purificación *activa* de los sentidos y de las pasiones (ascética).

b) *Los dones correspondientes a las virtudes morales* producen la purificación *pasiva* de los sentidos y de las pasiones. Porque los dones son también hábitos activos; sólo por orden al Espíritu Santo que los mueve son hábitos receptivos o pasivos. En la purificación *pasiva* intervienen principalmente los dones.

c) *Las virtudes teologales afectivas* (esperanza y caridad) concurren a la contemplación directamente y *per se,* causando la rectitud del apetito en orden al fin. Ya sea *negativamente,* quitando el torpor o pereza de la voluntad; ya *positivamente,* elevando al hombre a la unión afectiva con Dios (purificación *activa* de la voluntad).

d) *Los dones correspondientes* a la esperanza (temor) y a la caridad (sabiduría) causan la purificación *pasiva* de la voluntad, que es excelentísima disposición para la contemplación.

525. Conclusión 7.ª: El principio inmediato elicitivo de la contemplación debe ser una virtud infusa del entendimiento.

Se prueba.—*Negativamente:* por exclusión de las virtudes afectivas.

Positivamente: porque la potencia elicitiva de la contemplación es el entendimiento; luego el hábito que concurra con la potencia intelectiva tiene que ser también de orden intelectivo.

Ahora bien: son muchos los hábitos intelectivos: Sagrada Teología, ciencia infusa, prudencia infusa, la fe y los dones intelectivos. ¿Cuál de ellos?

1.º *No puede ser el hábito de la Sagrada Teología.—a)* Es sobrenatural tan sólo *radicaliter,* y la contemplación lo es *substantialiter.*

b) La Teología es esencialmente *discursiva,* y la contemplación es *intuitiva.*

c) El hábito de la Teología puede darse sin la caridad, y la contemplación jamás.

d) Son legión los teólogos no contemplativos; luego son cosas separables.

2.º *Ni el hábito de la ciencia infusa.—a)* Es gracia *gratis dada,* y la contemplación es gracia santificadora.

b) No todos los contemplativos tienen ese hábito ni todos los que lo tienen son contemplativos.

c) El hábito de la ciencia infusa es discursivo, y la contemplación es intuitiva.

3.º *Ni la prudencia infusa ni el don de consejo correspondiente.*—Porque pertenecen al entendimiento *práctico,* y, por lo mismo, se refieren a la vida activa. La contemplación es acto del entendimiento *posible* o *especulativo.*

4.º *Ni la profecía.*—Porque la profecía es una gracia *gratis dada;* y además no es un *hábito,* sino una gracia transeúnte.

5.º *Luego tiene que ser la fe o los dones intelectivos.*—Por exclusión de los demás hábitos intelectivos. Pero veamos en qué forma.

526. Conclusión 8.ª: No es la fe sola.

1.º La fe puede ser muerta (informe) o viva (informada por la caridad); y ninguna de las dos puede ser el principio elicitivo de la contemplación.

a) *No la fe informe:* porque esta fe es compatible con el pecado mortal, y la contemplación infusa jamás lo es.

b) *No la informada por la caridad:* porque esta información sería la razón formal de la contemplación o sólo una condición *sine qua non.* No puede ser la razón formal, porque la contemplación pertenece esencialmente al entendimiento, y esta información procede de la caridad, que reside en la voluntad. La caridad concurre a la contemplación como disposición próxima, pero no da la misma eficiencia formal, ya que no es cognoscitiva en cuanto caridad. Y condición *sine qua non* ciertamente que lo es para que pueda darse la contemplación, pero esta condición no da la causalidad; es un mero requisito previo.

2.º Además, el acto de fe es creer, o sea, *cum assensione cogitare,* esencialmente de *non visis,* de cosas oscuras, y la contemplación—como veremos—es cierta manera de visión. Por esto, no todos los justos son contemplativos ni tienen a su disposición el acto de la contemplación, como tienen el acto de fe.

527. Conclusión 9.ª: Ni sólo los dones intelectivos del Espíritu Santo sin la fe.

1.° Porque en los viadores[17] estos dones no pueden darse sin la fe[18]. Ahora bien: estos dones son a la fe lo que la conclusión es a su principio. Pero las conclusiones no pueden darse independientemente de su principio; toda la fuerza de la conclusión la trae de su principio.

2.° Porque los dones obran con las virtudes correspondientes acerca de la misma materia. No tienen actos propios independientes de los de las virtudes; no se dan *actos donales* que no sean, a la vez, actos de la virtud infusa correspondiente.

528. Conclusión 10: El hábito inmediato elicitivo del acto de contemplación es la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo. La fe informada proporciona la sustancia del acto, y los dones intelectuales (sabiduría, entendimiento y ciencia) proporcionan el modo sobrehumano[19].

Como quiera que un solo y mismo acto no puede proceder *por igual* de hábitos específicamente diferentes, tiene que proceder de ellos *según lo anterior y posterior*. Y así:

1.° *La fe* proporciona la sustancia del acto, estableciendo formalmente el contacto con la primera Verdad en sí misma, pero sin dar la visión. Concurre como causa que pone intelectualmente en contacto formal con la primera Verdad, pero de una manera oscura. Da el acto mismo de conocer. La fe proporciona la *materia* de la contemplación: Dios, objeto primario, y las verdades divinas de la fe. Los dones intelectuales hacen el papel de *forma*, como veremos en seguida. La fe concurre como *causa propia principal* proporcionando la *sustancia* del conocimiento. Los dones intelectuales concurren como *causa propia secundaria*, proporcionando el *modo contemplativo*, sabroso, experimental, de la Verdad Primera como presente y connatural.

2.° *La caridad* concurre, no estableciendo el contacto formal, sino como *disposición próxima* que aplica el objeto al sujeto; por la caridad el objeto de la fe se hace presente al sujeto bajo la razón de don *presente* y *connatural*. Concurre, pues, no elicitiva, sino dispositivamente; pero necesariamente, ya que es indispensable que la fe esté informada por la caridad.

3.° *Los dones intelectuales del Espíritu Santo* concurren proporcionando el *modo sobrehumano*, contemplativo, experimental; y la permanencia y estabilidad de la contemplación. La fe proporciona la materia del acto contemplativo; los dones le proporcionan la forma contemplativa. Pero la forma no puede darse sin la materia, ni el modo sin la sustancia; luego los dones dependen de la fe, y en todas las operaciones contemplativas concurre la fe.

Pero veamos en qué forma concurren cada uno de los dones intelectuales.

a) *El don de entendimiento* da el conocimiento formal místico; el objeto se hace presente bajo la razón de *conocido*. Por eso dice Santo Tomás: «En

[17] Sabido es que por el término *viadores* se entiende en Teología a los habitantes de este mundo, que caminan hacia la patria eterna. Y a los que gozan ya de la visión beatífica se les llama *comprehensores*.

[18] A excepción de Jesucristo mientras vivía en este mundo, que era a la vez viador y comprehensor. Por eso no tenía fe—no podía tenerla, puesto que su alma santísima gozaba ya de la visión beatífica—, aunque tenía en grado perfectísimo todos los dones del Espíritu Santo.

[19] Esta tesis es admitida por todas las escuelas de espiritualidad cristiana sin excepción. El mismo P. Crisógono la proclama abiertamente citando a José del Espíritu Santo. He aquí sus propias palabras: «El conocimiento intuitivo de la contemplación infusa tiene, de la fe, la sobrenaturalidad de la sustancia del acto, y de los dones del Espíritu Santo, la sobrenaturalidad del modo de la operación» (P. Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.1 a.2 p.167 1.ª ed.).

esta misma vida, purificado el ojo del espíritu por el don de entendimiento, puede verse en cierto modo a Dios»[20].

b) *El don de sabiduría* conforma al hombre con Dios por cierta filiación adoptiva[21]. En cuanto implica *conocimiento* de Dios no discursivo, sino intuitivo y experimental, pertenece a la fe; en cuanto importa *experiencia sabrosa* de Dios y de los misterios sobrenaturales, responde a la caridad. Es un conocimiento sabroso y afectivo. Radicalmente responde a la fe.

c) *El don de ciencia* se refiere al objeto secundario de la contemplación: las cosas creadas. Por ellas el hombre se eleva al conocimiento de Dios, objeto primario de la contemplación.

Es conveniente ampliar un poquito estas ideas. Los dones de entendimiento y sabiduría causan la llamada *visión mística,* irreductible a las categorías de visión de esta vida terrena. La fe da la materia, la sustancia da la contemplación; más perfectamente que los dones por razón de su objeto o motivo formal, pero inferior a ellos en cuanto al *modo* de conocer. Por los dones—en efecto—se tiene este *modo de evidencia experimental.* Es un conocimiento afectivo, una *experiencia* gustada de los misterios sobrenaturales. Es cierto conocimiento inmediato, no por discurso ni remoto (como el conocimiento del fin por los medios). Es un contacto con Dios, no tal como es en sí, en su misma esencia, sino por los efectos sobrenaturales que Dios produce en el alma; no considerados de una manera abstracta, sino contemplados, gustados, saboreados. Estos efectos son los medios objetivos de este modo de conocer; y no se conoce a Dios por este medio de una manera abstracta y por el entendimiento, sino afectiva y experimentalmente.

Este conocimiento es, en parte, *positivo* (existe cierto *sentido espiritual* para captarlo), pero principalmente *negativo.* Cuanto mayores son estos efectos amorosos, más se acerca negativamente el alma a Dios, concibiendo una idea más pura de El, removiendo de El toda imperfección, etc. Es cierta tiniebla *(caligo mentis)*—como dice el Pseudo-Dionisio—, por cuanto todos los efectos *ad extra* distan infinitamente de Dios. Y porque la fe formada supone la caridad, supone también la unión *afectiva* (efecto formal del amor, el amor mismo) y la *efectiva* (efecto de la unión afectiva; del afecto se pasa al efecto, a la cosa: la unión misma). Y aunque la caridad en esta vida, por razón del estado, sea de objeto distante (Dios), sin embargo, de suyo, por su propia esencia, exige la presencia.

Esto no significa que el conocimiento de fe sea inferior según su esencia, o sea, en cuanto al objeto formal, al conocimiento de los dones; sino que los dones tienen este *modo superior* en cuanto unidos a la caridad. Quitan en cierto modo la oscuridad de la fe por la *connaturalidad* que proviene de la caridad.

Ahora cabe preguntar: ¿en qué estado de perfección es la fe principio de la contemplación?

PRENOTANDO.—Las virtudes teologales están o pueden estar en un triple estado:

1.º *En los incipientes:* todavía permanecen en ellos las manchas del pecado, ni están todavía en paz y sosiego, aunque tengan el principio de ello, en cuanto están en gracia y poseen los hábitos infusos de las virtudes y dones.

2.º *En los proficientes:* tienen ciertamente los dones y las virtudes algo más desarrollados que los principiantes, pero todavía en grado imperfecto, sin ejercer toda su virtualidad.

[20] I-II,69,2 ad 3; cf. 3 c et ad 1; II-II,8,7; 45,6; IV *Sent.* 15,4,1,1 ad 5; *De Verit.* 18,4 ad 1, etc.

[21] I-II,69,3 ad 1; II-II,45,6.

3.° *En los perfectos:* tienen los hábitos infusos perfectamente desarrollados; se adecuan perfectamente al sujeto; están en perfecta paz y quietud; pueden prorrumpir fácilmente en el acto sublime de la contemplación.

Estos tres estados corresponden a las tres vías tradicionales: purgativa, iluminativa y unitiva. Y se dan los tres en las virtudes teologales, en los dones del Espíritu Santo y en las virtudes morales.

Veamos ahora, en una nueva conclusión, la contestación a la pregunta formulada.

529. **Conclusión 11: La fe no es principio inmediato elicitivo de la contemplación en su primer estado (incipiente), ni lo es perfectamente en el segundo (proficiente), sino únicamente en el tercero (estado perfecto).**

Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado.

Primera parte.—No es en el estado incipiente, porque en él, aunque se posee el hábito de la fe, sus actos brotan con muy poca intensidad y firmeza a causa de las huellas y reliquias que dejaron en el alma los pasados pecados, de los que no está todavía suficientemente purificada. Ahora bien: la contemplación supone un acto vivísimo de fe, incompatible, de ley ordinaria [22], con este estado de cosas.

Segunda parte.—No lo es perfectamente en el segundo (proficiente), porque, aunque en este estado—correspondiente a la vía iluminativa—comienzan ya las primeras manifestaciones de la contemplación infusa (recogimiento infuso, quietud y unión simple), sin embargo, todavía los hábitos infusos no están perfecta y totalmente connaturalizados con el sujeto de manera que puedan pronta y fácilmente producir el acto contemplativo en grado perfecto.

Tercera parte.—Unicamente en este estado perfecto la fe y los dones están plenamente arraigados y connaturalizados con el sujeto. El acto contemplativo brota con grandísima facilidad y en grado intensísimo. Son las oraciones místicas, correspondientes a la *vía unitiva:* unión plena, unión extática y unión transformativa, en la que se realiza el llamado matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Se produce una gran paz y quietud, estupor y pasmo ante las grandezas de Dios, silencio espiritual perfecto, embriagueces y deliquios místicos, acompañados con frecuencia de epifenómenos y gracias extraordinarias. El alma queda transformada en Dios y puede exclamar con San Pablo: «para mí la vida es Cristo» (Phil 1,21); o también: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

530. **Conclusión 12: En cualquier grado de perfección que se produzca el acto contemplativo, siempre se realiza a base de una doble especie inteligible: impresa y expresa.**

Algunos autores—pocos—afirman que la contemplación se realiza sin ninguna especie inteligible, impresa o expresa. Se trata—dicen—de un conocimiento concreto e intuitivo que no puede hacerse por estas especies abstractas.

Pero esta doctrina no puede admitirse. En esta vida, todo acto de conocimiento natural o sobrenatural requiere necesariamente un verbo mental (especie expresa), que, a su vez, exige la excitación de una previa especie impresa. Estas especies son el medio del conocimiento (no el objeto *mismo*

[22] Decimos *de ley ordinaria* porque en absoluto no es del todo imposible un acto transitorio de contemplación infusa en los comienzos mismos de la vida espiritual, como vimos en otro lugar de esta obra (cf. n.179).

de la visión, que es siempre el objeto contemplado, sino el medio *por* el que y *en* el que se ve). De lo contrario, la contemplación se confundiría con la visión inmediata e intuitiva, que es la propia de la visión beatífica.

El conocimiento contemplativo en esta vida se realiza, pues, a base de especies inteligibles. Pero esto plantea un nuevo y último problema, que vamos a resolver en la siguiente conclusión.

531. **Conclusión 13: La contemplación no requiere nuevas especies infusas; bastan las mismas especies sobrenaturales que proporciona la fe iluminadas por la luz infusa procedente de los dones intelectuales del Espíritu Santo.**

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar separadamente.

Primera parte.—No requiere nuevas especies infusas.

1.° Porque ya hemos visto más arriba (conclusión 10) que el hábito inmediatamente elicitivo del acto contemplativo es la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo. No se requiere nada más.

2.° Porque, de lo contrario, la contemplación infusa se confundiría con las gracias *gratis dadas*, ya que esa nueva especie infusa equivaldría a una verdadera *revelación* de algo desconocido hasta entonces, y esto es un verdadero milagro que está fuera en absoluto de las vías normales de la santidad [23].

Segunda parte.—Bastan las verdades de la fe iluminadas por los dones intelectivos.

Porque las verdades de la fe son de suyo oscuras, como de *non visis*, y por eso no pueden ser propiamente *contempladas* en sí mismas a no ser que una luz infusa venga a iluminarlas dándoles una especie de *evidencia;* no intrínseca u objetiva (los misterios continúan siéndolo en esta vida por mucho que se les ilumine), pero sí subjetiva o *experimental:* y éste es cabalmente el efecto propio de los dones intelectivos del Espíritu Santo, que nos dan un conocimiento sabroso, contemplativo, experimental, de las cosas de la fe por una especie de instinto y connaturalidad con lo divino.

3.° Características psicológicas de la contemplación

532 Precisada ya teológicamente la naturaleza íntima de la contemplación infusa, vamos a recoger ahora las principales *características de tipo psicológico y experimental* que permiten reconocerla en la práctica y distinguirla de otros fenómenos del espíritu que pudieran parecérsele.

Algunos autores—entre los que destaca el P. Poulain—se limitan exclusivamente a la exposición de este aspecto puramente psicológico y experimental de la contemplación, dejando completamente a un lado la investigación teológica de su naturaleza íntima. Esta actitud puede admitirse si—como advierte expresamente el P. Poulain—se trata únicamente de presentar «un simple manual parecido a esos tratados de medicina práctica

[23] El lector que desee una amplia información sobre la no necesidad de especies infusas para la contemplación, leerá con provecho los extensos artículos del P. Garrigou-Lagrange, recogidos en su obra *Perfection et contemplation* ap.1 p.[1-51] de la 7.ª ed.

que, sin perderse en altas teorías biológicas, enseñan buenamente a *diagnosticar con rapidez* cada enfermedad y a *recetar el remedio conveniente*» [24]; pero es a todas luces insuficiente si se quiere presentar una obra verdaderamente científica. Nosotros no desdeñamos este aspecto psicológico de la contemplación (sería absurdo tratándose de una realidad eminentemente psicológica como ella es); pero nuestro modesto trabajo nos parecería muy incompleto si no hubiéramos examinado previamente sus *fundamentos teológicos*, únicamente de los cuales puede recibir solidez y consistencia.

He aquí, pues, las principales *características psicológicas* que suele presentar en la práctica la contemplación infusa:

533. 1.ª **La presencia de Dios sentida.**—El P. Poulain insiste mucho en esta nota, que considera la más importante y *esencial* de la contemplación infusa. «La verdadera diferencia—dice—con los recogimientos de la oración ordinaria es que, en el estado místico, Dios no se contenta con ayudarnos a PENSAR en Él y a RECORDARNOS su presencia, sino que nos da un conocimiento intelectual *experimental* de esta presencia; en una palabra, nos hace *sentir* que entramos realmente en comunicación con él» [25].

Los discípulos del P. Poulain repiten esta misma doctrina. Fue el P. Grandmaison quien propuso la siguiente fórmula, que ha hecho fortuna entre los autores: «Los místicos son los testigos de la presencia amorosa de Dios en nosotros» [26].

Nada tendríamos que oponer a esta doctrina si nos la presentaran como la nota *más frecuente y ordinaria* de la experiencia mística; pero los hechos obligan a rechazarla si se la quiere presentar como la nota típica y *esencial* que nunca falla. Hemos expuesto en otra parte las razones que nos obligan a ello, y nada tenemos que añadir aquí (cf. n.176).

534. 2.ª **La invasión de lo sobrenatural en el alma.**—Es otra de las características *más típicas y frecuentes*, aunque puede fallar y falla de hecho en los intervalos de purificaciones pasivas. Cuando se produce—que es lo más ordinario—, el alma se siente invadida de una manera inequívoca e inefable por algo que no sabría expresar con precisión, pero que siente claramente que «a vida eterna sabe». Es la acción desbordada de los dones, que inundan al alma de vida sobrenatural. «El hombre—advierte el P. Grandmaison—tiene la impresión de entrar no por un esfuerzo, sino por un llamamiento, en contacto inmediato, sin imagen, sin discurso, aunque no sin luz, con una Bondad infinita» [27]. El P. Poulain añade: «En los estados inferiores al éxtasis no puede decirse que se vea a Dios, si no es en casos excepcionales; no se siente uno impulsado instintivamente a emplear la palabra *ver*. Lo que constituye, por el contrario, el fondo común de todos [28] los grados de unión mística es que la impresión espiritual por la que Dios manifiesta su presencia le hace sentir algo así como una cosa *interior* de la que está penetrada el alma; es una sensación de *imbibición*, de *fusión*, de *inmersión*.

[24] P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* pref. n.2 (11 ed.).
[25] P. POULAIN, *o.c.*, c.5 n.3.
[26] DE GRANDMAISON, *Religion personnelle* p.178 (ed. Paris 1927).
[27] DE GRANDMAISON, *o.c.*, p.159.
[28] Ya sabe el lector que nosotros no admitimos esta totalidad absoluta, aunque sea ése el efecto más frecuente y ordinario de la experiencia mística.—*N. del A.*

Para mayor claridad puede describirse lo que se siente designando esta sensación con el nombre de *toque interior*» [29].

Las almas experimentadas—en efecto—se sienten empapadas de lo sobrenatural *como una esponja que se sumerge en el agua*. Ello les produce deleites inefables «diferentísimos de los de acá» (Santa Teresa), aunque con mayor o menor intensidad según el grado de oración en que se encuentran y el grado de intensidad de la divina acción a través de los dones del Espíritu Santo [30].

535. 3.ª **Imposibilidad absoluta de producir por nuestros propios esfuerzos la experiencia mística.**—Esta es una de las notas más típicas y características, que tiene, además, la ventaja de *no fallar nunca* en ninguno de los estados de oración mística o contemplativa. El alma tiene conciencia clarísima de que la experiencia inefable de que está gozando *no ha sido producida por ella*, ni durará un segundo más de lo que quiera el misterioso agente que la está produciendo. El alma es el sujeto *pasivo* de una sublime experiencia que por sí sola no podría producir jamás. Los textos de los místicos experimentales—particularmente de Santa Teresa—son innumerables [31].

Causa de esta impotencia.—La razón de esta impotencia es muy sencilla. Como la contemplación es producida por los dones del Espíritu Santo iluminando la fe, y el hombre no puede actuar por sí mismo los dones, ya que no son instrumentos suyos—como las virtudes—, sino directa e inmediatamente del Espíritu Santo, sólo cuando El quiera y mientras El quiera se ponen en movimiento, no antes ni después.

El P. Poulain, siguiendo su estilo de prescindir de las explicaciones teológicas para describir psicológicamente los hechos, pone un símil muy gráfico y expresivo. Helo aquí con sus mismas palabras: «Las tesis que acabamos de exponer nos hacen entrever por qué la unión mística no está a nuestra disposición como la oración ordinaria. Esto obedece a que esta unión nos da una posesión experimental de Dios. Una comparación hará comprender esta explicación. Si un amigo mío se oculta detrás de un muro, puedo siempre *pensar* en él cuando me plazca. Pero si quiero entrar *realmente* en relación con él, mi voluntad no basta; es preciso que el muro desaparezca. De semejante manera, Dios está oculto. Con ayuda de la gracia, depende siempre de mi voluntad *pensar* en él; y esto es la oración ordinaria. Pero se comprende que, si quiero entrar realmente en comunicación con él, esta voluntad no basta. *Hay un obstáculo que se ha de quitar*, y sólo la mano divina lo puede hacer». Y a renglón seguido añade atinadamente:

«Si no se puede producir a voluntad el estado místico, al menos se puede uno *disponer*. Y esto por la práctica de las virtudes y también por una vida de recogimiento interior y exterior.

A veces es uno sorprendido por la unión mística leyendo algún libro

[29] P. POULAIN, *o.c.*, c.6 n.8.

[30] He aquí un texto muy expresivo de SANTA TERESA: «Mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas; el deleite tan sobre cuantos acá se pueden entender, que bien con razón hace aborrecer los deleites de la vida, que son basura todos juntos. Es asco traerlos a ninguna comparación aquí—aunque sea para gozarlos sin fin—, y de estos que da el Señor, sola una gota de agua del gran río caudaloso que nos está aparejado» (*Vida* 27,12; cf. *Camino de perfección* 31,10, donde dice que el deleite de la contemplación «es *diferentísimo de los contentos de acá* y que no bastaría señorear el mundo con todos los contentos de él para sentir en sí el alma aquella satisfacción que es en lo interior de la voluntad»).

[31] He aquí unos textos de SANTA TERESA: «Sólo *consiente* la voluntad en aquellas mercedes que goza» (*Vida* 17,1). «No osa bullirse ni menearse, que de entre las manos le parece que se le ha de ir aquel bien; ni resolgar algunas veces no querría. No entiende la pobrecita que, pues *ella por sí no pudo nada para traer a sí a aquel bien, que menos podrá detenerle más de lo que el Señor quisiere*» (*Vida* 15,1).

piadoso u oyendo hablar de Dios. En este caso, la lectura o la conversación no son la *causa*, sino la *ocasión* de la gracia recibida. Esta gracia tiene por única causa a Dios; pero Dios tiene en cuenta la disposición en que nos encontramos» [32].

De aquí se siguen varias consecuencias [33].

a) Nadie puede *ponerse a contemplar* cuando le plazca. No basta que uno quiera; es menester que quiera también el Espíritu Santo.

b) El alma puede y debe *disponerse* para recibir esa acción del Espíritu Santo, y es cosa importantísima, como advierte Santa Teresa [34]. Pero no siendo estas disposiciones la causa eficiente de la contemplación, a veces se recibe de *improviso* (sin ninguna preparación previa) y otras veces no se recibe por mucho que el alma se prepare para ello.

c) Una vez recibida la divina moción, no se la puede *intensificar* a pesar de todos los esfuerzos del alma (que, por otra parte, no servirán sino de obstáculos a la acción divina). Nadie se hunde en Dios sino en la medida y grado en que El lo quiere.

d) Nadie puede determinar con sus esfuerzos la *especie* de esa unión mística, o sea, el grado de oración mística a que corresponde. Depende enteramente de Dios, que no siempre sigue la clasificación o el orden señalado por Santa Teresa o los demás místicos experimentales. Dios hace en cada alma lo que quiere, cuando quiere y como quiere.

e) A veces, la experiencia mística comienza, se intensifica y va disminuyendo poco a poco hasta desaparecer del todo en aquella ocasión, y esto es lo más frecuente y ordinario. Pero otras veces aparece y desaparece *bruscamente* sin que el alma haya hecho absolutamente nada para provocarla o alejarla.

f) Ordinariamente no se puede interrumpir la experiencia mística por un simple querer interior de la voluntad (sobre todo si la experiencia es fuerte e intensa). Es preciso, para disminuirla o hacerla desaparecer, moverse, distraerse, entablar una conversación enteramente ajena a la experiencia, etc., y aun así no acaba de conseguirse del todo hasta que Dios quiere. De donde se sigue que un director espiritual que exija al alma dirigida que se *desembeba* de su oración mística para volver a la oración «ordinaria», además de cometer una torpísima imprudencia, le pide un imposible [35].

g) «Otra consecuencia de lo que precede es que en la unión mística se siente uno, con relación a ese favor, en una *dependencia* absoluta *de la voluntad divina;* depende de sólo Dios darla, aumentarla o retirarla.

Nada hay más propio para inspirar sentimientos de humildad. Porque el alma ve claramente que desempeña un papel muy secundario: el del pobre que alarga la mano. En la oración ordinaria, al contrario, se siente tentada a atribuir a sus talentos la mayor parte del éxito.

Esta dependencia continuamente sentida produce también un temor filial de Dios. Porque vemos cuán fácilmente puede castigar nuestras infidelidades, haciéndonos que lo perdamos todo instantáneamente» [36].

536. 4.ª En la contemplación, el alma es más pasiva que activa.— Es una consecuencia de cuanto acabamos de decir. El alma no puede «ponerse a contemplar» cuando ella quiera, sino únicamente cuando quiera el

[32] *O.c.*, c.7 n.7-8.
[33] Cf. P. Poulain, *o.c.*, c.7 n.5.
[34] Cf. *Relación al P. Rodrigo Alvarez* n.3.
[35] Sin embargo—advierte atinadamente el P. Poulain (*ibid.*, n.6)—, el dirigido deberá mostrar su buena voluntad *ensayando* dócilmente a obedecer. El resultado será nulo—a menos de abandonar totalmente la oración, lo que sería una locura—, pero no importa. La obediencia no puede obligarle a conseguirlo, sino sólo a ensayarlo. Aunque lo mejor que podría hacer el alma es cambiar de director, abandonando una dirección tan imprudente.
[36] P. Poulain, *o.c.*, n.7 c.7.

Espíritu Santo y en la medida y grado que El quiera. Es cierto que el alma, bajo la acción de los dones, reacciona vitalmente y coopera con todas sus fuerzas a la influencia divina, pero se trata de una actividad *recibida*—por así decirlo—, efecto inmediato de la gracia operante. Es el famoso *patiens divina* del Pseudo-Dionisio, que han experimentado todos los místicos. Por eso dice Santo Tomás: «El hombre espiritual no se inclina a obrar alguna cosa movido principalmente por su propia voluntad, sino por *instinto del Espíritu Santo*» (*In Ep. ad Rom* 8,14,3.ª). Y en otra parte: «En los dones del Espíritu Santo el alma humana no se conduce como *motora*, sino más bien como *movida*» (II-II,52,2 ad 1).

537. 5.ª **El conocimiento experimental que se tiene de Dios durante la unión mística no es claro y distinto, sino oscuro y confuso.**—San Juan de la Cruz explica amplia y maravillosamente este carácter de la contemplación en la *Subida del Monte Carmelo* y, sobre todo, en la *Noche oscura*. La razón teológica fundamental es porque la luz contemplativa de los dones recae sobre el acto sustancial de la fe, iluminándole *extrínseca y subjetivamente*, como hemos explicado más arriba [37], pero no *intrínseca y objetivamente*, ya que de suyo la fe es de *non visis*, y los misterios sobrenaturales continúan siendo misterios por mucho que se les ilumine en esta vida. Sólo el *lumen gloriae* romperá los sellos del misterio y nos dará una contemplación clarísima y distinta de Dios y sus misterios, que no será otra que la visión beatífica. Pero en este mundo, mientras continúe la vida de fe, la visión contemplativa tiene que ser forzosamente oscura y confusa, no clara ni distinta.

En la vida mística pueden producirse, sin embargo, epifenómenos extraordinarios que aparecen al alma claros y distintos. Son ciertas gracias *gratis dadas* (como las visiones y revelaciones) que suponen nuevas especies infusas o una acción divina del todo especial, gratuita y extraordinaria, que nada tiene que ver con el mecanismo normal de la contemplación infusa a base de la luz contemplativa de los dones sin infusión de nuevas especies. La contemplación infusa, de suyo, recae sobre el acto sustancial de la fe, que es necesariamente oscuro y confuso, no claro ni distinto [38].

538. 6.ª **La contemplación infusa da al alma plena seguridad de que se encuentra bajo la acción de Dios.**—Según las descripciones de los místicos experimentales, mientras dura el acto contemplativo, el alma no puede abrigar la menor duda de que se encuentra bajo la acción de Dios e íntimamente unida a El. Pasada la oración, podrá dudarlo; pero mientras permanece en ella, la duda se le hace del todo imposible. Es verdad que esta seguridad admite diferentes grados—en la oración de unión es tan firme y absoluta, que, si falta, afirma Santa Teresa que no es verdadera unión [39]—, pero comienza ya a tenerse en las primeras manifestaciones contemplativas.

La razón es muy sencilla. El alma tiene conciencia clarísima de que no ha producido ella misma aquella experiencia divina de que está gozando. Y el Espíritu Santo, que la está produciendo con sus dones, pone en ella

[37] Cf. la décima conclusión que hemos establecido para precisar la naturaleza de la contemplación infusa (n.528).

[38] Es preciso, en la práctica de la dirección espiritual, tener muy en cuenta este carácter oscuro y misterioso de la contemplación infusa para no incurrir en lamentables confusiones. Cuando el alma manifiesta que «siente una cosa muy grande que la lleva a Dios, pero que no sabe lo que es, ni la comprende, ni la sabe explicar», un director experimentado reconocerá en seguida una de las características más típicas de la experiencia mística, mientras que otro menos avisado puede pensar fácilmente que se trata de un alma extraviada y soñadora, a la que hay que obligar a caminar por los senderos «ordinarios» y a practicar otro tipo menos absurdo de oración. ¡Cuántas y cuán graves imprudencias se pueden cometer cuando se ignoran los verdaderos caminos de Dios!

[39] Cf. *Moradas quintas* 1,11.

una seguridad tan firme e inequívoca de que la tiene sometida a su acción, que, mientras la está gozando, el alma dudaría antes de la existencia del sol o de su propia existencia que de la realidad divina que está experimentando. Aquí es donde se cumple aquello de San Pablo: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16).

Sin embargo, en las *noches pasivas*, esta seguridad de estar bajo la acción divina sufre un eclipse en el alma, por las razones que ya hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.176).

539. 7.ª **La contemplación infusa lleva al alma la seguridad moral de estar en gracia de Dios.**—Es una consecuencia natural y obligada de la característica anterior. Pero es menester entenderla rectamente para no dar en lamentables extravíos.

Es de fe—fue definido por el concilio de Trento—que sin una especial revelación de Dios nadie puede saber *con certeza* que pertenece al número de los predestinados, o que no puede volver a pecar, o que se convertirá de nuevo después del pecado, o que recibirá el gran don de la perseverancia final [40]. Ni tampoco puede saber *con certeza de fe*—que no puede fallar—haber recibido la gracia de Dios (D 802 823).

Ahora bien: esa seguridad grandísima que la contemplación infusa pone en el alma de que está bajo la acción amorosa de Dios, ¿equivale a una verdadera revelación divina? Moralmente hablando, nos parece que sí. Hacemos enteramente nuestras las siguientes palabras del P. Poulain [41]:

«Dado que se tenga la unión mística, ¿puede uno concluir que está en estado de gracia? Si se tuvieran simplemente revelaciones y visiones, la respuesta sería negativa. Porque la Sagrada Escritura refiere visiones que fueron enviadas a pecadores, como Balaam, Nabucodonosor y Baltasar [42].

Pero aquí hablamos de la unión mística. He aquí la respuesta: los que reciben esta unión sin revelación especial sobre su estado de gracia tienen simplemente la *certeza moral* de encontrarse en la amistad con Dios. Es una certeza muy superior a la que un cristiano ordinario puede sacar de sus disposiciones.

En efecto, se puede tener la certeza moral de que el estado de oración que se experimenta es precisamente la contemplación mística tal como la conciben todos los autores. Pero: 1.º Esta unión encierra o incluye un acto continuo de amor perfecto, lo que sería suficiente para devolver el estado de gracia si no se le tuviera ya. Por consiguiente, la comprobación de la unión mística es una prueba sólida del estado de gracia. Lo supone o lo produce. 2.º Se admite que esta contemplación es producida por ciertos dones del Espíritu Santo, los cuales suponen necesariamente el estado de gracia. No entra en el plan de la Providencia producir los actos de los dones sin los dones mismos. 3.º En esta contemplación, Dios muestra al alma su amistad; lo que le concede es una presencia de amigo [43].

Se tiene, pues, una *certeza moral*, y por esto con razón se mira la unión mística como una primera expansión de la gracia santificante que prepara la expansión definitiva, que será la visión beatífica. «¿Qué es la vida mística sino la vida de la gracia haciéndose consciente, como experimental?» (R. P. BAINVEL, *Nature et surnaturel* c.2,5).

[40] Cf. D 805 825 826 833.

[41] *O.c.*, c.12 n.10.

[42] Como es sabido—y estudiaremos en su lugar correspondiente—, las visiones y revelaciones son gracias *gratis dadas* que no entran en el desarrollo normal de la gracia y pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal.—*N. del A.*

[43] Santa Teresa hablando de la quietud: «Los que esta merced conocieron en sí, *ténganse por tales* (habla de los amigos de Dios), si saben responder con las leyes que aun la buena amistad del mundo pide» *(Vida* 15,5).—*Nota del P. Poulain.*

Solamente se puede concebir una seguridad más firme a base de una revelación tan clara, que su realidad se impusiera absolutamente al espíritu.

Lo que acabamos de decir permite tranquilizar a las almas místicas que son asaltadas por violentas tentaciones. Con frecuencia quedan inquietas temiendo haber cedido más o menos. Deben decirse a sí mismas que, aunque fuera fundado el temor de una falta grave, han hallado de nuevo el estado de gracia por efecto mismo de la unión mística, que se lo ha devuelto [44].

No se trata, pues, de una certeza absoluta e infalible—que no puede darse, según la definición del concilio de Trento, a menos de una especial revelación divina—; pero sí de una *certeza moral*, incomparablemente más grande que la que puede tener un simple cristiano examinando sus actuales disposiciones [45].

540. 8.ª **La experiencia mística es inefable.**—Los místicos no aciertan a expresar con claridad lo que les pasa. «No hay lenguaje para platicar estas cosas», diría Santa Teresa. La misma Santa, al comenzar a describir la contemplación infusa en las *Cuartas moradas*, escribe textualmente: «Comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender, si Su Majestad no lo hace» [46]. Sólo a fuerza de metáforas, ejemplos, comparaciones «que no les contentan» [47] y otros rodeos y circunloquios aciertan a decir algo de lo que les pasa a los que nunca lo han experimentado.

La razón es siempre la misma. La acción sobrenatural de los dones trasciende el modo discursivo de la razón humana. Lo intuitivo se *percibe*, pero no se puede expresar con propiedad a base de discursos y razonamientos humanos.

541. 9.ª **La contemplación puede revestir diversas formas.**—No siempre el fenómeno contemplativo se produce de igual forma. Unas veces prevalece la iluminación del entendimiento (contemplación *querúbica* de los antiguos), otras la inflamación de la voluntad (contemplación *seráfica*). A veces—la inmensa mayoría—es suave y deleitable, pero otras es terriblemente dolorosa y purificadora. De ordinario deja al alma en quietud y paz, sin que se le ocurra desear mayor felicidad; pero otras veces enciende en el alma una sed devoradora de poseer el Bien infinito de una manera más plena y profunda. Son variadísimas, en fin, las formas que puede revestir la contemplación, y es preciso tener muy en cuenta este detalle para no desorientarse en la dirección de las almas.

542. 10.ª **La unión mística presenta fluctuaciones o variaciones continuas.**—Oigamos a Santa Teresa: «Aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor, que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana. Mas aunque está algunas veces rato, *quítase y torna*: en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar al alma, sino ya que se va a encender, muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa» [48].

Con estas fluctuaciones y alternativas puede permanecer el alma en ora-

[44] Ya se comprende que—aun en este caso—estas almas quedarán obligadas a someter su falta grave a la absolución sacramental, lo mismo que el que ha recuperado el estado de gracia en virtud de un acto de contrición.—*N. del A.*

[45] Cf. I-II,112,5, donde Santo Tomás pone como signos conjeturales para conocer si estamos en gracia «*se delectari in Deo*... contemnere res mundanas... non esse sibi conscius alicuius peccati mortalis... *per quandam experientiam dulcedinis*, quam non experitur ille qui non accipit». Sin embargo, añade a continuación que este conocimiento es imperfecto; o sea, que no puede darnos una certeza absoluta, sino tan sólo moral o por conjetura.

[46] *Cuartas moradas* 1,1.

[47] «Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras» (SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 2,11).

[48] *Moradas sextas* 2,4.

ción mística varias horas, según Santa Teresa [49]. A veces, la unión mística no dura más que un instante (toque místico); otras, se prolonga largo rato. Pero ordinariamente no permanecerá ni cinco minutos en el mismo grado de intensidad. Durante el período ascendente, el alma espera anhelante llegar hasta una cumbre inefable que presiente y adivina; pero he aquí que de pronto, y sin saber por qué, comienza a descender. Es entonces cuando el alma comienza a lanzar—aunque en grados diferentes—la dolorosa exclamación de San Juan de la Cruz:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.

543. 11.ª **La contemplación mística repercute con frecuencia sobre el cuerpo.**—Esta repercusión puede afectar muy diversas formas. He aquí las principales:

a) A veces, el deleite espiritual intensísimo de que está gozando el alma tiene una repercusión en la sensualidad, en la que pueden producirse desconcertantes fenómenos [50]. Pero San Juan de la Cruz advierte que eso suele ocurrir únicamente en los principiantes de natural «tierno y deleznable» [51]. El remedio está en no hacer caso y seguir adelante en la oración, rechazando y despreciando aquel efecto corporal.

b) Cuando la contemplación es muy intensa, el organismo se altera visiblemente. Los ojos se empañan como afectados por una niebla que dificulta la visión. La respiración se vuelve débil e intermitente, si bien reacciona fuertemente, de cuando en cuando, en una profunda aspiración instintiva como para absorber la necesaria cantidad de aire. Los miembros se paralizan en parte (los dedos, por ejemplo, pierden su fuerza para sostener un objeto cualquiera, que les cae fácilmente de las manos). El calor vital disminuye, sintiéndose un ligero enfriamiento, sobre todo en las manos y pies, etcétera. Todos estos datos se han comprobado mil veces en las almas contemplativas, y Santa Teresa habla de ello en diferentes lugares de sus obras [52]. Cuando se produce el éxtasis, la enajenación de los sentidos es completa y total, como veremos en su lugar.

La explicación de estos fenómenos hay que buscarla en la limitación de nuestras energías. Cuando el espíritu se absorbe en una operación intensísima, el cuerpo tiene que acusar forzosamente el contragolpe y desamparo de la energía que le ha robado el alma. Y al revés: cuando el hombre se entrega febrilmente a las cosas corporales, el espíritu queda debilitado para sus propias operaciones. Por eso dice San Pablo que el hombre carnal no puede comprender las cosas espirituales (1 Cor 2,14).

c) A veces, en los estados muy intensos de contemplación, se producen otros fenómenos corporales verdaderamente sorprendentes: lágrimas de sangre, aureolas luminosas, suspensión en el aire, estigmatización, etc., etc. Pero todo esto pertenece al capítulo de los epifenómenos extraordinarios y gracias gratis dadas, que estudiaremos en su lugar correspondiente.

544. 12.ª **La contemplación mística suele producir la suspensión o ligadura de las potencias.**—Para comprender este efecto es menester

[49] Cf. *Vida* 18,12-13.
[50] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,4.
[51] *Ibid.*, n.5.
[52] Cf., entre otros, *Vida* 18,10; 19,2; 20,3, etc.

distinguir cuidadosamente entre los *actos constitutivos* de la unión mística y los *actos adicionales* a ella [53]. Se llaman *actos constitutivos o fundamentales* los que pertenecen *necesariamente* a ella y *siempre la acompañan*, tales como pensar en Dios, amarle, etc. Y son *actos adicionales*—fuera de las distracciones—aquellos otros que no son propios de la unión mística, esto es, que ni son causa ni efecto de ella. El término *adicional* expresa con claridad que se ha *añadido* algo no esencial a la acción divina; v.gr., rezar un avemaría, leer unas líneas de un libro piadoso, ponerse a pensar en la muerte, etc.; y, en general, toda iniciativa humana independiente o al margen de la acción divina.

Ahora bien: la unión mística impide, más o menos, la producción de estos actos adicionales. En el éxtasis, la dificultad es insuperable. En las oraciones inferiores, la imposibilidad no es absoluta, pero siempre se siente alguna dificultad, tanto mayor cuanto mayor sea la intensidad de la unión mística. Las almas experimentan durante la contemplación verdadera dificultad, v.gr., en el rezo de las oraciones vocales. A veces comienzan a recitar el Padrenuestro, pero una secreta fuerza interior les obliga a suspender su oración a las dos o tres palabras. Intentan proseguir con un verdadero esfuerzo, y apenas se dan cuenta, cuando ya han dejado de hablar otra vez. Sólo a costa de grandes esfuerzos y continuas interrupciones podrían recitar por entero el rosario u otra oración vocal de relativa extensión.

En resumen: *el estado místico tiende comúnmente a excluir todo lo que le es extraño, principalmente lo que proviene de nuestra industria y esfuerzo.*

A veces, sin embargo, hay excepciones. Dios puede muy bien, si quiere, inspirar al alma uno de estos actos adicionales, que no perjudicará en este caso a la unión mística. Pero siempre suele tratarse de actos suaves y sencillos, jamás enérgicos o violentos, que, lejos de favorecerla, la extinguirían fácilmente.

La conducta práctica que debe observar el alma es secundar dócilmente la acción de Dios, sin empeñarse en producir actos adicionales si experimenta dificultades para ello. Limítese, a lo sumo, a alguna breve aspiración amorosa, repetida de vez en cuando para prevenir las distracciones y cooperar suavemente a la divina acción [54]. Unicamente cuando se trate de oraciones vocales obligatorias (v.gr., el rezo del breviario para los obligados a él) habría que rezarlo a toda costa, aunque fuera a base de disminuir la unión mística, poniéndose, v.gr., a andar, a recitar con un compañero, etc.

Ejemplos concretos en los santos.—He aquí unos cuantos datos tomados del P. Poulain [55]. San Felipe Neri no podía, a veces, terminar de rezar su breviario a no ser alternando con un compañero; de lo contrario, le arrebataba el éxtasis y se hundía en Dios, abandonando el rezo. San José de Cupertino llegaba con frecuencia al anochecer sin haber podido rezar el breviario, aunque lo había intentado muchas veces. Durante treinta y cinco años, los superiores le excluyeron de las ceremonias del coro, de las procesiones y hasta del refectorio común, porque, a causa de sus éxtasis continuos, interrumpía la marcha de la comunidad. Era un verdadero milagro—dice su historiador—que en medio de sus éxtasis pudiera el Santo acabar de decir su misa. Apenas terminada, corría a su celda, lanzaba un grito y caía de rodillas en éxtasis. A San Ignacio de Loyola le dispensaron el rezo del breviario por la misma razón. Con frecuencia se veía obligado a interrumpir varias

[53] El P. Poulain ha explicado muy bien esta distinción; cf. *o.c.*, c.9 n.13.

[54] Santa Teresa lo avisa con mucha oportunidad a sus monjas: «Bien es procurar más soledad para dar lugar al Señor y dejar a Su Majestad que obre como en cosa suya; y *cuando más una palabra de rato en rato suave*, como quien da un soplo en la vela, cuando viera que se ha muerto, para tornarla a encender; mas si está ardiendo, no sirve de más de matarla, a mi parecer. Digo *que sea suave el soplo* porque por concertar muchas palabras con el entendimiento no ocupe la voluntad» (*Camino* 31,7).

[55] *O.c.*, c.14 n.16.

veces su misa, de suerte que empleaba más de una hora en decirla, a pesar de sus esfuerzos por no rebasar la media hora que había señalado a sus religiosos.

545. 13.ª **La contemplación infusa lleva consigo un gran impulso a la práctica de las virtudes cristianas.**—Es una de las notas más típicas e inequívocas de la verdadera contemplación. Santa Teresa lo repite constantemente. El alma que no salga de su oración con grandes impulsos hacia las virtudes sólidas: la humildad, la perfecta abnegación de sí mismo, el expíritu de sacrificio, el amor a la cruz y, sobre todo, el amor de Dios y del prójimo en grado intensísimo, puede estar bien segura de que no ha tenido oración contemplativa.

Y lo más sorprendente y maravilloso es que, a veces, el alma contemplativa se siente *instantáneamente* en posesión de una virtud que no había podido conseguir en largos años de continuos esfuerzos. Santa Teresa compara estos cambios tan profundos a un gusano de seda que se convierte de pronto en una «mariposica blanca muy graciosa» (*Moradas quintas* 2,2). El alma no podría conseguir en muchos años de meditación lo que allí le comunica el Señor en un instante (*ibid.*, n.11).

Es preciso, sin embargo, no exagerar. En las primeras oraciones contemplativas, la transformación no es tan profunda que desaparezcan del alma toda clase de defectos incluso involuntarios. Y así se equivocaría grandemente el director que juzgase ilusoria la contemplación de un alma sujeta todavía a ciertos defectos, que provienen muchas veces más del temperamento y del carácter que de la propia voluntad. La contemplación *ayuda* eficacísimamente a la santificación del alma, pero no produce instantánea y necesariamente un santo.

4.º Proceso teológico-psicológico de la contemplación

546. He aquí ahora, en sintética visión de conjunto, el proceso teológico-psicológico del fenómeno contemplativo:

Proceso de la contemplación

I. A MODO DE DISPOSICIONES:

- A) Por parte del apetito......
  - 1) Virtudes morales.
  - 2) Virtudes teologales afectivas (esperanza y caridad).
- B) Por parte del conocimiento..
  - 1) Natural: virtudes intelectuales[56].
  - 2) Sobrenatural: la prudencia infusa.

II. FORMA CONSTITUTIVA: el acto de la fe, ilustrada por los dones de entendimiento y sabiduría acerca de la primera Verdad en sí misma.

III. A MODO DE REDUNDANCIA:

1) Admiración profunda de la primera Verdad.
2) Gozo de Dios y de las cosas divinas.
3) Purificación cada vez mayor de las potencias del alma.

[56] Como es sabido, las virtudes intelectuales adquiridas son cinco: sabiduría, ciencia, inteligencia, prudencia y arte (cf. I-II,57). La prudencia es, de suyo, virtud intelectual; pero por su objeto, que consiste en poner el orden de la razón en los actos humanos—*recta ratio agibilium*—, se relaciona también con las virtudes morales, de las que es la primera y más excelente (cf. I-II,58,3 ad 1; II-II,141,8).

5.º Definición de la contemplación infusa

547. De acuerdo con las explicaciones dadas para precisar la naturaleza de la contemplación infusa, podemos dar de ella la siguiente definición sintética: *es una simple intuición de la verdad divina procedente de la fe ilustrada por los dones de entendimiento, sabiduría y ciencia en estado perfecto.*

Expliquemos brevemente la definición:

«Es una simple intuición...»—Entendemos aquí por intuición un juicio inmediato. Porque la contemplación, en efecto:

1) *No es una simple aprehensión*, porque en ésta todavía no se encuentra formalmente la verdad, sino tan sólo incoativa e imperfectamente, y la contemplación posee formalmente la verdad [57]. La verdad está formalmente en el juicio.

2) *Tampoco es un juicio discursivo*, porque la contemplación procede de la fe ilustrada por los dones, y ni la fe ni los dones son discursivos.

3) *Luego es un juicio intuitivo.*—Se prueba: *a)* Por exclusión de los anteriores. *b)* El acto propio de la fe es *creer*, asentimiento sin discurso *(cum assensione cogitare)*, lo cual es un *juicio inmediato*. De otra manera, la fe sería discursiva, adquirida, no sobrenatural, y su objeto no sería la Verdad primera, sino una verdad *concluida* por discurso. Del mismo modo, el acto propio de los dones es un *juicio inmediato*, sin discurso. Los actos de la fe y de los dones son actos del entendimiento en cuanto *intellectus* (por el que nos asemejamos al modo de entender de Dios y de los ángeles), no en cuanto *ratio*, o sea, discurriendo de los efectos a la causa y de los principios a las conclusiones [58]. La contemplación es, pues, un *simple juicio intuitivo*, afirmativo por la fe, distinto de los demás en cuanto *sabroso*, *experimental*, por los efectos vitales de Dios—procedentes de los dones del Espíritu Santo—, que nos ponen en contacto con El.

Accidentalmente concurren al acto contemplativo otros actos del entendimiento especulativo y práctico *(auditio, lectio, cogitatio, consideratio vel meditatio, speculatio, oratio, admiratio*, etc.), que son disposiciones o redundancias del acto contemplativo, que consiste formalmente en el juicio intuitivo de la verdad [59].

«... de la verdad divina...»—Es el objeto material primario de la divina contemplación. Este objeto lo proporciona sustancialmente la fe, y es iluminado por los dones de entendimiento y sabiduría para darle la evidencia subjetiva y experimental propia del acto contemplativo.

Secundariamente son también objeto material de la divina contempla-

[57] Cf. II-II,179,1; 180,1; 180,3, etc.

[58] III *Sent.* 35 q.1 a.2 q.ª2 arg.2 sed contra.

[59] II-II,180,3. De este artículo se desprende claramente la *unidad específica de la contemplación cristiana a base de los elementos infusos* y la imposibilidad de una contemplación sobrenatural propiamente *adquirida*. Todos los actos previos que el hombre pueda poner por su propio esfuerzo y conato (ayudado por la gracia ordinaria) serán excelentes *disposiciones* para la contemplación; pero el acto formalmente contemplativo—del que recibe su unidad específica—no es otro que el *simple juicio intuitivo* de la divina verdad. Ahora bien: este *juicio intuitivo* procede, como hemos demostrado más arriba, de la fe, en cuanto a su sustancia, y de los dones del Espíritu Santo, en cuanto a su *modalidad sobrehumana*, que trasciende el modo discursivo, propio de la naturaleza racional.

Y no se diga que la fe también es intuitiva, y, por consiguiente, ella sola basta para el acto contemplativo sin ayuda de los dones. No basta. Porque la fe es, de suyo, *de non visis*, y, por lo mismo, sin la luz contemplativa de los dones no puede darnos esa especie de *evidencia subjetiva y experimental* propia del acto contemplativo, que procede únicamente del modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo (cf. n.526.528 y 531).

ción las *cosas creadas y humanas* iluminadas por el don de ciencia. La contemplación de estos efectos divinos (cosas creadas) pertenece secundariamente a la vida contemplativa, en cuanto que por ellas el hombre puede elevarse al conocimiento de Dios, como dice Santo Tomás[60].

«... PROCEDENTE DE LA FE ILUSTRADA POR LOS DONES DE ENTENDIMIENTO, SABIDURÍA Y CIENCIA EN ESTADO PERFECTO».—Es el principio *quo* de la contemplación, del que ya hemos hablado en su lugar correspondiente (n.415-16).

* * *

Examinado ya con amplitud el punto primero de esta visión general de la contemplación—naturaleza íntima de la misma—, veamos ahora más brevemente los otros cuatro que anunciábamos al principio.

2. **Excelencia de la vida contemplativa.**—Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* una cuestión interesantísima a precisar las relaciones entre la vida activa y la contemplativa (II-II,182). La cuestión se divide en cuatro artículos. Vamos a exponer brevemente su magnífica doctrina.

ARTÍCULO 1. SI LA VIDA ACTIVA ES MEJOR QUE LA CONTEMPLATIVA.

548. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª, porque la vida activa es la propia de los prelados, que están constituidos en el más excelente estado de perfección; 2.ª, porque la vida activa dispone y ordena a la contemplación; y 3.ª, porque, de lo contrario, ningún contemplativo podría aceptar el cargo de prelado, pues saldría perjudicado.

Pero en contra está la autoridad de Nuestro Señor: «María ha escogido la mejor parte» (Lc 10,42). Y sabido es que María representa la vida contemplativa.

En el cuerpo del artículo da hasta ocho razones—tomadas de Aristóteles—para probar la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa. Porque:

1.ª Se trata de algo más propio del hombre, ya que la vida contemplativa se refiere a la vida intelectual, y la activa a las cosas exteriores.

2.ª Puede ser más continua y duradera que la activa.

3.ª Es mucho más deleitable.

4.ª Es más libre, por cuanto el hombre necesita menos cosas para entregarse a la contemplación que a la acción.

5.ª La contemplación se desea por sí misma, mientras que la acción se ordena a otras cosas.

6.ª Es más tranquila y sosegada.

7.ª La contemplativa se refiere a las cosas divinas, y la activa a las cosas humanas; y

8.ª La contemplativa es propia del hombre, y la activa nos es común con los animales.

Aparte de estas razones que convienen analógicamente a la contemplación natural y a la sobrenatural, puede establecerse la siguiente tesis teológica, que se refiere y afecta únicamente a la sobrenatural.

60 «Etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem» (II-II,180,4; cf. II-II,9,2 para lo relativo al don de ciencia).

Tesis: La vida contemplativa es muy superior a la activa por razón de su principio, de su objeto y de su fin.

1.° POR RAZÓN DEL PRINCIPIO.—En el orden sobrenatural, los principios elicitivos de la contemplación y de la acción son las potencias del alma y los hábitos infusos. Pero las potencias y los hábitos que producen la contemplación son más excelentes que los de la acción. Luego...

a) *Las potencias.*—La contemplación procede del entendimiento especulativo; y la acción, de la voluntad y en parte del entendimiento práctico y del apetito sensitivo, que son potencias inferiores.

b) *Los hábitos infusos.*—La contemplación procede de la fe y de los dones intelectivos del Espíritu Santo bajo el impulso de la caridad y de la esperanza. La acción, en cambio, proviene de las virtudes morales con los dones prácticos correspondientes, que son menos perfectos que las virtudes teologales y dones intelectivos.

2.° POR RAZÓN DE SU OBJETO.—El objeto primario de la contemplación es Dios y las cosas divinas conocidas por la fe y bajo la altísima iluminación de los dones. El objeto de la acción, en cambio, son las cosas creadas y perecederas. Hay un abismo entre ambos.

3.° POR RAZÓN DEL FIN.—La contemplación se refiere al *bien honesto*, que se busca por sí mismo y no se ordena a otro bien. La acción, en cambio, se refiere al *bien útil*, que se ordena o debe ordenarse a otro bien superior.

Solución de las razones en contrario.—A la 1.ª: A los prelados no pertenece únicamente la vida activa, sino que deben sobresalir también, y en grado excelente, en la contemplativa.

A la 2.ª: La vida activa no dispone ni ordena directamente a la contemplativa, sino que ordena las obras exteriores, disponiendo al sujeto para la contemplación. Por donde es sierva, no señora, de la vida contemplativa.

A la 3.ª: Las necesidades de la presente vida pueden, a veces, obligar a alguien a dedicarse a la acción, aunque sin abandonar del todo la contemplación. Porque hay que tener en cuenta que cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, esto no debe hacerse a manera de resta, sino de suma y añadidura [61].

ARTÍCULO 2. SI LA VIDA ACTIVA ES MÁS MERITORIA QUE LA CONTEMPLATIVA.

549. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª El mérito se relaciona con el premio; y San Pablo afirma que «cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo» (1 Cor 3,8); y el trabajo pertenece a la vida activa, así como el reposo a la contemplativa. 2.ª La vida contemplativa es como un anticipo de la felicidad eterna; pero en el cielo ya no se merece, sino que se disfruta del premio merecido; luego la vida contemplativa tiene razón de premio más que de mérito; y 3.ª Dice San Gregorio que

[61] Nótese la singular importancia de esta doctrina del Angélico Doctor. La vida activa no dispensa a nadie de la contemplación, y menos que a nadie, al sacerdote de Cristo que tiene cura o ministerio de almas. La acción debe ser algo *sobreañadido* a la contemplación, no algo que se le quita o sustrae.

Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, anotación para la canción 29, donde escribe: «Adviertan aquí los muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios (dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían) si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alto como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; *porque de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada; y a veces, nada, y aun a veces, daño*».

ningún sacrificio es más acepto a Dios que el celo por las almas, que pertenece de lleno a la vida activa.

Pero en contra, el mismo San Gregorio dice que son grandes los méritos de la vida activa, pero mayores los de la contemplativa. Vamos a probarlo.

Prenotando.—El mérito es correlativo al premio. Pero el premio es doble:

a) *Esencial:* es la gloria esencial del alma con relación al mismo Dios (grado de visión beatífica, premio de *bono infinito*).

b) *Accidental:* es la gloria accidental del alma, que se refiere a las cosas accidentales con relación a Dios (premio de *bono creato*, no infinito).

El mérito es, pues, doble: esencial y accidental.

Esto supuesto, vamos a exponer la doctrina de Santo Tomás en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: La vida contemplativa es de suyo más meritoria que la activa.

He aquí las pruebas:

1.ª Por la mayor dignidad del principio, del objeto y del fin de la vida contemplativa (véase el artículo anterior).

2.ª Porque la raíz del mérito es la caridad (I-II,114,4). Ahora bien: de los dos actos que tiene la caridad, el amor de Dios en sí mismo es más meritorio que el amor del prójimo por Dios (II-II,27,8). Por consiguiente, todo aquello que pertenezca más directamente al amor de Dios será de suyo más meritorio que lo que pertenezca directamente al amor del prójimo por Dios. Pero la vida contemplativa pertenece *directa e inmediatamente* al amor de Dios, y la activa directa e inmediatamente al amor del prójimo. Luego por su misma naturaleza, la vida contemplativa es más meritoria que la activa.

Solución de las razones en contrario.—A la 1.ª: El trabajo exterior se ordena al aumento del premio accidental, pero el aumento del mérito con respecto al premio esencial pertenece principalmente a la caridad, signo de la cual es el trabajo exterior tolerado por amor a Cristo. Pero es signo mucho más expresivo de este amor abandonar todas las cosas que se refieren a esta vida y entregarse de lleno y exclusivamente a la divina contemplación.

A la 2.ª: La vida contemplativa del cielo no es meritoria, porque el hombre ha llegado ya al estado inmutable de término y a su plena perfección; pero mientras peregrina en esta vida, su contemplación puede perfeccionarse más y más, aumentando a la vez su mérito por el ejercicio interno de la caridad que supone.

A la 3.ª: El sacrificio más acepto a Dios es el ofrecimiento y consagración de sí mismo a Dios, y después el de las almas de los demás. San Gregorio quiere decir que es más aceptable a Dios el ofrecimiento de sí mismo y de los demás que el de cualquier otra cosa exterior.

Conclusión 2.ª: Pero puede ocurrir a veces que la vida activa sea más meritoria que la contemplativa.

De tres maneras podría darse el caso:

a) Por parte del sujeto *(intensive)*.—Es evidente que el que realiza las obras de la vida activa con un ferviente amor a Dios tiene mayor mérito —aun esencial—que el que se entrega de una manera tibia y negligente a la contemplación.

b) Por el mayor número de actos *(extensive)*.—La vida activa se agita en muchas cosas y realiza numéricamente más actos que la contemplativa.

Ahora bien: todo acto realizado en caridad es meritorio. Luego numéricamente son más los méritos de la vida activa.

Pero téngase muy en cuenta que una cosa son los *méritos accidentales* y otra muy distinta el *mérito esencial*. Para merecer los primeros basta *cualquier acto* realizado en caridad, o sea, en gracia de Dios; pero para el aumento del mérito esencial hace falta un *acto más ferviente* de caridad que los realizados anteriormente, como hemos explicado en otro lugar (cf. n.361,3.º). Y como en la contemplación la caridad suele actuar con mayor intensidad que en la acción, un solo acto de contemplación puede ser más meritorio que muchos actos de la vida activa.

c) POR REDUNDANCIA DE LA CONTEMPLACIÓN.—La vida activa no debe considerarse como contrapuesta a la contemplación, sino como algo *sobreañadido* a ella, como dice Santo Tomás (a.1 ad 3). Debe ser una redundancia de la contemplación, un desbordamiento hacia fuera de la plenitud interior. En este sentido, la vida mixta reúne el mérito de las otras dos y es superior a cualquiera de ellas consideradas separadamente (cf. II-II,188,6).

Pero nótese los requisitos que exige Santo Tomás para que esta vida activa resulte más meritoria que la contemplativa: «si por la abundancia del divino amor... para cumplir su divina voluntad... y por su mayor gloria sufre a veces ser separado temporalmente de la dulzura de la divina contemplación» («si propter abundantiam divini amoris... ut eius voluntas impleatur... propter ipsius gloriam... interdum... sustinet a dulcedine divinae contemplationis... ad tempus... separari»). O sea que no se trata jamás de la vida activa en cuanto tal, sino de la *vida mixta*: y no cualquiera, sino la que proceda de la plenitud desbordada de la contemplación.

ARTÍCULO 3. SI LA VIDA ACTIVA ES OBSTÁCULO PARA LA CONTEMPLACIÓN.

550. Las principales razones que parecen afirmarlo son tres: 1.ª La contemplación es un descanso, y la vida activa una agitación; luego ésta se opone a aquélla. 2.ª La vida activa impide la claridad de la visión que se requiere para la contemplativa; y 3.ª La vida activa se dedica a muchas cosas, y la contemplativa a una sola; luego se oponen entre sí.

Pero en contra dice San Gregorio que el que quiera vacar a la contemplación es preciso que antes se ejercite en el campo de la vida activa.

Tesis: En diferentes aspectos, la vida activa se opone y ayuda a la contemplativa.

EN UN ASPECTO SE OPONE, a saber: en cuanto a la preocupación y cuidado de las cosas exteriores. El hombre activo se afana en multitud de obras exteriores, sobre todo los que están constituidos en autoridad y tienen mayor responsabilidad ante Dios y los hombres. Deben preocuparse de todos, atender a las necesidades de cada uno, entregarse de lleno al gobierno de los demás. Todas estas cosas no se pueden hacer sin el ejercicio de las virtudes prácticas, que impiden en muchas cosas el ejercicio de las intelectuales (v.gr., por falta de tiempo para ello). En este sentido resulta prácticamente imposible el ejercicio *eminente* de ambas vidas a la vez. Solamente Nuestro Señor Jesucristo, que era viador y comprehensor al mismo tiempo, las realizó juntamente en grado perfectísimo, lo mismo que la Santísima Virgen por gracia especialísima de Dios. Los grandes contemplativos, cuando llegan a la cumbre de la vida mística, se aproximan mucho a este ideal, *juntándose en ellos Marta y María*, como dice Santa Teresa[62]. Tal parece que

[62] «Cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de

fue la vida de San Pablo, cuya prodigiosa actividad exterior en nada comprometió su exuberante vida contemplativa, que le hacía llevar aquella vida completamente escondida con Cristo en Dios que deseaba a sus neófitos (cf. Col 3,3). Y lo mismo puede decirse de otros grandes contemplativos, tales como Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, etc., que desarrollaron una actividad prodigiosa en medio de su altísima vida contemplativa.

En otro aspecto la ayuda, a saber: en cuanto que la vida activa pone orden y concierto en las obras exteriores, ejercita las virtudes que encauzan las pasiones y no deja lugar a los fantasmas peligrosos de la imaginación, que encontrarían pábulo abundante en la ociosidad e impedirían el sosiego y la paz de la contemplación.

Y con esto quedan contestadas las razones en contrario que recordábamos antes. Todas ellas se refieren al primer aspecto y en él son válidas; pero no al segundo, en el que fallan totalmente.

Artículo 4. Si la vida activa es anterior a la contemplativa.

551. Hay que distinguir. Según el orden de dignidad o perfección (causalidad formal), la vida contemplativa es anterior a la activa, a quien ordena y dirige. Pero, según el orden de generación o de tiempo (causalidad material o dispositiva), la vida activa es anterior a la contemplativa, para la que dispone el sujeto. La forma viene cuando el sujeto está bien dispuesto; y esta disposición la realiza la vida activa principalmente en sus primeras fases (purgativa e iluminativa), y nunca puede prescindirse enteramente de ella, pues no hay sujeto tan perfecto y bien dispuesto que no pueda disponerse más para una ulterior perfección. Por eso dice Santo Tomás que los que por su temperamento inquieto y bullicioso son más aptos para la vida activa, pueden con ella prepararse a la contemplación, y los que por su índole pacífica y sosegada son más aptos para la contemplación, pueden ejercitarse en las obras de la vida activa para mejor disponerse a la divina contemplación (ad 3).

Según esto, he aquí el doble orden que puede establecerse entre ambas

A) Orden ascendente o de generación:
1) Vida activa exterior.
2) Vida activa interior.
3) Vida contemplativa.

B) Orden descendente o de redundancia:
1) Vida contemplativa.
2) Vida activa interior.
3) Vida activa exterior.

552. 3. ¿Es deseable la divina contemplación?—Esta cuestión parece ociosa después de todo cuanto acabamos de decir. La contemplación es una gracia *formalmente santificadora*, puesto que procede de la *fe viva* ilustrada por los dones del Espíritu Santo y bajo el impulso de una ardiente caridad. No desearla equivaldría a no desear la propia perfección y santidad. Aun los autores partidarios de la *doble vía*—que creen posible una perfección puramente ascética sin influencia de las gracias místicas—admiten que la contemplación infusa es una gracia *eminentemente santificadora*, y que, por lo mismo, se la puede

esta raíz, son admirables y olorosísimas flores» (*Conceptos del amor de Dios* 7,3; cf. *Vida* 17,4; *Camino* 31,5, etc.).

humildemente desear y pedir, aunque con plena sumisión a la voluntad adorable a Dios [63]. La misma Iglesia pide oficialmente en su liturgia de Pentecostés que descienda sobre todos los fieles el Espíritu Santo con sus preciosísimos dones, que son la causa eficiente de la contemplación infusa.

Claro es que una cosa es la contemplación mística en cuanto tal y otra muy distinta los epifenómenos y gracias *gratis dadas* que con frecuencia la acompañan, tales como las visiones, revelaciones, etc., etc. Todos los autores están unánimemente de acuerdo en que sería temeridad, imprudencia, presunción y soberbia desear o pedir tales gracias concomitantes, que nada tienen que ver con el desarrollo normal de la gracia santificante y pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal, como veremos en la cuarta parte de esta obra.

He aquí—a propósito de esto—una página preciosa de un excelente autor contemporáneo [64], que nos complacemos en trasladar íntegramente aquí traducida al castellano. Aunque se dirige principalmente a los sacerdotes, todos pueden aprovecharse de su espléndida doctrina:

«La gracia de la contemplación sobrenatural es altamente santificadora del alma; más aún, suele llevar a la más eminente santidad. De donde todo aquel que se preocupe de su perfección puede y debe aspirar a la contemplación y a la correspondiente unión con Dios.

¿La estimo yo, sacerdote, y aspiro a ella con ardiente deseo? ¿Me ejerzo generosa y constantemente en la mortificación y el recogimiento con la esperanza de obtener de Dios algún día esta gracia?

Consideraré atentamente los *motivos* que me deben impulsar a ello, a saber:

1.º MI PROPIA UTILIDAD.—Me uniría a Dios más íntimamente y perfectamente, y me haría de este modo un verdadero santo. Por los dones del Espíritu Santo ejercería más divinamente las obras de las virtudes, y realizaría, si así pluguiera a Dios, obras más altas, verdaderamente sublimes y heroicas. ¿Por qué no me lanzo, como si estuviera contento con cierta mediocridad, con cierto cristianismo vulgar, dejando la verdadera santidad para los religiosos y para los que me parecen «santos desde su nacimiento»?

2.º LA GLORIA DE DIOS.—a) *En mi alma*: Conocería y amaría más perfectamente a mi Dios, que es lo más grande y sublime que se puede pensar, y de este modo le alabaría y glorificaría mucho más digna e íntimamente.

b) *En las almas a mí confiadas*: Porque «esta suprema unión de caridad con Dios es el fundamento y la raíz de toda nuestra vida apostólica, la única que puede darle verdadera eficacia e infundirle omnímoda fecundidad» (MONS. WAFFELAERT). Porque de este modo nos unimos íntimamente a

[63] Además de los autores de la escuela tomista, para los que la tesis de la deseabilidad de la contemplación es del todo evidente e indiscutible, proclaman esta misma doctrina casi todos los pertenecientes a las restantes escuelas de espiritualidad cristiana, hasta el punto de que hoy puede afirmarse que se trata de una *tesis común*. Véanse, por ejemplo, entre los más representativos, los PP. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.25; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.443s; LEHODEY, *Los caminos de la oración mental* p.3.ª c.13; TANQUEREY, *Teología ascética* n.1417; SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* l.3 c.3 a.7 cuest.1; NAVAL, *Curso de Ascética y Mística* n.218 (300 en la 8.ª ed.), etc., etc. La misma doctrina proclamó el famoso *Congreso Carmelitano de Madrid* (marzo de 1923) al aprobar las conclusiones que hemos recogido en otra parte (cf. n.173).

[64] MAHIEU, S.T.D., *Probatio charitatis* n.161,b (5.ª ed., Brugis 1949) p.407-9

Dios «ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» (liturgia de la fiesta de la Trinidad).

Hermosamente dice San Bernardo (*In Cant.* serm.18): «Si tienes cordura te mostrarás concha, no canal». El canal deja pasar sencillamente el agua, sin retener una sola gota; la concha, por el contrario, primero se llena a sí misma y después da lo que le sobra de la plenitud de su abundancia. Y añade San Bernardo: «Hoy tenemos muchos canales en la Iglesia, pero muy pocas conchas». Seamos, pues, conchas principalísimamente por la contemplación, y de la abundancia de nuestro corazón hablarán después nuestros labios. Esta es la verdadera elocuencia apostólica, que los fieles captan y gustan como por cierta intuición y les mueve íntima y eficazmente: *Quedaron llenos del Espíritu Santo*—los apóstoles—*y comenzaron a hablar*...; y los oyentes: *se sintieron compungidos de corazón..., siendo incorporados (a la Iglesia) aquel día unas tres mil almas* (Act 2,4 y 41).

¿Acaso no juzgo—y así lo estiman demasiados sacerdotes—que el celo consiste únicamente en la conversión de los pecadores, y no en el perfeccionamiento de los justos? Sin embargo, San Juan de la Cruz no duda en afirmar que «es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas» (*Cántico espiritual*, anotación a la canción 29).

¡Cuántas almas hay, no solamente en el estado religioso, sino entre las que viven en el mundo, que tienen hambre y sed de justicia y santidad y no encuentran quien les parta el pan y les dé a beber el agua que salta hasta la vida eterna! ¡Cuántos sacerdotes hay que buscan en vano un padre y director espiritual! ¡Cuán útil podría ser a la gloria de Dios y salvación de las almas si fuese un *hombre de Dios, lleno de Dios, rebosante de Dios* («effundens Deum»); si adelantara yo mismo e hiciese adelantar a los demás en la ciencia de los santos!»

553. 4. **Disposiciones para la contemplación.** — La contemplación mística es un don de Dios que el hombre no podría jamás producir por sí mismo. Aunque posee con la gracia todos los hábitos infusos capaces de producirla, no está en su mano la actuación de los dones del Espíritu Santo que es absolutamente indispensable para ella. Pero es indudable que el cristiano puede y debe prepararse para que el Espíritu Santo los actúe; y aunque esta preparación no puede ser jamás la causa *determinante* de esa actuación, en el plan actual de la Providencia ejercerá, la inmensa mayoría de las veces, una influencia decisiva, como causa *dispositiva*. El Espíritu Santo suele actuar cada vez con mayor frecuencia sus preciosísimos dones a medida que van creciendo y desarrollándose *en cuanto hábitos*; y el crecimiento y desarrollo de los dones en *cuanto hábitos* puede el alma en gracia merecerlo con mérito estricto o de *condigno* (cf. n.285,6.ª). Sólo falta la moción especial del Espíritu Santo—que a nadie niega, si está convenientemente dispuesto—para que actúen de una manera cada vez más intensa, produciendo—si se trata de los dones intelectivos—el fenómeno de la contemplación mística o infusa.

Ahora bien: ¿en qué consiste esta preparación? ¿Qué es lo que el alma tiene que hacer para *disponerse* convenientemente a que Dios le comunique la contemplación infusa?

Al hablar de cada uno de los dones en particular, ya dijimos lo que el alma debe hacer para fomentarlos en cuanto esté de su parte. Las principales disposiciones generales nos parece que son las siguientes [65]:

1) Una gran pureza de corazón.—Hay una relación muy estrecha entre ella y la contemplación. El Señor en el Evangelio relaciona íntimamente ambas cosas cuando dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Sabido es que la contemplación es como un esbozo y anticipo imperfecto de la visión beatífica.

«Esta pureza de corazón es fruto de la mortificación exterior e interior. Esta cuesta mucho indudablemente; es preciso no tener apego alguno al pecado, no perdonarnos nuestros defectos ni hacer las paces con ellos. Es preciso entrar por la puerta estrecha que conduce a la verdadera vida y se comprenden mejor que nunca aquellas palabras: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos». Es necesario estar pronto a pasar por el fuego de los sufrimientos, porque la pureza del corazón debe crecer, con la contemplación, por las pruebas purificadoras que Dios no deja de enviar a los que desean humilde y ardientemente su divina intimidad. Es celoso, como dice la Escritura, y quita las personas o las cosas a las cuales se apegaría el alma y la hace pasar por un crisol para despojarla de todas sus escorias. Cuando las inclinaciones desordenadas, las turbulencias de la sensualidad, del egoísmo, del amor propio, del orgullo intelectual y espiritual han desaparecido, el corazón purificado es como un límpido espejo donde se refleja la belleza de Dios. Pero ¿quién puede decir: Yo no puedo tener el corazón puro?» [66].

2) Simplicidad de espíritu.—La contemplación es una mirada sencilla y amorosa a Dios que se aviene mal con un espíritu complicado y multiforme. Esta simplicidad consiste, ante todo, en reducir todas las cosas a la unidad, viéndolas todas *a través de Dios:* los acontecimientos prósperos o adversos, los cargos y ocupaciones agradables o desagradables, las personas simpáticas o antipáticas con las que tenemos que convivir, etc., etc. Esto simplifica grandemente el espíritu, sosiega y tranquiliza el corazón y dispone al alma para el reposo y la paz de la contemplación. En un espíritu turbulento y agitado apenas se concibe la posibilidad de la oración contemplativa.

3) Humildad de corazón.—Todos los maestros de la vida espiritual están de acuerdo en que es ésta una de las condiciones más indispensables. «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes», dice la Sagrada Escritura (1 Petr 5,5). Y Santa Teresa, que tan maravillosamente conocía los caminos de Dios, advierte con mucho encarecimiento a sus monjas que «todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad; y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» (*Séptimas moradas* 4,8). Y un poco más abajo añade todavía: «Por eso os aviso que ninguna fuerza pongáis si hallareis resistencia alguna; porque le enojaréis de manera que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no mere-

[65] Cf. Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae* q.3 d.3 a.4 p.453s (ed. Turín 1911); Meynard, *La vie intérieure* p.2.ª l.1 c.4; Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation* c.5 a.4; Poulain, *Des grâces d'oraison* c.28 n.24.

[66] P. Garrigou-Lagrange, *Perfection...* c.5 a.4 p.484-85 (7.ª ed.).

céis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para sí, de donde no salgáis más» (*Ibid.*, párrafos finales, n.2).

«Esta humildad—escribe el P. Garrigou-Lagrange—dispone a la contemplación, porque ella canta ya la gloria de Dios. Si hay tan pocos contemplativos, dice la *Imitación*, es, sobre todo, porque hay pocas almas profundamente humildes. Para recibir la gracia de la contemplación es preciso generalmente haber hecho un acto profundo de verdadera humildad, un acto que haya tenido honda repercusión en toda la vida. Cuando un alma ha reconocido frecuentemente y *prácticamente* que toda su existencia depende absolutamente de Dios, que no subsiste más que por El, que ella no practica el bien sino por su gracia, que produce en nosotros el querer y el obrar, que no se dirige bien más que por su luz, que no ha hecho por sí misma otra cosa que pecar a cada momento, que es una sierva inútil y despreciable, entonces llega generalmente a recibir la gracia de que estamos hablando» [67].

4) RECOGIMIENTO PROFUNDO.—Es imposible que la contemplación se produzca en un alma derramada al exterior. Una vida agitada, llena de ocupaciones absorbentes, que llegan casi al *surmenage*: ese «materialismo en acción, que, después de haberse alejado de Dios y de la verdadera vida del espíritu, busca su equivalente en el orden de las cosas materiales, multiplicándolas lo más posible y haciendo que la actividad sea siempre más intensa» (P. Garrigou), es un obstáculo casi insuperable para el reposo quieto y pacífico de la contemplación. Es cierto que, si esas ocupaciones son del todo *necesarias* o impuestas por la obediencia, Dios no puede castigar el cumplimiento del deber; pero con frecuencia nos sobrecargamos voluntariamente de ocupaciones innecesarias, cuando no inútiles del todo, y esto representa una lamentable equivocación; dejamos el oro por el oropel, la unión con Dios por el servicio de las criaturas, nuestros grandes intereses eternos por la satisfacción de nuestros gustos y caprichos del momento. «Procure dar de mano—advierte Santa Teresa—a las cosas y negocios no necesarios, cada uno conforme a su estado. Que es cosa que le importa tanto para llegar a la morada principal, que si no comienza a hacer esto, lo tengo por imposible» (*Moradas primeras* 2,14).

5) LA PRÁCTICA CADA VEZ MÁS INTENSA DE LAS VIRTUDES CRISTIANAS, SOBRE TODO DE LAS TEOLOGALES.—La contemplación no puede ser premio de perezosos y recompensa de gente ociosa. El alma ha de hacer *todo lo que pueda*, con ayuda de la gracia ordinaria, para adelantar en la vida espiritual. Se impone la práctica cada vez más intensa de todas las virtudes, vivificadas por una caridad ardiente. Tan claro es esto, que no es menester insistir.

6) LA PRÁCTICA ASIDUA DE LA ORACIÓN.—El alma ha de dedicar el *máximo tiempo posible* a la práctica de la oración en su doble aspecto de petición y de unión con Dios. Ha de practicar incesantemente la oración de súplica—dirigida con frecuencia al Espíritu Santo—, porque la gracia actual *eficaz* que ha de poner en marcha el hábito de los dones *no se puede merecer*: únicamente puede impetrarse por vía de oración, aunque de suyo *infaliblemente* por la promesa divina [68]. Y ha de practicar largamente la oración mental (en el grado ascético actualmente a su alcance), porque la contemplación, aunque excepcionalmente podría Dios concederla—y la concede a veces—a almas todavía muy imperfectas e insuficientemente preparadas, ordinariamente no se concede sino a las que han logrado remontarse con ayuda

[67] *Perfection*... l.c.
[68] Cf. n.285,14.ª, y 287 de esta obra.

de la gracia a las supremas oraciones ascéticas (recogimiento adquirido y oración de simplicidad). En la vida espiritual, lo mismo que en la física, el crecimiento no se realiza a saltos, sino de una manera lenta, gradual e insensible.

El director espiritual de un alma que aspira seriamente a santificarse, nunca insistirá bastante en este capítulo de la oración. Tiene que convencer al alma de que ninguna otra cosa le es tan necesaria e indispensable como el ejercicio de la oración mental y trato íntimo con Dios. Que prescinda, si es preciso, de otras cosas, acaso buenas y útiles, pero no necesarias del todo. Que se entregue *largamente* a la oración, con la máxima prolongación que le permitan los deberes de su propio estado, que es menester cumplir con escrupulosa fidelidad. No olvide que, como dicen los santos, la *larga* oración es el camino más corto y expedito para la *alta* oración. Es difícil que un alma pueda remontarse muy arriba en la contemplación si no se dispone al menos con *dos horas diarias* de oración mental [69].

7) UNA TIERNA Y ENTRAÑABLE DEVOCIÓN A MARÍA.—Es ella el modelo incomparable de las almas contemplativas, la Esposa dulcísima del Espíritu Santo y Madre amantísima de nuestras almas, a las que está deseando hermosear y santificar con las gracias soberanas de la unión mística. La contemplación es uno de los frutos de la verdadera devoción a María, como explica admirablemente San Luis María Grignion de Montfort [70]. Muchas almas no llegan nunca, o con mucho retraso, a la contemplación, porque se olvidaron de hacer intervenir en su deseo a la dulce Mediadora universal de todas las gracias.

554. 5. **Llamamiento inmediato a la contemplación.** Como vimos ampliamente en otro lugar (cf. n.188), todos estamos llamados con un llamamiento *remoto y general* a la contemplación infusa por el mero hecho de estar llamados a la perfección cristiana, que no puede conseguirse plenamente sin aquélla. Pero el llamamiento *próximo y particular* para entrar de hecho en la contemplación se manifiesta por ciertas señales características, que la mirada de un experto director descubrirá sin esfuerzo en el alma dirigida.

El primero en proponer estas señales fue Taulero, el famoso dominico alemán, que, en frase del P. Crisógono, es «el mayor místico de cuantos existieron antes de los sublimes Reformadores del Carmelo» [71]. He aquí el texto de Taulero tal como se lee en las *Instituciones*:

[69] El P. Arintero recomendaba prolongar *una hora entera*—a ser posible—la acción de gracias después de la sagrada comunión; y lo mismo aconseja el P. Garrigou-Lagrange (*Perfection...* p.483 7.ª ed.).

[70] Cf. *La verdadera devoción a María* (ed. BAC, 1954) c.5 a.5. He aquí algunos textos de esta preciosa obrita: «Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que El posee; en forma que ella distribuye a quien ella quiere, cuanto ella quiere, como ella quiere y cuando ella quiere todos sus dones y gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos» (c.1 a.1 § 2.° n.25). «No creo yo que persona alguna pueda adquirir una unión íntima con Nuestro Señor y una fidelidad perfecta al Espíritu Santo sin una estrechísima unión con María y una gran dependencia de su socorro» (c.1 a.2 § 2.° n.43). «Quien desea tener en sí *la operación del Espíritu Santo*, debe tener a su Esposa fiel e indisoluble, la divina María, que le da fertilidad y fecundidad, como hemos dicho ya en otro lugar» (c.5 a.5 § 4 n.164).

[71] P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz: su obra científica...* intr. p.45.

«Pero es de advertir cuándo se han de posponer las dichas imágenes, por que no se dejen más temprano ni se retengan por más tiempo de lo que conviene. Para lo cual pongo tres señales: la primera, cuando ya el hombre viene a tal estado, que, oyendo o entendiendo algo de ellas, recibe hastío; la segunda cuando, oyendo o tratando de ellas, ningún deleite recibe; la tercera cuando sentimos crecer en nosotros la lumbre y deseo de aquel sumo bien que aún no podemos alcanzar; tanto que digamos: «¡Señor, Dios mío! Ya no puedo pasar adelante. Mío es pedirte; de ti solo es conceder lo que pido». Quien estas tres cosas en sí experimentare, no solamente podrá, mas convenirle ha, dejar las santas imágenes y consideraciones que dijimos» [72].

San Juan de la Cruz repitió esta doctrina con algunas añadiduras y complementos interesantísimos [73]. Desde entonces estas señales han venido a ser clásicas y las repiten todos los autores sin excepción. Hemos hablado largamente de todo esto al tratar de la *noche del sentido*, y a aquellas páginas remitimos al lector (cf. n.269). Sabido es que—según San Juan de la Cruz—las primeras manifestaciones contemplativas producen precisamente la *noche del sentido*, que señala, de este modo, el tránsito normal de la vida ascética a la mística.

LOS GRADOS DE ORACION CONTEMPLATIVA

555. Expuesta ya someramente la teoría general de la contemplación y principales cuestiones complementarias, pasemos ahora a la exposición de los principales grados en que suelen dividirla los autores en pos de las huellas de Santa Teresa. El primero de ellos—recogimiento infuso—es el quinto con relación al conjunto total de los grados de oración. Vamos a continuar esta numeración única para que aparezca más clara la maravillosa *unidad de la vida espiritual* y la transición insensible de la ascética a la mística.

Quinto grado de oración: el recogimiento infuso

556. 1. **Naturaleza.**—He aquí las magistrales descripciones de Santa Teresa:

«La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso, es *un recogimiento interior que se siente en el alma*, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores; y así, algunas veces los lleva tras sí, *que le da gana de cerrar los ojos y no oír, ni ver, ni entender sino aquello en que el alma entonces se ocupa, que es poder tratar con Dios a solas*. Aquí no se pierde ningún sentido ni potencia, que todo está entero, mas estálo para emplearse en Dios» [1].

«Un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en obscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que,

[72] Fr. Juan Taulero, *Las instituciones divinas* c.35 p.213-14 (ed. del P. Getino, Madrid 1922).

[73] Cf. *Subida al Monte Carmelo* II,13, y *Noche oscura* I,9.

[1] Santa Teresa, *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.3.

sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad: y sin artificio parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha» [2].

«Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias (que ya he dicho que son la gente de este castillo, que es lo que he tomado para saber decir algo), que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años; y que ya se han ido, viendo su perdición, acercando a él, aunque no acaban de estar dentro, porque esta costumbre es recia cosa; sino no son ya traidores y andan alrededor. Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérelos tornar a El, y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no le entienden, hace que conozca su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo» [3].

Y unos renglones más abajo, para distinguir este recogimiento sobrenatural del que podría conseguir el alma con sus esfuerzos y ayuda de la gracia, escribe la insigne Reformadora del Carmelo:

«*Y no penséis que es por el entendimiento adquirido,* procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de *meditación,* porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende todo). *Mas lo que digo es en diferente manera;* y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor. Que no fue por los oídos, que no se oye nada; mas *siéntese notablemente un recogimiento suave al interior,* como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren; acá *no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced.* Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo» [4].

Según estas admirables descripciones teresianas, la oración del recogimiento infuso se caracteriza, ante todo, por la *unión del entendimiento con Dios,* «el cual—escribe el P. Arintero—, con su hermosura y claridad infinita, lo atrae y embelesa por de fuera, o sea, objetivamente; mientras por dentro, con su omnipotente virtud, lo posee, cautiva y conforta, enriqueciéndole con los preciosos dones de *ciencia, consejo* e *inteligencia,* mediante los cuales le hace penetrar como de un golpe en ese mundo superior donde resplandecen sus inefables maravillas» [5].

557. 2. **Fenómenos concomitantes** [6].—El recogimiento infuso suele presentar diversos fenómenos antecedentes o subsiguientes que no se dis-

[2] *Moradas cuartas* 3,1.
[3] *Ibid.,* n.2.
[4] *Ibid.,* n.3.
[5] *Grados de oración* a.8 p.141 (4.ª ed.).
[6] Nos referimos aquí a fenómenos de orden *contemplativo,* santificadores de suyo; no a los epifenómenos extraordinarios o gracias *gratis dadas,* que no santifican de suyo ni son exigidos

tinguen sustancialmente de esta oración, ya que no son otra cosa que su preparación inmediata o simples efectos de la misma. Los principales, según el P. Arintero [7], son:

a) Una viva *presencia de Dios* sobrenatural o infusa que precede ordinariamente al recogimiento en cuanto tal. Santa Teresa habla de ella expresamente [8].

b) Una *admiración deleitosa* que ensancha el alma y la llena de gozo y alegría al descubrir en Dios tantas maravillas de amor, de bondad y de hermosura.

c) Un profundo *silencio espiritual*, en que ella se queda atónita, absorta, abismada y como anonadada ante tanta grandeza.

d) *Luces vivísimas* sobre Dios y sus misterios. En un momento y sin trabajo alguno adquiere el alma unas luces tan grandes como no hubiera podido lograrlas en años enteros de estudio y meditación.

558. 3. Conducta práctica del alma.—El director espiritual tiene que adiestrar al alma que empieza a recibir las primeras luces contemplativas para que no les ponga el menor obstáculo y saque de ellas el máximo rendimiento espiritual. He aquí los principales consejos que ha de darle:

1.º NO SUSPENDER EL DISCURSO HASTA SENTIR CLARAMENTE LA INVITACIÓN DEL SEÑOR.—Santa Teresa advierte que, «si Su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se puede detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho... Mas si este Rey aun no entendemos que nos ha oído ni nos ve, *no nos hemos de estar bobos*, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto; y queda mucho más seca y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que se ha hecho a no pensar nada» [9].

2.º SUSPENDER INMEDIATAMENTE EL DISCURSO AL SENTIR EL ATRACTIVO DE LA GRACIA QUE IMPULSA A ELLO.—Es la consecuencia complementaria de la anterior. Suspender el pensamiento antes de hora es insensatez y bobería; pero empeñarse en seguir obrando con las potencias cuando la gracia nos invita al recogimiento y sosiego de la contemplación, sería torpe imprudencia que paralizaría la acción de Dios. Lo advierte expresamente Santa Teresa, en párrafos inimitables, que es preciso leer por entero y meditar muy despacio [10].

No pocos esfuerzos tendrá que hacer el director para convencer al alma de que debe abandonarse inmediatamente a la acción de Dios apenas comience a notarla. La mayoría de las almas son en este punto muy desobedientes y recalcitrantes. Acostumbradas a sus rezos vocales y a sus ejercicios discursivos, les parece que pierden el tiempo y quedan con escrúpulo si los omiten, siendo así que Santa Teresa tenía por gran ganancia esta pér-

necesariamente por los estados de oración contemplativa, aunque con frecuencia les acompañen. Lo mismo advertimos para los restantes grados de contemplación infusa.

[7] Cf. *Grados de oración* a.8.

[8] Cf. *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.25; *Vida* 10,1.

[9] *Moradas cuartas* 3 n.4 y 5. Por aquí se puede ver cuán enemiga era Santa Teresa de toda suerte de «contemplación» más o menos adquirida. Suspender el pensamiento «antes de que Su Majestad haya comenzado a embebernos» le parece bobería y pérdida de tiempo. Y *si ha comenzado ya a embebernos*, estamos en presencia de la oración de recogimiento infuso. ¿Qué lugar queda para la llamada «contemplación» adquirida?—¡Cuánto más teresiano sería renunciar definitivamente a esa desafortunada expresión y llamarla simplemente «recogimiento adquirido», como la llama la gran Santa de Avila!

[10] *Moradas cuartas* 3 n.4-7.

dida [11]. No advierten—en efecto—que vale más y deja al alma mucho más rica y santificada un pequeño toquecito interior del Espíritu Santo, por insignificante que sea, que todos los ejercicios habidos y por haber que se les ocurran y realicen por propia iniciativa.

3.° ENTREGARSE CON TODA EL ALMA A LA VIDA INTERIOR.—El alma que ha recibido estas primeras comunicaciones místicas es señal de que Dios la tiene predestinada para grandes cosas. Si no queda por su culpa, llegará muy arriba en la montaña del amor. Plenamente convencida de la necesidad de una exquisita correspondencia a la gracia, el alma debe romper definitivamente con las mil bagatelas que la tienen todavía atada a la tierra y darse de lleno y con todas sus fuerzas a la práctica de la virtud. Ha de insistir principalmente en el recogimiento habitual, en el silencio interior y exterior, en la mortificación de los sentidos, en el desprendimiento absoluto y total de las cosas de la tierra, en la humildad profunda y, sobre todo, en el amor ardiente a Dios, que informe y vivifique todo cuanto haga. Entréguese de lleno a la vida de oración y permanezca vigilante y atenta a la voz suavísima de Dios, que la llamará con frecuencia—si le es fiel—al reposo santo de la contemplación. Guárdese, sin embargo, de forzar las cosas. Dios llegará a su hora; pero mientras tanto haga con suavidad y sin violencia todo cuanto pueda con ayuda de la gracia ordinaria.

SEXTO GRADO DE ORACIÓN: LA QUIETUD

559. 1. **Naturaleza.**—La oración de quietud consiste en *un sentimiento íntimo de la presencia de Dios que cautiva la voluntad y llena al alma y al cuerpo de una suavidad y deleite verdaderamente inefables.*

Oigamos a Santa Teresa:

«De este recogimiento viene algunas veces una *quietud* y paz interior muy regalada, que está el alma que no le parece le falta nada, que aun el hablar le cansa, digo el rezar y el meditar; no querría sino amar. Dura rato y aun ratos» [12].

«Es ya cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos; porque es un ponerse el alma en paz o ponerla el Señor con su presencia, por mejor decir... Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe su Dios, que, con poquito más, llegará a estar hecha una misma cosa con El por unión... Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma» [13].

Estos deleites espirituales son diferentísimos de los consuelos de la oración ordinaria o ascética. Santa Teresa pone el bello símil de las dos pilas o estanques de agua. Al uno viene el agua de muy lejos «por muchos arcaduces y artificios», y entra en él con mucho ruido y alboroto; son los consuelos sensibles de la oración ascética. El otro «está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido»; es la oración mística de quietud. Escuchemos a la gran Doctora Mística:

«[A] estotra fuente—*pila* quiere decir—viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios; y así como Su Majestad quiere cuando es servido

[11] «Luego les parece es perdido el tiempo, y tengo yo por muy ganada esta pérdida» (*Vida* 13,11).
[12] *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.4.
[13] *Camino de perfección* 31,2-3.

hacer alguna merced sobrenatural, *produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos*, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo, en su principio, que después todo lo hinche; *vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo;* que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad» [14].

La diferencia fundamental entre esta oración de quietud y la de recogimiento infuso que la precedió—aparte, naturalmenmente, de la mayor intensidad de luz contemplativa y de los deleites mucho más intensos—es que el recogimiento infuso era como una invitación de Dios a reconcentrarse en el interior del alma donde quiere El comunicarse. La quietud va más lejos: comienza a darle al alma la posesión, el *goce fruitivo* del soberano Bien. El recogimiento afecta principalmente al *entendimiento* (que recoge o atrae hacia sí a todas las demás potencias), mientras que la quietud afecta, ante todo, *a la voluntad.* El entendimiento y la memoria, aunque sosegados y tranquilos, están libres para pensar en lo que está ocurriendo; pero la voluntad está plenamente cautiva y absorta en Dios. Lo dice expresamente Santa Teresa:

«No le parece hay más que desear; las potencias sosegadas, que no querrían bullirse; todo parece le estorba a amar, aunque no tan perdidas, porque *pueden pensar en cabe quién están, que las dos están libres. La voluntad es aquí la cautiva*, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener la libertad. El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más; aquí ven que ésta sola es necesaria, y todas las demás la turban. El cuerpo no querrían se menease, porque les parece han de perder aquella paz, y así no se osan bullir; dales pena el hablar; en decir *Padre nuestro* una vez, se les pasará una hora. Están tan cerca, que ven que se entienden por señas. Están en el palacio cabe su Rey y ven que las comienza ya a dar aquí su reino; no parece están en el mundo ni le querrían ver ni oír, sino a su Dios; no les da pena de nada, ni parece se la ha de dar. En fin, lo que dura, con la satisfacción y deleite que en sí tienen, están tan embebidas y absortas, que no se acuerdan que hay más que desear, sino que de buena gana dirían con San Pedro: «Señor, hagamos aquí tres moradas» [15].

La quietud, pues—como su mismo nombre lo indica—, tiende de suyo al silencio y reposo contemplativo. Sin embargo, como el entendimiento y las potencias orgánicas están libres, pueden ocuparse en las obras de la vida activa, y así lo hacen frecuentemente con mucha intensidad. En estos casos, la voluntad no pierde del todo su dulce quietud—aunque suele debilitarse algo—y comienzan a juntarse Marta y María, como dice hermosamente Santa Teresa [16]. Claro que esto no

[14] *Moradas cuartas* 2,4.
[15] *Camino de perfección* 31,3.
[16] Cf. *Camino de perfección* 31,5.

se consigue del todo hasta que el alma llega a la cumbre de la unión con Dios.

560. 2. Efectos.—Son admirables los efectos santificadores que produce en el alma la oración de quietud. Santa Teresa expone algunos de ellos en un párrafo admirable [17], que, para mayor claridad, vamos a descomponerlo en sus ideas principales:

a) *Una gran libertad de espíritu:* «Un dilatamiento o ensanchamiento en el alma... para no estar tan atada como antes en las cosas del servicio de Dios, sino con mucha más anchura».

b) *Temor filial de Dios, con miedo de ofenderle:* «Así en no apretarse con el temor del infierno, porque, aunque le queda mayor de no ofender a Dios, el servil piérdese aquí».

c) *Gran confianza de eterna salvación:* «Queda con gran confianza que le ha de gozar».

d) *Amor a la mortificación y trabajos:* «El (temor) que solía tener, para hacer penitencia, de perder la salud, ya le parece que todo lo podrá en Dios; tiene más deseos de hacerla que hasta allí. El temor que solía tener a los trabajos, ya va más templado, porque está más viva la fe y entiende que, si los pasa por Dios, Su Majestad le dará gracia para que los sufra con paciencia; y aun algunas veces los desea, porque queda también una gran voluntad de hacer algo por Dios».

e) *Profunda humildad:* «Como va más conociendo su grandeza (la de Dios), tiénese ya por más miserable».

f) *Desprecio de los deleites terrenos:* «Como ha probado ya los gustos de Dios, ve que es una basura los del mundo; vase poco a poco apartando de ellos y es más señora de sí para hacerlo».

g) *Crecimiento en todas las virtudes:* «En fin, en todas las virtudes queda mejorada y no dejará de ir creciendo, si no torna atrás ya a hacer ofensas de Dios, porque entonces todo se pierde, por subida que esté un alma en la cumbre».

3. Fenómenos concomitantes.—En torno a la oración de quietud suelen girar otros fenómenos contemplativos, que no son sino efectos y manifestaciones de los distintos grados de intensidad por ella alcanzados. Los principales son el sueño de las potencias y la embriaguez de amor.

561. El sueño de las potencias.—Santa Teresa, en el libro de su *Vida*, considera como un grado de oración superior y distinto de la quietud el llamado *sueño de las potencias*, que constituye la «tercera agua» con que se riega el vergel del alma [18]. Pero en sus obras posteriores cambió de pensar [19].

[17] *Moradas cuartas* 3,9.

[18] Cf. *Vida* 16,1.

[19] He aquí las pruebas. Santa Teresa terminó la redacción de su *Vida* en San José de Avila en 1562. Ahora bien:

a) En las *Fundaciones*, que empezó a escribir la Santa en Salamanca en 1573 (o sea, «once años después», como ella misma recuerda en el prólogo), escribe textualmente: «Acaece muchas veces comenzar *una oración de quietud a manera de sueño espiritual...*» (c.6;1).

b) En la primera *Relación* al P. Rodrigo Alvarez (1575), inmediatamente después de hablar de la oración de quietud, escribe: «*De esta oración suele proceder un sueño que llaman de las potencias...*» (n.5).

c) Finalmente, en las *Moradas* (1577), su obra más madura y acabada, donde, hablando

considerándolo como un simple efecto de la quietud en su grado máximo de intensidad. A esto último nos atenemos.

Según la misma Santa Teresa, este fenómeno «es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran. El gusto y suavidad y deleite es más sin comparación que lo pasado; es que da el agua a la garganta a esta alma de la gracia, que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás; querría gozar de grandísima gloria. Es como uno que está con la candela en la mano, que le falta poco para morir muerte que la desea; está gozando en aquella agonía con el mayor deleite que se puede decir. No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios. Yo no sé otros términos cómo decirlo, ni cómo declararlo, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se aprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma»[20].

Este fenómeno contemplativo se distingue de la simple quietud en que se produce la unión no solamente de la voluntad, sino también del entendimiento; y se distingue de la unión plena en que no afecta todavía a la memoria y a la imaginación. Lo dice expresamente Santa Teresa: «Coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa. La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser; y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo... No parece sino de estas mariposita de las noches, importunas y desasosegadas; así anda de un cabo a otro. En extremo me parece le viene al propio esta comparación, porque aunque no tiene fuerza para hacer ningún mal, importuna a los que la ven»[21].

562. La embriaguez de amor.—Los deleites intensísimos del sueño de las potencias llegan a veces a producir una especie de divina embriaguez, que se manifiesta al exterior en forma de verdaderas *locuras de amor*, que mueven al alma a dar gritos y saltos de alegría, a entonar cánticos de alabanza o expresar en inspirados versos el estado interior de su espíritu. «¡Oh, válame Dios—exclama Santa Teresa—, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuesen lenguas para alabar al Señor. *Dice mil desatinos santos*, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona—es ella misma—que con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien... Todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente. ¿Qué se le pondrá entonces delante de tormentos que no le fuese sabroso pasarlos por su Señor?»[22]

Como se ve, estos fenómenos son altamente santificadores del alma y están muy lejos de pertenecer al capítulo de las gracias *gratis dadas*, como las visiones y revelaciones. Es, sencillamente, la contemplación infusa en un grado muy notable de intensidad, que está, sin embargo, lejos todavía de

precisamente de la oración de quietud, ella misma advierte que en algunas cosas ha cambiado de pensar con relación a lo que escribió en la *Vida*, puesto que «*quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía*» (*Moradas cuartas* 2,7), inmediatamente después de hablar de la oración de quietud (*Moradas cuartas*), comienza a hablar de la oración de *unión* (*Moradas quintas*). Sólo hay una ligera alusión al *sueño de las potencias* hablando de la oración de quietud (*Moradas cuartas* 3,11), pero sin hacer de él grado especial alguno. Este es, pues, el pensamiento definitivo de Santa Teresa.

[20] *Vida* 16,1.

[21] *Vida* 17,5 y 6.

[22] *Vida* 16,4.

sus manifestaciones supremas. Hasta la unión transformativa le queda al alma todavía mucho trecho que andar, pero con sus fuerzas y luces actuales «le parece que ya no queda nada más que desear».

563. 4. **Conducta práctica del alma.**—La disposición general que conviene al alma en todos los estados de oración contemplativa es *secundar dócilmente* la divina acción, sin adelantarse ni retrasarse un punto, y hundirse cada vez más y más en el abismo de su nada mediante una *profundísima humildad*. Pero para mayor abundamiento, señalemos algunas normas concretas para la oración de quietud y sus fenómenos concomitantes.

a) *En la oración de quietud*

1) No realizar jamás el menor esfuerzo para «ponerse» en oración de quietud.—Sería trabajo inútil y «se enojaría el Señor» (Santa Teresa) queriendo producir por nuestra cuenta lo que sólo misericordiosamente puede El concedernos.

2) Secundar inmediatamente la acción de Dios apenas empiece a sentirla.—No resistir un solo instante bajo el pretexto de terminar los rezos vocales—a no ser que fueran obligatorios y no quedara oportunidad para rezarlos más tarde—o seguir el método de oración acostumbrado. Sería dejar el fin para seguir entreteniéndose en los medios. «Lo que ha de hacer el alma en los tiempos de esta quietud no es más de *con suavidad* y *sin ruido*... La voluntad, con sosiego y cordura, entienda que no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos, y que éstos son unos leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella... Más hacen aquí al caso unas pajitas puestas con humildad (y menos serán que pajas si las ponemos nosotros) y más le ayudan a encender, que no mucha leña junta de razones muy doctas, a nuestro parecer, que en un credo la ahogarán» (Santa Teresa, *Vida* 15,6 y 7).

3) No turbar la quietud de la voluntad inquietándose por el alboroto de las otras potencias.—En particular la memoria, junto con la imaginación, «es para alabar a Dios la guerra que da», como dice Santa Teresa. Pero la misma Santa advierte a continuación «que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar» (*Vida* 17,7). Continúe el alma tranquilamente en su dulce paz y deje a la «loca de la casa» [23] divagar por donde le plazca, que no tiene fuerza suficiente para desembeber al alma: «porque, en fin, no puede, por mucho que haga, traer a sí las otras potencias, antes ellas, sin ningún trabajo, la hacen venir muchas veces a sí. Algunas es Dios servido de haber lástima de verla tan perdida y desasosegada, con deseo de estar con las otras, y consiéntela Su Majestad se queme en el fuego de aquella vela divina donde las otras están ya hechas polvo, perdido su ser natural casi, estando sobrenatural gozando tan grandes bienes» (*ibíd.*).

4) Huir con grandísimo cuidado de las ocasiones de ofender a Dios.—Es Santa Teresa quien lo advierte con mucho encarecimiento a sus

[23] En otro lugar compara Santa Teresa la imaginación a una *tarabilla de molino*, que nunca deja de golpear mientras anda el molino; y dice a sus monjas que «no os traiga inquietas y afligidas, sino que dejemos andar esta tarabilla de molino y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y entendimiento» (*Cuartas moradas* 1,13).

monjas, porque el alma no tiene fuerzas todavía para afrontar los peligros, y, si vuelve atrás, irá de mal en peor. «Aviso tanto que no se pongan en ocasiones, porque pone mucho el demonio más por un alma de éstas que por muy muchas a quien el Señor no haga estas mercedes; porque le pueden hacer gran daño con llevar otras consigo, y hacer gran provecho, podría ser, en la Iglesia de Dios. Y aunque no haga otra cosa sino ver el que Su Majestad las muestra amor particular, basta para que él se deshaga porque se pierdan; y así son muy combatidas y aun mucho más perdidas que otras, si se pierden». Y aludiendo a la posibilidad de que el demonio pudiera producir en el alma ciertas dulzuras sensibles a imitación de las de la quietud, les da la norma suprema para conocerlo: «Y de que el demonio quiera contrahacer estas mercedes, conocerse ha en que no hará estos efectos, sino todo al revés» [24].

«Las pequeñas infidelidades—advierte con razón el P. Crisógono—suelen costar muy caro a las almas que Dios puso en los primeros grados místicos. Porque son éstos como un ensayo que hace el Señor con los que quiere unir a sí, y de la conducta del alma dependerá que Dios retire esas gracias o que siga comunicándoselas hasta llevarla al matrimonio espiritual» [25].

5) No dejar jamás la oración a pesar de todas las dificultades o tropiezos.—Santa Teresa le concede a esto grandísima importancia. Para ella tendría consecuencias mucho más desastrosas en un alma que ha comenzado a sentir las primeras experiencias místicas abandonar o descuidar la oración, que una misma falta grave de la que se levantara en seguida arrepentida y escarmentada. Es menester leer despacio, saboreándolos, sus párrafos inimitables (cf. *Vida* 15,3).

b) *En el sueño de las potencias*

El principal aviso que da Santa Teresa es *no dejarse embeber demasiado* para no dar en una especie de modorra y atontamiento, que podría degenerar en lamentables desequilibrios mentales. «Algunas, de la mucha penitencia y oración y vigilias, y aun sin esto, sonse flacas de complexión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural; y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaqueza, *cuando hay un sueño que llaman espiritual,* que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y *déjanse embebecer.* Y mientras más se dejan, se embebecen más; porque se enflaquece más el natural y en su seso les parece arrobamiento. Y llámole yo *abobamiento,* que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud. A una persona le acaecía estar ocho horas, que ni están sin sentido ni sienten cosa de Dios. *Con dormir y comer y no hacer tanta penitencia, se le quitó a esta persona,* porque hubo quien la entendiese; que a su confesor traía engañado y a otras personas y a sí misma; que ella no quería engañar. Bien creo que haría el demonio alguna diligencia para sacar alguna ganancia y no comenzaba a sacar poca». Y añade a renglón seguido: «Hase de entender que cuando es cosa verdaderamente de Dios, aunque hay caimiento interior y exterior, que *no le hay en el alma que tiene grandes sentimientos de verse tan cerca de Dios, ni tampoco dura tanto,* sino muy poco espacio, bien que se torna a embebecer; y en esta oración, si no es flaqueza como he dicho, no llega a tanto que derrueque el cuerpo [26] ni haga ningún sentimiento exterior en él» [27].

[24] *Moradas cuartas* 3,10.
[25] *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.1 a.4 p.185-6.
[26] Esto está reservado para el *éxtasis,* y en esto se distingue, entre otras cosas, el llamado *sueño de las potencias.—N. del A.*
[27] *Moradas cuartas* 3,11-13.

Téngase en cuenta, además, todos los consejos que acabamos de dar hablando de la quietud en general.

c) *En la embriaguez de amor*

Los principales consejos especiales son: tener cuidado con no confundir esos transportes de alegría espiritual con una efervescencia puramente natural, propia de espíritus impresionables o entusiastas—nótenlo los directores—; no dejarse llevar de esos ímpetus—sobre todo en público—, sino moderarlos lo más que se pueda; no creerse por ellos demasiado adelantados en la vida espiritual, que muchas veces están muy lejos de corresponder al grado de virtud alcanzado por el alma; humillarse profundamente y no entregarse jamás a la oración para buscar los consuelos de Dios, sino únicamente al Dios de los consuelos. El director insistirá siempre en la necesidad de practicar las virtudes—que es lo que verdaderamente santifica al alma—y concederá poquísima importancia a todas estas otras cosas, sobre todo si ve que el dirigido se la concede demasiado o empieza a descubrir en él algún repunte de vanidad; que no será fácil si las comunicaciones son verdaderamente de Dios, pues éstas dejan siempre al alma sumergida en un océano de humildad. Esta es la gran señal para distinguir el oro del oropel.

SÉPTIMO GRADO DE ORACIÓN: LA ORACIÓN DE UNIÓN [28]

564. 1. **Naturaleza.**—La oración de unión *es aquel grado de contemplación infusa en el que todas las potencias interiores están cautivas u ocupadas en Dios.* En la quietud solamente quedaba cautiva la voluntad; en el *sueño de las potencias* se unía también el entendimiento, pero quedaban en libertad la memoria e imaginación, que le daban al alma mucha guerra. En la oración de unión, *todas* las potencias interiores, incluso la memoria y la imaginación, quedan cautivas. Sólo quedan libres—aunque imperfectamente—los sentidos corporales exteriores, que quedarán cautivos también al sobrevenir el siguiente grado de oración—la unión extática—, que en este solo detalle (aparte del grado de intensidad de la luz contemplativa) se diferencia de esta oración de unión [29].

[28] No hay uniformidad entre los autores para designar este grado de oración. Santa Teresa emplea simplemente la palabra *unión*, sin más *(oración de unión)*. Otros la llaman *unión simple*, para significar este grado *especial*, distinto de los demás estados místicos en los que se da también unión con Dios. Otros, finalmente, la denominan *unión plena*, para significar que en ella *todas* las potencias del alma están unidas con Dios.

Es preciso confesar que ninguna de estas expresiones es del todo exacta. La misma de Santa Teresa tiene el inconveniente de sugerir la idea de que en las oraciones místicas anteriores no había unión del alma con Dios, lo cual es enteramente contrario a la verdad y al mismo pensamiento de Santa Teresa. La segunda es inexacta también, y acaso le convendría mejor a la simple oración de quietud (es la unión mística con Dios más simple y sencilla de todas). Y la tercera nos parece que debe reservarse para el grado siguiente (unión *extática)*, donde únicamente se da la *unión plena de todas las potencias* espirituales y corporales, interiores y exteriores.

A falta, pues, de una terminología más precisa y exacta, nosotros preferimos mantener la sencilla expresión de Santa Teresa, aun reconociendo que no es del todo perfecta. Acaso la Santa se dio cuenta también de ello, pero no quiso inventar una palabra nueva o no la encontró aunque lo intentara. En fin de cuentas, las expresiones ambiguas tienen el sentido que en un momento dado se les quiere dar, y todo el mundo sabe perfectamente lo que Santa Teresa quiere decir cuando habla de oración de *unión*.

[29] Nótese cuán profundamente psicológica es la admirable clasificación teresiana de los

La intensidad de la experiencia mística que produce la oración de unión es indecible. Es incomparablemente superior a la de los grados anteriores, hasta el punto de que tiene sobre el mismo cuerpo una influencia profunda, rayana en el éxtasis. Los sentidos exteriores, sin perderse del todo, acusan fuertemente la sublime elevación del alma, que casi los desampara y abandona. He aquí cómo expresa estas cosas la gran Santa de Avila:

«Estando así el alma buscando a Dios, siente, con un deleite grandísimo y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada, si no es para no acabarla de dejar a su placer, y así antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido. Esta oración no hace daño por larga que sea» [30].

Como se ve, el alma está experimentando realidades inefables, con una intensidad tal, que, un poquito más, superaría del todo sus fuerzas corporales y la haría caer en éxtasis. Al principio esta sublime absorción de las potencias en Dios dura poco tiempo—una media hora a lo sumo—; pero con diversos grados de intensidad puede prolongarse varias horas. Oigamos a Santa Teresa:

«Digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí. La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. Como la voluntad está queda, tórnalas a suspender y están otro poco y tornan a vivir. En esto se pueden pasar algunas horas de oración y se pasan; porque, comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas, y acompañan a la voluntad, y se gozan todas tres. Mas este estar perdidas del todo y sin ninguna imaginación en nada, que, a mi entender, también se pierde del todo, digo que es breve espacio; aunque no tan del todo tornan en sí, que no pueden estar algunas horas como desatinadas, tornando de poco en poco a cogerlas Dios consigo» [31].

grados de oración mística. Cada vez el fenómeno contemplativo va afectando a mayor número de potencias hasta avasallarlas todas. Y cuando lo ha conseguido plenamente, ya no falta más que la *permanencia* de esa unión (unión transformativa o matrimonio espiritual). Dentro de estas líneas fundamentales caben infinidad de matices y los fenómenos se alternan y entremezclan, de manera que, a veces, se encuentran en los grados inferiores manifestaciones transitorias de los superiores y en estos últimos se producen como baches o descensos a los inferiores. Pero, puestos a clasificar con algún orden estas manifestaciones estupendas de la vida sobrenatural superior, apenas cabe imaginar nada más perfecto y acabado que las admirables descripciones de Santa Teresa.

30 *Vida* 18,10-11.

31 *Ibid.*, n.12 y 13.

565. 2. Características esenciales de esta oración.—La oración de unión presenta las siguientes *características esenciales*, que son, a la vez, las señales para conocerla y distinguirla de otros fenómenos más o menos parecidos:

1.º Ausencia de distracciones.—Mientras permanece en este grado de oración, el alma no se distrae jamás. La razón es muy sencilla: las potencias culpables de las distracciones son la memoria y la imaginación, que quedan aquí plenamente cautivas y absortas en Dios. Son aquellas «mariposítas de las noches, importunas y desasosegadas», que tanta guerra dan al alma en las oraciones pasadas, que «aquí se les queman las alas» en el fuego inmenso de la unión con Dios [32]. Caben—ya lo hemos dicho—ciertas alternativas y altibajos en esta oración, descendiendo a los grados inferiores y volviendo a remontarse a la unión. En estas alternativas o descensos caben las distracciones—la memoria y la imaginación recobran de momento la libertad—, pero mientras el alma está en verdadera *unión*, la distracción es psicológicamente imposible.

2.º Certeza absoluta de haber estado unida el alma con Dios.—Durante el fenómeno contemplativo, el alma nunca duda de que está íntimamente unida con Dios, a quien siente de una manera inefable. Pero, al salir de la oración, en los grados anteriores a éste le quedan al alma ciertas dudas o temores sobre si estuvo o no verdaderamente con Dios, si fue antojo suyo, si tal vez la engañó el demonio dándole aquellas ternuras sensibles, etc. En la oración de unión, en cambio, la certeza de haber estado con Dios es tan plena y absoluta que Santa Teresa llega a decir que, si el alma no la siente plenamente, no ha tenido verdadera oración de unión. He aquí sus palabras: «Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma, de manera que, cuando torna en sí, *en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella*. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que, aunque pasen años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo». Y un poco más abajo añade: «Y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios, sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma» [33].

El demonio no puede contrahacer o falsificar esta oración. Tanto es así, que Santa Teresa cree que ni siquiera conoce la existencia de esta oración tan íntima y secreta. He aquí sus palabras: «Y osaré afirmar que, si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro; pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento. ¡Oh, gran bien, estado adonde este maldito no nos hace mal!» [34].

3.º Ausencia de cansancio.—Se comprende sin esfuerzo. El alma está saboreando con deleites inefables unas gotitas de cielo que han caído sobre ella. Esto no puede cansarla ni fatigarla por mucho rato que dure. Y así dice Santa Teresa: «Esta oración no hace daño por larga que sea; al menos a mí nunca me le hizo, ni me acuerdo hacerme el Señor ninguna vez esta merced—por mala que estuviese—que sintiese mal, antes quedaba con gran mejoría. Mas ¿qué mal puede hacer tan gran bien?» [35]

[32] Cf. Santa Teresa, *Vida* 17,6 y 18,14.
[33] Cf. *Moradas quintas* c.1 n.9 y 11.
[34] *Moradas quintas* 1,5.
[35] *Vida* 18,11.

566. 3. **Efectos.**—Santa Teresa recoge los principales en un capítulo admirable [36]. Después de comparar la profunda transformación del alma a la que experimenta un gusano de seda, que se convierte en «una mariposica blanca muy graciosa», escribe la insigne Reformadora del Carmelo:

«¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale un alma de aquí de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que, a mi parecer, nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposica blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien; de dónde le pudo venir, quisé decir, que bien sabe que no le merece. Vese con un deseo de alabar al Señor, que se querría deshacer y de morir por El mil muertes. Luego le comienza a tener de padecer grandes trabajos sin poder hacer otra cosa. Los deseos de penitencia grandísimos, el de soledad, el de que todos conociesen a Dios, y de aquí le viene una pena grande de ver que es ofendido. Y aunque en la morada que viene se tratará más de estas cosas en particular, porque, aunque casi lo que hay en esta morada y en la que viene después es todo uno, es muy diferente la fuerza de los efectos; porque, como he dicho, si después que Dios llega a un alma aquí se esfuerza a ir adelante, verá grandes cosas» [37].

Y sigue la Santa describiendo el estado interior de esta alma afortunada, a quien «hanle nacido alas» para volar hasta Dios. Precisamente estos efectos tan sobrenaturales son la mejor marca y garantía de la legitimidad de su oración y de su experiencia inefable.

567. 4. **Fenómenos concomitantes.**—Vamos a recoger aquí algunos fenómenos contemplativos—distintos, por consiguiente, de las gracias *gratis dadas*, que no son santificadoras de suyo—, que no se producen jamás en un momento determinado de la vida espiritual, y no antes o después. Como gracias transitorias que son, Dios las concede cuando le parece, y a veces cuando más descuidada o distraída está el alma. Con todo, lo más frecuente y ordinario es que no se produzcan—al menos en un grado relativo de intensidad—hasta que el alma ha sido elevada por Dios a este grado de oración de *unión* que estamos estudiando. Por eso los incluimos aquí, aunque puedan producirse imperfectamente antes y se den nuevamente después en grado perfectísimo de intensidad.

Los principales son cuatro: los *toques místicos*, los *ímpetus*, las *heridas* y las *llagas de amor* [38]. De todos ellos hablan mara-

[36] Cf. *Moradas quintas* 2.
[37] *Moradas quintas* 2,7.
[38] Estas gracias dejan al alma ardiendo en amor de Dios. Son altamente santificadoras, y no comprendemos cómo algunos autores las clasifican entre las gracias *gratis dadas*. Si se quiere decir con ello que ningún estado del alma las puede merecer, estamos completamente de acuerdo. Pero, si se las quiere equiparar a las gracias de tipo *milagroso*, que no santifican de suyo al alma (y éstas son las propiamente *gratis dadas*), nos parece completamente falso y erróneo. San Juan de la Cruz y Santa Teresa no opinaban así.

villosamente San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Nada puede suplir a la lectura directa de sus magistrales descripciones. Aquí nos vamos a limitar a un brevísimo resumen de su pensamiento.

568. **Los toques místicos** [39] son una especie de *impresión* sobrenatural casi instantánea, que le da al alma la sensación de haber sido *tocada* por el mismo Dios. El contacto divino, con ser instantáneo, deja saborear al alma un deleite inefable, imposible de describir. El alma suele lanzar un grito y muchas veces cae desmayada o en éxtasis. El alma comprende entonces aquel sublime verso de San Juan de la Cruz: «¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado, que *a vida eterna sabe* y toda deuda paga!»

Estos toques puede recibirlos el alma en grados muy distintos de intensidad. Los más sublimes son los que San Juan de la Cruz—y los místicos alemanes antes que él—llaman «toques sustanciales», que no son, sin embargo, verdaderos toques de *sustancia a sustancia*, sino a través de las potencias; pero se producen de una manera tan sutil y delicada, que al alma le parece que han sido directamente de sustancia a sustancia [40]. En realidad se ejercen en lo más hondo del entendimiento y de la voluntad, allí donde estas facultades arraigan en la sustancia del alma, de donde emanan. La sustancia misma del alma nada siente sino a través de sus facultades; pero Dios, más íntimamente presente al alma que ella misma, puede tocar y mover desde dentro al fondo mismo de sus facultades por un contacto espiritual que aparece como divino. Este *fondo del alma*—de que gustan hablar los místicos—es llamado también *cima del espíritu*, adonde no llega jamás el estrépito de las cosas exteriores [41].

La conducta del alma con relación a estas gracias divinas ha de ser la que recomienda San Juan de la Cruz. Dice que no ha de procurarlas—sería vano empeño por otra parte—, a fin de no dar entrada a los antojos de la imaginación o a las falsificaciones del demonio; sino «hágase resignada, humilde y pasiva en ellas, que, pues pasivamente las recibe de Dios, él se las comunicará, cuando él fuere servido, viéndola humilde y desapropiada. Y de esta manera no impedirá en sí el provecho que estas noticias hacen para la divina unión, *que es grande, porque todos éstos son toques de unión*, la cual pasivamente se hace en el alma» (*Subida* II,32,4).

569. **Los ímpetus** [42], como su nombre lo indica, son *impulsos fuertísimos e inesperados de amor de Dios* que dejan al alma con un hambre y sed de amor tan devoradoras, que le parece que no podría saciarla aunque pudiera abrasar la creación entera en las llamas del divino amor. A veces, el simple oír el nombre de Dios o un cantarcillo espiritual, o cualquiera otra cosa por el estilo, levanta súbitamente en su corazón un ímpetu tan grande de amor, que con frecuencia el pobre cuerpo no lo puede resistir y sobreviene el éxtasis.

Ya se comprende que esta gracia es altamente santificadora, pues arranca del alma actos de caridad intensísimos. Además no hace daño ninguno

[39] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II,32; *Noche* II,23; *Llama* c.2 vers.3 y 4.

[40] En este sentido interpreta a San Juan de la Cruz el mismo P. Crisógono (cf. *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria* t.1 p.361-65), y no hay más remedio que interpretarlo así, ya que es imposible el contacto directo de sustancia a sustancia. Santo Tomás de Aquino insiste repetidas veces en que ninguna sustancia creada puede obrar, sentir, percibir o amar por ella misma, sino solamente por sus facultades; para eso precisamente las ha recibido (cf., entre otros muchos lugares, I,54,1-3; 77,1-2; I-II,113,8; *De veritate* 28,3).

[41] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection*... c.5 a.5 p.559-61 (7.ª ed.).

[42] SANTA TERESA, *Relación primera al P. Rodrigo Alvarez* n.13-15. Habla continuamente de estos ímpetus a todo lo largo de sus obras.

a pesar de su violencia. Cuando los ímpetus proceden de nuestro esfuerzo personal quebrantan terriblemente las fuerzas corporales y es menester moderarlos, si no se quiere incurrir en lamentables extravíos; pero cuando los infunde Dios pasivamente, hieren al alma con grandísima suavidad y deleite, aumentándole increíblemente sus fuerzas y energías.

He aquí, según Santa Teresa, *cómo debe conducirse el alma* con relación a unos y otros:

«Quien no hubiere pasado estos ímpetus tan grandes, es imposible poderlo entender; que no es desasosiego del pecho ni unas devociones que suelen dar muchas veces, que parece ahogan el espíritu, que no cabe en sí. Esta es oración más baja, y hanse de evitar estos aceleramientos con procurar con suavidad recogerlos dentro en sí y acallar el alma. Que es esto como unos niños que tienen un acelerado llorar, que parece van a ahogarse, y, con darlos a beber, cesa aquel demasiado sentimiento. Así acá; la razón ataje a encoger la rienda, porque podría ser ayuda el mismo natural; vuelva la consideración con temer no es todo perfecto, sino que puede ser mucha parte sensual, y acalle este niño con un regalo de amor que le haga mover a amar por vía suave y no a puñadas, como dicen. Que recojan este amor dentro y no como olla que cuece demasiado, porque se pone la leña sin discreción y se vierte toda, sino que moderen la causa que tomaron para ese fuego y procuren matar la llama con lágrimas suaves y no penosas, que lo son las de estos sentimientos, y hacen mucho daño. Yo las tuve algunas veces a los principios, y dejábanme perdida la cabeza y cansado el espíritu, de suerte que otro día y más no estaba para tornar a la oración. Así que es menester gran discreción a los principios para que vaya todo con suavidad y se muestre el espíritu a obrar interiormente; lo exterior se procure mucho evitar.

Estotros ímpetus son diferentísimos. *No ponemos nosotros la leña,* sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por El. No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, como he dicho, estar muriendo de este mal» [43].

El alma, con relación a estos últimos, no tiene sino dejarse llevar por el espíritu de Dios, sin ofrecerle resistencia ni quererle trazar el camino. Que haga de ella lo que quiera en el tiempo y en la eternidad.

570. **Las heridas de amor,** según San Juan de la Cruz, son «unos escondidos toques de amor que, a manera de saeta de fuego, hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor» [44]. Y Santa Teresa escribe hablando de ellas: «Otra manera harto ordinaria de oración es una manera de *herida* que parece al alma como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así, causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase... Otras veces parece que esta herida del amor sale de lo íntimo del alma. Los efectos son grandes, y cuando el Señor no lo da, no hay remedio aunque más se procure, ni tampoco dejarlo de tener cuando El es servido de darlo. Son como unos deseos de Dios tan vivos y tan delgados, que no se puede decir: y como el alma se ve atada para no gozar como querría de Dios, dale un aborrecimiento grande con el

[43] *Vida* 29,9-10.
[44] *Cántico* canc.1.

cuerpo y parécele como una gran pared que la estorba para que no goce su alma de lo que entiende entonces, a su parecer, que goza en sí, sin embargo, del cuerpo. Entonces ve el gran mal que nos vino por el pecado de Adán en quitar esta libertad» [45].

A veces esta herida de amor, que ordinariamente es de orden puramente espiritual e interior, se manifiesta también al exterior, traspasando físicamente el corazón de carne (*transverberación* de Santa Teresa) o apareciendo las llagas en las manos, pies y costado. Este aspecto exterior cae de lleno en la esfera de las gracias *gratis dadas*. No santifica más al alma que el puramente interno y suele incluso ser menos intenso y deleitable, como explica San Juan de la Cruz [46]. Lo exterior es más espectacular, pero vale siempre infinitamente menos que lo puramente interior y espiritual.

Los efectos de estas heridas de amor son admirables. El alma arde en deseos de que se le rompan las ataduras del cuerpo para volar libremente a Dios. Ve claramente que la tierra es un destierro, y no comprende a los que desean vivir largos años en ella. Es lo que experimentaba San Pablo cuando expresaba su deseo de morir para estar con Cristo (Phil 1,23) y los dos sublimes Reformadores del Carmelo cuando componían sus coplas «que muero porque no muero».

571. **Las llagas de amor** [47] son un fenómeno parecido a las heridas, aunque más hondo y duradero todavía. San Juan de la Cruz distingue sutilmente entre ambas: «La llaga... hace más asiento en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con lo cual se siente el alma verdaderamente andar llagada de amor» [48]. La herida —explica todavía el Santo— le nace al alma de las noticias del Amado que recibe de las criaturas, que son las obras más bajas de Dios; la llaga se la causan las noticias de las obras de la encarnación del Verbo y misterios de la fe, que son mayores obras de Dios que las naturales (*ibid.*).

Los efectos son parecidos a los de la herida, aunque más transidos todavía de amor. El alma se queja amorosamente a Dios de que no la acabe de matar llevándola consigo al cielo. Es preciso leer el admirable comentario a las estrofas 9, 10 y 11 del *Cántico espiritual* («¿Por qué, pues, has llagado —aqueste corazón, no le sanaste?...»; «Apaga mis enojos, pues que ninguno basta a deshacellos», y «Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura...»), donde el Doctor Místico expone los sentimientos inefables del alma llagada que vive muriendo de amor.

Octavo grado de oración: la unión extática o desposorio espiritual

572. S.Th., II-II,175; Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae* q.4 d.2 a.17; Ribet, *La mystique divine* t.1 c.19; t.2 c.19-21 y t.4 c.8; Farges, *Les phenomènes mystiques* p.2.ª c.2 a.1-8; Poulain, *Des grâces d'oraison* p.3.ª c.18; Tanquerey, *Teología ascética* n.1454-62; Crisógono, *Compendio de ascética y mística* p.3.ª c.2 a.3.

573. El cuarto grado de oración contemplativa—octavo de la clasificación general—lo constituye la llamada unión *extática*, en la que se verifica el llamado *desposorio espiritual*.

[45] *Relación primera al P. Alvarez* n.16-18; cf. *Vida* 29,11.
[46] *Llama* II,2 n.13. Véase en los n.9 y 10 la admirable descripción del fenómeno de transverberación interior. Santa Teresa refiere su propio caso en su *Vida* c.29 n.13.
[47] No se confunda este fenómeno contemplativo, altamente santificador, con la *estigmatización corporal*, gracia *gratis dada* que vale infinitamente menos aunque sea más espectacular (cf. n.824-30).
[48] *Cántico* canc.7; cf. *Llama* c.2.

Añade sobre el anterior—en el que se unían íntimamente con Dios las potencias del alma y los sentidos internos—la suspensión de los sentidos corporales externos. La intensidad de la unión mística es tan grande, que el pobre cuerpo no lo puede resistir, y sobreviene el *éxtasis*. Este, en lo que tiene de exterior y espectacular, no es, en último análisis, más que *una flaqueza corporal*, que desaparece—como veremos—en las altas cumbres de la unión transformativa, cuando el alma está ya acostumbrada a recibir estas fuertes comunicaciones divinas sin que el cuerpo caiga en el desfallecimiento extático.

Vamos a estudiar ampliamente este fenómeno por ser uno de los más frecuentes y maravillosos de la Mística. Pero, siendo tan vasta la materia, vamos a precisar la doctrina en forma de parrafitos cortos y densos.

574. 1. **El fenómeno exterior.**—Como fenómeno exterior, tal como aparece a la vista de los que lo presencian, el éxtasis consiste en una especie de adormecimiento suave y progresivo [49] hasta llegar a la enajenación total de los sentidos. Aunque no ve, ni oye, ni siente nada, se ve claramente que el extático no está muerto ni dormido; su rostro, por lo general, aparece radiante y como transportado a un mundo superior. Si el éxtasis es perfecto y completo, es inútil llamarle (aunque sea a gritos), sacudirle bruscamente, pincharle o quemarle; el extático no volverá en sí, a no ser que la vuelta a la normalidad le sea impuesta por una persona constituida en autoridad religiosa, en cuyo caso puede bastar una simple orden mental, como veremos en su lugar.

575. 2. **Sus causas posibles.**—Todos los autores están de acuerdo en que el fenómeno exterior, tal como lo acabamos de describir, puede tener una triple causa: *sobrenatural*, *preternatural* (o diabólica) y puramente *natural*. Santo Tomás lo dice expresamente: «Esta clase de abstracción puede acontecer por una triple causa: por una *causa corporal*, como sucede a los que padecen enajenación por alguna enfermedad; por la *acción de los demonios*, como aparece claro en los energúmenos; y por la *virtud divina*..., en cuanto que alguno es elevado por el espíritu divino a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos» [50].

Según esto, el éxtasis puede clasificarse, por razón de sus causas eficientes, en la siguiente forma:

I. Extasis sobrenatural.... { *a)* Profético. *b)* Místico.

II. Sus falsificaciones...... { *a)* Extasis natural. *b)* Preternatural o diabólico.

Vamos a estudiarlos cada uno en particular, insistiendo sobre todo en el primero.

[49] Esta es la forma más corriente y ordinaria; pero cabe también la forma súbita y violenta, que se denomina, más bien, *rapto* (cf. II-II,175,1).
[50] II-II,175,1.

I. El éxtasis sobrenatural

576. 1. **Noción** [51].—Etimológicamente, *éxtasis* significa una especie de salida y permanencia fuera de sí mismo [52]. La palabra sugiere muy bien la realidad que con ella quiere expresarse. Durante el éxtasis, en efecto, el alma sale o prescinde por completo de los sentidos corporales para fijarse inmóvil en el objeto sobrenatural que atrae y absorbe sus potencias.

San Agustín lo define: «Enajenación de la mente de los sentidos corporales para que el espíritu del hombre, arrebatado por el espíritu divino, pueda captar e intuir lo que Dios le comunica» [53].

San Buenaventura—o quienquiera que sea el autor de la obra que citamos, a él atribuida—dice: «Extasis es un abandono del hombre exterior para elevarse deleitosamente sobre sí mismo a la fuente superintelectual del divino amor» [54].

Para Santo Tomás, el éxtasis es «una salida fuera de sí mismo»: «Se dice que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí; lo cual puede acontecer tanto por parte de la potencia aprehensiva como de la apetitiva» [55].

Gersón lo define: «Un rapto de la mente con cesación de todas las operaciones en las potencias inferiores» [56].

En fin, Alvarez de Paz señala a la vez la esencia y la causa del éxtasis cuando escribe: «Es, pues, el éxtasis una elevación de la mente a Dios con abstracción de los sentidos exteriores procedente de la grandeza de esa misma elevación. Como quiera que el alma sea de virtud y capacidad limitada, cuanto más eficaz y vehementemente atienda a una función, tanto menos puede atender a las demás» [57].

El éxtasis sobrenatural supone, pues, dos elementos: la elevación del alma a Dios y el retiro o aislamiento del mundo sensible. Es una especie de sublime absorción del alma en Dios que lleva consigo la suspensión del ejercicio de los sentidos exteriores.

2. **Sus clases.**—El éxtasis sobrenatural tiene dos formas muy distintas: el *místico* y el *profético*. Vamos a decir dos palabras sobre este último, para estudiar después ampliamente el éxtasis místico propiamente dicho.

A) Extasis profético

577. La iluminación profética—de la que hablamos en otra parte (cf. n.757)—se realiza con frecuencia con enajenación de los sentidos externos e internos del paciente, con el fin de que no perturben los propios fantasmas la acción sobrenatural de Dios. A este fenómeno se le llama «éxtasis profético». Pertenece de lleno a las gracias *gratis dadas*, y, por lo mismo, no supone—al menos *necesariamente*—la gracia santificante en el

[51] Ribet, o.c., t.2 c.19.
[52] ἔκστασις de ἐξ-ἵστημι ex-stare.
[53] *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l.2 q.1 n.1.
[54] *De septem grad. contempl.* Entre sus obras dudosas t.12 p.184.
[55] I-II,28,3.
[56] *Theol. myst. specul.* cons.36 col.391.
[57] *De gradibus contemplationis* l.5 p.3 c.8 t.6.

alma; en absoluto podría recibirlo un pecador. Este «éxtasis» tiene una misión puramente iluminadora del entendimiento, pero no afecta a la voluntad, ni tiene, de suyo, poder alguno santificador. No entra en el desarrollo normal de la gracia ni forma parte de los grados contemplativos.

Más importancia tiene para nuestro objeto el éxtasis místico —llamado por algunos autores «éxtasis de unión»—, que vamos a estudiar ampliamente.

B) Extasis místico

578. 1. **Definición.**—Puede definirse diciendo que es *un fenómeno de contemplación sobrenatural caracterizado por una unión íntima del alma con Dios, con enajenación de los sentidos*. Expliquemos un poco la definición.

«Un fenómeno de contemplación sobrenatural».—Estas palabras expresan el *género* de la definición. Es un fenómeno *sobrenatural*, santificante de suyo, que entra como epifenómeno normal en el desarrollo de los grados de contemplación mística. De ningún modo pertenece a las gracias *gratis dadas*, como equivocadamente creen muchos autores. Volveremos sobre esto más abajo.

«Caracterizado por la unión íntima del alma con Dios, con enajenación de los sentidos».—Aquí se recoge la *diferencia específica*, que incluye dos elementos esenciales: uno primario y *per se*—la unión íntima del alma con Dios, o *elevatio mentis*, como decían los antiguos—y otro secundario o *ex consequenti*: la enajenación de los sentidos.

Cualquiera de los tres elementos de la definición que se suprima, desaparece el éxtasis místico. Sin la unión íntima del alma con Dios, la suspensión de los sentidos se identificaría con el sueño; sin la suspensión de los sentidos, habría oración mística, pero no extática; sin la contemplación infusa propiamente dicha, podría darse éxtasis profético, éxtasis natural y éxtasis diabólico, pero no éxtasis místico [58].

579. 2. **Causas del éxtasis místico.**—Vamos a señalar las cuatro causas siguiendo el método y la terminología escolástica.

a) Causa eficiente.—La causa eficiente del éxtasis es el Espíritu Santo mediante sus dones; o sea, el mismo Dios como autor del orden sobrenatural. Se atribuye por apropiación al Espíritu Santo, en cuanto que es una operación de *amor* que *santifica* al alma. Sabido es que al Espíritu Santo se le suele llamar Espíritu de Amor y Espíritu Santificador. Y el divino Espíritu utiliza para ello los dones de entendimiento y sabiduría actuándolos en un grado muy notable de intensidad: el primero iluminando la *fe*, y el segundo excitando la *caridad* hasta producir en el alma un amor vehementísimo de Dios que la hace enajenar de los sentidos.

b) Causa formal.—La causa *formal* del éxtasis es la contemplación infusa en grado muy intenso, aunque no máximo. Es, sencillamente, el *efecto*

[58] Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.3.ª c.2 a.3 p.204 (1.ª ed.).

producido por los dones de entendimiento y de sabiduría al actuar intensamente en el alma. Sabido es que la acción de la causa eficiente consiste en la aplicación de la forma a la materia, sacándola o educiéndola de su potencialidad (obediencial o *elevable* si se trata de un efecto sobrenatural)[59].

Decimos «la contemplación en grado muy intenso» porque cuando es muy débil, no causa suspensión de las potencias del alma ni de los sentidos corporales. Es, pues, necesaria cierta intensidad de luz contemplativa para que se produzca el fenómeno. Pero no hace falta que sea la *máxima intensidad*, porque, como diremos en seguida, los últimos grados de contemplación no producen éxtasis[60]. Por otra parte, no se da nunca una intensidad *máxima*, en el sentido de que ya no pueda ser mayor.

c) CAUSA MATERIAL.—La imperfección o flaqueza natural del sujeto que recibe la contemplación infusa concurre al éxtasis como causa *quasi materialis*. Por eso, cuando el sujeto está acostumbrado a la luz divina y fortalecido para soportarla—lo que ocurre en los grados superiores de la Mística—desaparecen los éxtasis. La forma extática, por decirlo así, no tiene donde agarrar; le falta la materia. Claro que a veces la comunicación divina es tan intensa, que el alma no la puede soportar, y sobreviene el éxtasis aun cuando el alma haya llegado ya a la unión transformativa.

Esta flaqueza natural del sujeto no se refiere exclusiva ni principalmente a lo corporal, sino, ante todo, a lo psicológico. El alma no está acostumbrada a tanta luz y amor como allí se la comunica, y se inclina como doblegada por el peso de tanta gloria. Esta flaqueza psicológica se comunica también al cuerpo, y sobreviene la enajenación de los sentidos. El éxtasis del alma—que es siempre lo primario y formalísimo en este fenómeno—se ha comunicado, por natural redundancia, al cuerpo y ha producido el fenómeno exterior.

d) CAUSA FINAL.—No es otra que la santificación del alma. El éxtasis —como ya hemos dicho—no es una gracia *gratis dada*, sino un epifenómeno místico altamente santificador para el que lo recibe. Se le puede señalar un triple aspecto finalístico: *próximo*, *remoto* y *último*. El fin *próximo* es inundar al alma de luz y de amor; es el efecto inmediato de la actuación de los dones del Espíritu Santo. El *remoto* es la santificación del alma, a la que contribuye poderosamente el éxtasis[61]. El *último* es, en definitiva, la gloria de Dios, a la que todo se ordena finalmente en el orden natural y en el sobrenatural.

580. 3. **Grados del éxtasis.**—Santo Tomás distingue tres grados en el éxtasis; en el primero se suspenden los sentidos externos, pero no los internos; en el segundo quedan también suspendidos los sentidos internos y el alma entiende por especies inteligibles independientes de los fantasmas; el tercero lo constituye la contemplación de la Esencia divina, arrobamiento concedido, en sentir del Angélico, a Moisés y a San Pablo[62].

581. 4. **Formas.**—Las principales son dos: una *suave* y deleitosa y otra *violenta* y dolorosa. En la primera, el alma «parece no anima en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural. Vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite»[63]. Esta forma de éxtasis no es dañina para la salud por mucha que sea su duración. A veces cura hasta las enfermedades y deja mayor agilidad en el cuerpo: «Muchas veces queda

[59] Cf. GREDT, *Elementa Philosophiae* t.2 n.756.
[60] Cf. P. CRISÓGONO, ibid.
[61] Cf. SANTA TERESA, *Moradas sextas* c.4 y 6, donde expone los efectos maravillosos de santificación que produce el éxtasis.
[62] Cf. II-II,175,3 ad 1.
[63] SANTA TERESA, *Vida* 20,3.

sano, que estaba bien enfermo y lleno de grandes dolores, y con más habilidad» [64].

En la segunda forma—la dolorosa—es el padecer corporal «tan excesivo, que el sujeto le puede mal llevar; y así, algunas veces se me quitan todos los pulsos casi..., las canillas muy abiertas y las manos tan yertas, que yo no las puedo algunas veces juntar, y así me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado» [65]. San Juan de la Cruz dice que este género de éxtasis «causa debilidades, y detrimentos, y flaquezas de estómago»; que «parece se le secan los huesos, y se marchita el natural, y estraga su calor y fuerza»; que «es a veces tan grande el tormento, que no le hay que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho el natural»; en fin, «que se queda helado y encogidas las carnes como muerto» [66].

A la primera forma—suave y deleitosa—se le llama *éxtasis* simplemente; y a la segunda, que implica cierta violencia, *arrobamiento*. Santa Teresa —y después de ella todos los autores—hablan todavía del «vuelo del espíritu», en el que «parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor» y «verdaderamente parece que el alma se aparta del cuerpo, porque se ve perder los sentidos y no entiende para qué» [67]. A este fenómeno se le llama también *rapto*.

582. 5. **Actitud del extático.**—Es muy varia, pero siempre digna y decorosa. Por lo general continúan en la actitud en que les sorprendió el fenómeno: de rodillas, de pie, sentados, etc. Así solían producirse en Santa Teresa. San José de Cupertino lanzaba un grito, caía de rodillas y extendía los brazos en cruz. Santa Catalina de Ricci ocultaba el rostro entre las manos. Santo Tomás de Villanueva se quedaba de pie, inmóvil, con los ojos clavados en el cielo. A Santa Catalina de Siena se le contraían las manos y los pies violentamente, siendo imposible arrancarle los objetos que tenía entre las manos [68].

583. 6. **Duración del éxtasis.**—En general es breve. Santa Teresa cree que ordinariamente no pasa de la media hora; y si es muy fuerte y suspende todos los sentidos, su duración es todavía menor. Sin embargo, santos hubo que permanecieron arrebatados en el aire—éxtasis con levitación—durante varias horas (así, v.gr., Santo Tomás de Villanueva) y éxtasis sin levitación que duraron varios días. Y así, la Bienaventurada Angela de Foligno estuvo tres días en éxtasis; la Bienaventurada Columba de Rieti, cinco; Marina de Escobar, seis; San Ignacio de Loyola, ocho en la cueva de Manresa; Santa Coleta, quince; y, en fin, Santa Magdalena de Pazzis estuvo cuarenta días sin volver en sí.

584. 7. **Frecuencia.**—En algunos santos ha sido grandísima. Para Santa Magdalena de Pazzis, San Miguel de los Santos y San José de Cupertino, la vida no fue sino una serie continua de éxtasis [69]. Pero, en general, se produce raras veces y sólo en almas muy adelantadas en la vida espiritual.

585. 8. **¿Merece el alma durante el éxtasis?**—Indudablemente que sí. Santa Teresa da una razón de conveniencia: la de que el alma no pierda inútilmente aquel tiempo [70]. Pero hay otra razón más profunda: el alma es

[64] SANTA TERESA, *Vida* 20,21; cf. 10,11.
[65] SANTA TERESA, *Vida* 20,12.
[66] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* II,1,2; *Cántico* 13,1,4; 14,5,19; cf. P. CRISÓGONO, o.c., p.206.
[67] SANTA TERESA, *Moradas sextas* 5 n.1 y 12.
[68] Cf. FARGES, *Les phénomènes mystiques* p.2.ª c.2 a.2; cf. P. CRISÓGONO, o.c., p.207.
[69] Cf. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.18 n.10.
[70] SANTA TERESA, *Conceptos de amor de Dios* c.6 n.6.

libre durante el éxtasis, porque la infusión divina no implica necesidad en la voluntad. Solamente la visión beatífica atrae irresistiblemente al alma, pero ninguna otra comunicación divina llega a tanto como esto. El alma extática *se adhiere con todas sus fuerzas* a la acción divina, que la tiene absorta y transportada. Es cierto que le sería muy difícil volver a la normalidad —al menos de una manera brusca e instantánea—mientras se encuentre sometida a la divina acción; pero está muy lejos de querer volver a ella. Quiere libérrimamente secundar la acción de Dios, y si alguna pena tiene, es pensar que ha de volver a la normalidad [71]; pero en absoluto podría volver a ella—a costa de un gran esfuerzo—, y esto basta para salvar la libertad y el mérito.

Téngase en cuenta, además, que el alma ha caído en éxtasis precisamente por la intensidad del amor de Dios en que se abrasa, y ya sabemos que el mérito *esencial* de nuestras obras se mide por el grado de amor de Dios que ponemos al realizarlas.

586. 9. **Efectos del éxtasis** [72].—Vamos a examinarlos en su doble aspecto: en el cuerpo y en el alma.

1.º EN EL CUERPO.—Los principales son tres: *a)* la insensibilidad orgánica; *b)* la expresión de la fisonomía, y *c)* la agilidad o levitación.

a) Ya hemos hablado de la primera. Cuando el éxtasis es total y perfecto, la insensibilidad es absoluta. Las incisiones más dolorosas, las sacudidas más bruscas, las mismas quemaduras, etc., son inútiles para despertar a estos dormidos a lo divino. Con frecuencia, los ojos conservan toda su actividad, pero es para fijarla sobre la visión divina con una vivacidad que parece agrandarlos considerablemente. No perciben absolutamente nada de las cosas materiales, como puede comprobarse pasando bruscamente por delante de sus ojos abiertos una luz o un objeto cualquiera sin que se produzca el más leve movimiento en sus párpados o pupilas.

Sin embargo, santos hubo que durante sus éxtasis hablaban del objeto de su visión contemplativa e incluso echaban a andar—«marcha extática»—. Son famosos los casos de Santa Catalina de Siena y Santa Magdalena de Pazzis. Sin embargo, estos hechos son excepcionales; lo ordinario es la insensibilidad e inmovilidad total.

Durante el éxtasis, el calor vital va disminuyendo lentamente, sobre todo en las extremidades—manos y pies—. Las funciones vitales parecen interrumpirse: nada de respiración, nada de circulación apreciable de la sangre, ni siquiera el más ligero movimiento de labios. Poco a poco, las funciones vitales van como retornando y haciendo volver insensiblemente al paciente a la plena normalidad [73]. Ya hemos oído decir a Santa Teresa que el éxtasis suave no sólo no perjudica la salud del cuerpo, sino que la robustece y conforta. Otra cosa es el éxtasis violento—rapto o arrobamiento—, que deja al cuerpo quebrantado a veces para muchos días.

b) En cuanto a la expresión de la fisonomía, suele presentar un aspecto característico, que revela el transporte íntimo del alma. Por una irradiación de la energía psíquica sobre la materia, las embriagueces y claridades de dentro repercuten y se reflejan fuera; la visión sobrenatural arroba y beatifica al mismo tiempo, aunque diversamente, al alma y al cuerpo. Bajo sus rayos y atractivos divinos, la fisonomía del extático se ilumina de una belle-

[71] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 20,22.
[72] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.20 n.8.
[73] De hecho, las funciones de la vida vegetativa sólo desaparecen aparentemente, no en realidad, ni siquiera en el caso estupendo de Moisés y San Pablo (cf. II-II,175,5 ad 3).

za celestial, que traduce la admiración más profunda y el más ardiente amor. Es una verdadera transfiguración.

c) En fin, todavía el éxtasis produce con frecuencia sobre el cuerpo del paciente un efecto más maravilloso aún: el cuerpo sigue dócil el impulso del alma hacia arriba, y se levanta sobre el suelo, contra todas las leyes de la gravedad. Es la *levitación,* uno de los fenómenos extraordinarios más sorprendentes de la Mística, que estudiaremos al hablar de las gracias *gratis dadas* (cf. n.848-51).

2.° En el alma.—El efecto propio y característico del éxtasis sobrenatural es el de comunicar al alma una energía sobrenatural que llega hasta el heroísmo en la práctica de todas las virtudes cristianas. Es un hecho constante que el éxtasis verdadero procede del amor y, a su vez, enciende en el alma un amor más ardiente e insaciable todavía; y el amor llegado a este punto sublime está pronto a sufrirlo y soportarlo todo por el Objeto amado; y esto es el heroísmo. Es el «éxtasis de las obras», que acompaña siempre y es la señal más clara y característica del verdadero «éxtasis del amor» [74]. Santa Teresa tiene páginas bellísimas exponiendo los efectos admirables que producían en su alma los éxtasis divinos [75].

Por eso es un gran error incluir el éxtasis místico entre las gracias *gratis dadas,* como hacen muchos autores. De ninguna manera pertenece a ellas, sino que entra de lleno en el desarrollo normal de la contemplación infusa, de la que constituye precisamente uno de sus grados. Cuando la contemplación llega a un grado de intensidad superior a la energía psíquica y fuerzas corporales del paciente, el fenómeno extático se produce como una consecuencia natural e inevitable. En lo que tiene de interior, el éxtasis es altamente santificador, y, por lo mismo, nada tiene que ver con las gracias *gratis dadas,* que no santifican—de suyo—al que las recibe.

Claro que, por lo que tiene de exterior y espectacular, todos los maestros de la vida espiritual están conformes en decir que sería manifiesto atrevimiento pedírselo a Dios. Esto supondría en el alma cierta arrogancia y presunción, como si ya estuviera preparada para ello. La humildad y desprecio de sí mismo es siempre la mejor disposición y el camino más expedito para alcanzar los dones de Dios.

587. 10. **El desposorio espiritual.**—En medio de uno de estos éxtasis inefables tiene lugar el llamado *desposorio espiritual,* que no es otra cosa que *la promesa de Dios de llevar al alma hasta la unión transformativa o matrimonio espiritual.* Santa Teresa cree que es indispensable el arrobamiento para no morir ante el resplandor de la divina Majestad [76]. Al recibir el alma la promesa divina de llegar algún día hasta la cumbre de la unión con Dios, experimenta una alegría tan inefable, que la pone en trance de morir. «En este dichoso día—escribe hermosamente San Juan de la Cruz—, no solamente se le acaban al alma sus ansias vehementes y querellas de amor que antes tenía, mas, quedando adornada de los bienes que digo, comiénzale un estado de paz y deleite y de suavidad de amor» [77]. Si permanece fiel, el alma tiene asegurada la llegada a la cumbre de la montaña del amor; pues, como dice la insigne Doctora Mística, la *sexta morada*—donde se realiza el desposorio—y la *séptima*—la del matrimonio espiritual—«se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada» [78].

[74] Cf. San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.7 c.6.
[75] Cf. Santa Teresa, *Vida* c.20; *Moradas sextas* c.4-6.
[76] Cf. *Moradas sextas* c.4 n.2. Léase todo este maravilloso capítulo.
[77] *Cántico espiritual* anotación para la canción 14, n.2.
[78] *Moradas sextas* c.4 n.4.

588. II. **La llamada al extático**[79].—Con frecuencia se ha hecho sobre los extáticos una experiencia que se ha designado con el nombre de la «llamada al extático». Consiste en darle la *orden* formal de volver en sí y retornar al estado normal. Esta orden debe darla—para que resulte eficaz—el superior, confesor o cualquiera otra persona que haya recibido de la Iglesia autoridad espiritual sobre esas personas. Esta «llamada» puede hacerse de dos modos: *externa* o vocalmente e *interna* o mentalmente.

He aquí los resultados obtenidos y su explicación.

a) La llamada exterior o vocal resulta *siempre* eficaz si el éxtasis es verdaderamente divino. No se conoce entre los santos una sola excepción.

b) Si el superior da la orden *exterior*, pero conservando la voluntad interior de no ser obedecido, el extático no vuelve en sí. Lo mismo ocurre si, en lugar de una orden *absoluta*, se la da *condicionada*, o si se contenta con suplicarle, sin *mandárselo* expresamente.

c) La orden puramente *mental* es obedecida muchas veces; pero lo más frecuente es que no sea obedecida.

¿Cómo se explican estos hechos? La razón más satisfactoria parece ser la siguiente: en realidad, quien obedece es Dios—suspendiendo su acción divina productora del éxtasis—, no el extático, pues éste no ve ni oye nada y muchas veces ni siquiera sabe que ha sido llamado, como han declarado muchos de ellos al volver en sí. Dios se retira simplemente, sin que el paciente sepa el motivo. Consintiendo en ejecutar la orden dada, Dios quiere glorificar la autoridad espiritual del superior, que viene del mismo Dios. Pero esto requiere que el superior manifieste públicamente su voluntad de ser obedecido. Por eso, la llamada puramente mental resulta muchas veces ineficaz; la autoridad del superior no sufre con ello el menor menoscabo ante los demás. Si a esto añadimos que la orden mental no es propiamente *orden*—puesto que le falta una nota esencial para que se convierta formalmente en ley o mandato, a saber: la promulgación *externa*, condición esencial o al menos *sine qua non* para la existencia obligatoria de la ley, según el Angélico Doctor[80]—, se comprende fácilmente por qué la orden puramente mental no es obedecida regularmente.

De estos principios se desprende una importante consecuencia práctica: la prudencia extraordinaria con que hay que proceder en estas llamadas. El extático está en esos momentos bajo la influencia inmediata del Espíritu Santo. Llamarle a la ligera, sin ton ni son o para satisfacer una simple curiosidad, sería cometer una manifiesta irreverencia. Muy otra fue la conducta del gran teólogo Fr. Domingo Báñez ante un éxtasis en que cayó Santa Teresa mientras el insigne dominico les predicaba una plática a las Carmelitas de Avila. Una de las monjas que presenció el hecho lo declaró en el proceso de canonización en la siguiente forma: «Otra vez, estando el P. Fr. Domingo Báñez... haciendo una plática a las religiosas de este convento al locutorio, la santa Madre se quedó arrobada, y el dicho Padre se quitó la capilla y dejó la plática y puso gran silencio hasta que volvió en sí»[81].

Téngase presente, además, que la vuelta del extático a la normalidad no es señal infalible de que su éxtasis era verdadero o sobrenatural. La vuelta a la normalidad podría ser un efecto de telepatía puramente natural; y en absoluto podría también tratarse de un éxtasis diabólico: el demonio podría simular lo exterior de un éxtasis para simular también la obediencia. Si a esto añadimos que la «llamada», tratándose de un verdadero éxtasis místico, hace casi siempre sufrir mucho al extático—a causa del choque psicológico producido por el tránsito brusco de un estado a otro tan diferente—,

79 Cf. P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.18 n.12-22.
80 I-II,90,4.
81 Cf. P. FELIPE MARTÍN, O.P., *Santa Teresa y la Orden de Predicadores* (Avila 1909) p.91.

debemos sacar la conclusión de que no debe practicarse esta experiencia sino rara vez y por verdadera necesidad. Y en los casos en que sea conveniente hacerlo, no debe imponérsele la vuelta *instantánea* a la normalidad, sino dándole un cierto margen de tiempo (v.gr., mientras se rezan vocalmente algunas oraciones) para que el tránsito de un estado a otro no sea tan brusco y violento.

II. Las falsificaciones del éxtasis místico

Acabamos de estudiar la naturaleza del éxtasis místico en sus líneas fundamentales. Pero antes de pasar a otro asunto, digamos una palabra sobre sus falsificaciones, o sea sobre los llamados éxtasis *natural* y éxtasis *diabólico*.

589. A) **El éxtasis natural.**—Es indudable que pueden darse en el orden puramente natural—sobre todo en el campo de lo patológico—una serie de fenómenos que presentan ciertas apariencias exteriores semejantes a las del éxtasis místico. Pero son, por otra parte, tantas y tan claras las características y señales que los diferencian, que sería menester una ignorancia estupenda de los fenómenos sobrenaturales para no encontrar en seguida la clave de su diagnóstico diferencial con esas falsificaciones naturales. Examinemos brevemente los principales fenómenos naturales que más se parecen al éxtasis [82].

1.º El desvanecimiento natural o síncope.—Es fácil discernirlo del éxtasis místico. Su duración es muy corta; se puede retornar al enfermo con ciertos recursos terapéuticos: posición horizontal, aire libre, percusión de las manos, aspersiones frías en la cara, excitaciones de la mucosa pituitaria con fuertes olores—vinagre, amoníaco, éter, etc.—, procedimientos todos que serían del todo inútiles para hacer salir de su estado a los verdaderos extáticos. El desvanecimiento natural produce, además, la pérdida del conocimiento y la suspensión de las facultades psíquicas, en diametral antagonismo con el éxtasis místico, que se produce precisamente por una superintensión de aquellas facultades. El éxtasis místico, pues, es completamente distinto del desvanecimiento puramente natural aun prescindiendo de los frutos de santificación, que son excelentísimos en el primero y totalmente nulos en el segundo.

2.º El sonambulismo espontáneo.—El automatismo cerebral que caracteriza este estado patológico tiene caracteres opuestos a los del éxtasis místico. El sonámbulo va, viene, anda, sube, ejecuta trabajos manuales; el extático, por lo general, per-

[82] Utilizamos, ante todo, para redactar esta sección la obra del Dr. Surbled—cuyas palabras citamos a veces literalmente—*La moral en sus relaciones con la Medicina y la Higiene* (Barcelona 1937) l.3 p.11 c.13.

manece inmóvil, absorto en profunda contemplación [83]. El sonámbulo tiene la expresión inerte y la mirada empañada cuando sus ojos astán abiertos; el extático está radiante y transfigurado. En el primero, la actividad cerebral se desarrolla con detrimento del espíritu; en el segundo, por el contrario, la actividad sensible se paraliza, con provecho del espíritu, que se sume en goces celestiales. No cabe confusión alguna entre los dos estados.

3.º La hipnosis.—La hipnosis presenta también algunas analogías exteriores con el éxtasis; pero sus diferencias son tan profundas, que es muy fácil establecer el diagnóstico diferencial. He aquí las principales:

a) El hipnotizado despierta en el momento en que se lo ordene el hipnotizante; al extático es imposible despertarle a no ser por orden terminante de la autoridad eclesiástica, como hemos explicado más arriba.

b) En la hipnosis, la voluntad queda casi totalmente suspendida, la conciencia se entorpece y la memoria de la actividad desarrollada se pierde enteramente al despertar; los recuerdos del extático quedan, por el contrario, muy presentes y su sueño no altera en lo más mínimo ni la voluntad ni la conciencia.

c) En la catalepsia provocada por la hipnosis, una causa mórbida y material detiene el funcionamiento del organismo, pone en rigidez los músculos y hace imposible todo fenómeno psicológico; en el éxtasis es el fenómeno psicológico, espiritual, el que adquiere una fuerza extraordinaria: el extático no se parece a un muerto más que en la inmovilidad: pero todo su ser, su rostro especialmente, respira la vida que palpita intensísima en su interior. Uno y otro fenómeno son como la noche y el día.

4.º La histeria.—Es la neurosis que más ha preocupado a la ciencia y al vulgo en los últimos tiempos. A ella quieren los racionalistas reducir el éxtasis místico, cuando en realidad presenta casi siempre características opuestas.

La histeria es una enfermedad general que trastorna profundamente las funciones orgánicas y cuyo diagnóstico es fácil. Las crisis son violentas. Lejos de simular el éxtasis, recuerdan más bien, por ciertos caracteres, la crisis de la posesión diabólica. Fuera de ellas, el histérico tiene estigmas especiales: es propenso a la ilusión y la fantasía, muy movible y antojadizo, im-

[83] Ya hemos advertido que a veces se produce la llamada «marcha extática»; pero, aun entonces, las características del modo, manera, expresión del rostro, efectos producidos, etc., no permiten confundirla en modo alguno con el sonambulismo natural. Por lo demás, la «marcha extática» es un fenómeno rarísimo entre los místicos.

presionable hasta el extremo, malhumorado, vanidoso, embustero. Su piel acusa en ciertos puntos una insensibilidad característica.

El éxtasis místico no tiene ninguna de estas características, sino precisamente todas las contrarias. Se produce siempre en sujetos normales, «archinormales—dice muy bien el P. Menéndez-Reigada [84]—, pues son sujetos de una virtud acrisolada». Nada de las convulsiones horribles de la histeria, sino, al contrario, un adormecimiento tranquilo, lleno de suavidad y de paz. Nada de la modorra y embotamiento cerebral, de los gestos bruscos, de los gritos inarticulados, etc., etc., característicos de la histeria. En el extático, todo es tranquilo, digno, decoroso, edificante, sobrenatural. No es posible, a menos de estar ciego, confundir la luz con las tinieblas.

Tales son las principales afecciones mórbidas con las que se ha querido comparar el éxtasis. Como acabamos de ver, hay un verdadero abismo entre unos fenómenos y otros, y sólo la ignorancia o la mala fe podrán involucrar las cosas para establecer una relación, no ya de causalidad, pero ni siquiera de semejanza, entre cosas tan distintas y hasta diametralmente opuestas.

590. B) **El éxtasis diabólico.**—Más fácil todavía que el natural es el diagnóstico del llamado *éxtasis diabólico*. Es una forma especial de *obsesión*, que confina con la *posesión* y se juzga por ella.

Notemos en primer lugar que el demonio no puede penetrar en el interior del alma. Como veremos en su lugar correspondiente—cf. n.777—, el entendimiento y la voluntad son absolutamente invulnerables a los manejos diabólicos. Lo único que puede hacer es suprimir la sensibilidad exterior para concentrar toda la atención del alma sobre los cuadros sugestivos provocados por él en la imaginación. Veamos cómo expone esta doctrina el famoso López Ezquerra:

> «El demonio no puede producir un verdadero éxtasis porque no puede penetrar en el fondo del espíritu... Pero en el alma, que todavía no ha sido liberada de los sentidos, puede causar el demonio un *deliquio material* y embotar de tal manera las potencias, que le parezca al alma que se le ha infundido aquella luz inmediatamente en las potencias espirituales y que ha padecido un éxtasis» [85].

Santa Teresa afirma que hay un abismo entre los fenómenos divinos y las falsificaciones y contrahechos del demonio. Teniendo en cuenta, sobre todo, los *efectos* producidos en el alma,

[84] Cf. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota K p.370.
[85] Cf. López Ezquerra, *Lucerna mystica* tr.5 c.20 n.212.

el diagnóstico diferencial es relativamente fácil y no puede dar lugar a dudas. En el éxtasis místico todo es santo, sobrenatural, divino. Las características del diabólico, por el contrario, son: vivir en pecado, gozar del éxtasis a capricho, hacer muecas y contorsiones, proferir palabras incoherentes, no conservar recuerdo alguno después del éxtasis, buscar sitios concurridos para llamar la atención, quedar con gran turbación al volver en sí y, por último, recibir en el éxtasis comunicaciones que incitan al mal o mueven a un bien aparente y con malos fines [86].

NOVENO GRADO DE ORACIÓN: LA UNIÓN TRANSFORMATIVA O MATRIMONIO ESPIRITUAL

591. El último grado de oración clasificado por los místicos es el de la *unión con Dios transformativa,* conocido también con el nombre de *matrimonio espiritual.* Constituye la séptima morada del *Castillo interior,* de Santa Teresa, y se le designa también con los nombres de *unión consumada* y *deificación* del alma. Es el último grado de perfección clasificable que se puede alcanzar en esta vida y constituye un preludio y preparación inmediata de la vida bienaventurada de la gloria.

592. 1. **Naturaleza.**—San Juan de la Cruz lo define: *Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida* [87].

Analizando esta definición, se descubren los tres elementos esenciales del matrimonio espiritual: la transformación total en el Amado, la mutua entrega y la unión permanente de amor. Examinémoslos por separado.

1.º TRANSFORMACIÓN EN EL AMADO.—A la manera que el fuego de una fragua, cuando se apodera totalmente del hierro que a ella se arrojó, lo transforma enteramente en sí—sin que el hierro pierda, no obstante, su propia naturaleza de hierro—, así el alma metida en lo más hondo de la hoguera del divino amor se transforma en el mismo Dios, sin perder, no obstante, su condición de criatura. San Juan de la Cruz lo expresa en un párrafo sublime: «El alma—dice—queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en *transformación participante.* Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada; como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada» [88].

En otro lugar había comparado San Juan de la Cruz el proceso de la santificación de un alma al fuego que se va apoderando de un madero hasta transformarlo todo en sí: «Porque el fuego material, en aplicándole al ma-

[86] Cf. BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beat.* l.3 c.49 n.5 y 6.
[87] *Cántico* 22 n.3.
[88] *Subida* II,5,7.

dero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro y feo y aun de mal olor; y yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando fuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego. En el cual término, ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia, salvo la gravedad y cantidad, más espesa que la del fuego, porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro, y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos» [89].

Al llegar a estas sublimes alturas, el alma adquiere propiedades divinas y, en cierto modo, se puede decir con San Juan de la Cruz que se ha hecho Dios por participación. Es la plena transformación en el Amado, tantas veces soñada y deseada por el alma en los grados anteriores, y que solamente al llegar a estas alturas ha logrado conseguir.

Pero ¿en qué consiste propiamente esta transformación? No pudiendo consistir en una transformación *ontológica*—delirio panteísta condenado por la Iglesia [90] y por el simple buen sentido—, tiene que referirse a una transformación de nuestras facultades superiores en cuanto al *modo de obrar*.

«El alma—dice el P. Poulain [91]—tiene conciencia de que en sus actos sobrenaturales de inteligencia, de amor, de voluntad, *participa de la vida divina, de los actos análogos que están en Dios*. Esto es lo esencial del matrimonio espiritual». Y un poco más abajo añade, explicando su pensamiento: «El bautismo y la gracia santificante nos dan ya esta participación de la naturaleza divina, pero en estado inconsciente. Otra cosa sucede en el matrimonio espiritual. *Se tiene conciencia* de la comunicación de la vida divina. Dios ya no es solamente—como en los grados precedentes—el *objeto* de nuestras operaciones sobrenaturales de inteligencia y voluntad, sino que se muestra como coprincipio de nuestras operaciones, la *ayuda* de que nos servimos para producirlas. Nuestros actos nos parecen, en cierto modo, divinos; nuestras facultades son ramas en las que sentimos circular la savia divina. Se cree sentir en sí mismo a Dios viviendo por los dos. Se vive en El, de El, *por El*. Ninguna criatura puede manifestarse a nosotros de esta manera».

«En el cielo—continúa—, este mecanismo de la gracia aparecerá en toda su claridad; allí veremos al descubierto este «matrimonio» de las dos operaciones, divina y humana, y el predominio de la primera, es decir, nuestra «divinización». El cuarto y último grado de oración es el preludio, el gusto anticipado, *más o menos intenso*, de este conocimiento experimental. Aquí abajo la transformación ha comenzado, pero no se la conoce más que por la fe».

2.° LA MUTUA ENTREGA es una consecuencia inevitable de esta profunda transformación del alma en Dios. Así como entre dos esposos hay perfecta

[89] *Noche oscura* II,10,1.
[90] Cf. D 510s y 1225.
[91] P. POULAIN, *o.c.*, c.19 n.11. Continúa en el n.13.

comunicación de bienes, lo mismo ocurre entre Dios y el alma dichosa admitida a este espiritual matrimonio.

Esta entrega mutua, indisoluble [92], constituye la esencia misma del matrimonio espiritual, de la misma manera que la mutua entrega y aceptación de los cónyuges constituye la esencia misma del sacramento del matrimonio.

Nadie se debe escandalizar de que los místicos hayan establecido esta comparación entre la unión con Dios y el matrimonio. Antes que ellos la había empleado el Espíritu Santo en el sublime epitalamio del Cantar de los Cantares. Cristo la usa también en el Evangelio para expresar los dones de la gracia y de la gloria [93]. San Pablo recuerda a los fieles de Corinto que «los ha desposado con Cristo» (2 Cor 11,2); y en su epístola a los de Efeso establece un sublime paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, de la que dice que es «un gran misterio» (Eph 5,23-32). En pos de las Sagradas Escrituras, toda la tradición cristiana ha venido empleando ese símil para significar la íntima unión con Dios del alma llegada a la cumbre de la santidad.

Y en verdad que el caso no es para menos. Hugo de San Víctor llega a decir que el matrimonio espiritual no es una simple comparación con menos realidad y verdad que el matrimonio humano, sino que es éste, más bien, el que no es sino una sombra y figura de aquél. Si el matrimonio es grande, es, sobre todo, por Cristo y la Iglesia. Todo lo que se encuentra de intimidad; de fecundidad, de alegría y de grandeza en las uniones terrestres no es más que frialdad, impotencia, tristeza y abatimiento comparado con la unión espiritual del alma transformada en Dios [94].

En realidad, el alma en simple posesión del estado de gracia ya es, de alguna manera, esposa verdadera de Dios. Pero solamente en las grandes alturas de la unión transformativa adquiere la *conciencia experimental permanente* de que efectivamente lo es.

Esta entrega mutua tiene lugar, a veces, en forma de ceremonia especial que la simboliza y significa. En el caso de Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús hubo aparición de la humanidad sacratísima de Cristo, entrega de anillos, etc. [95]. Nada de esto es esencial al estado de transformación; lo único esencial es que se establezca en adelante una unión permanente e indisoluble entre Dios y el alma.

3.º LA UNIÓN PERMANENTE DE AMOR.—Es la tercera nota esencial del matrimonio místico, que la distingue y separa de los grados anteriores. Lo dice expresamente Santa Teresa: «Porque entended que hay grandísima diferencia de todas las pasadas a las de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como la hay entre dos desposados, *a los que ya no se puede apartar*» [96]. Y un poco antes había explicado de qué manera el alma transformada siente a las divinas personas inhabitando permanentemente en ella: «Y cada día se espanta más esta alma, porque *nunca más le parece se fueron de con ella*, sino que *notoriamente ve*, de la manera que queda dicha, que están en *lo interior de su alma;* en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, *siente en sí esta divina compañía*» [97].

En esta conciencia experimental de la unión permanente con Dios caben,

[92] Ya precisaremos más abajo el verdadero alcance de esta palabra.
[93] Cf. Mt 22,3; 25,10; Lc 12,36, etc.
[94] Cf. *De sacramentis* l.2 p.2.ª c.3: ML 176,482.
[95] Cf. para Santa Catalina: BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *Leyenda de Santa Catalina de Siena* p.1.ª c.12. Y para Santa Teresa: *Moradas séptimas* 2,1; *Relación* 35; *Obras*, ed. crítica, P. SILVERIO, t.2 p.64 y 38; ibid., p.66.
[96] *Moradas séptimas* 2,2.
[97] *Moradas séptimas* 1,7.

sin embargo, algunos eclipses; lo advierte la misma Santa Teresa [98]. Pero son tan breves y transitorios, que puede decirse que el alma goza *permanentemente* de esta divina compañía. Aun *durante el sueño* continúan en unión permanente de amor [99], cumpliéndose al pie de la letra la bella expresión del Cantar de los Cantares: «Yo duermo, pero mi corazón vela. Es la voz del amado que me llama» (Cant 5,2). Es entonces cuando se realiza en toda su plenitud la estrofa 28 del *Cántico espiritual*, de San Juan de la Cruz:

> Mi alma se ha empleado
> y todo mi caudal en su servicio.
> Ya no guardo ganado,
> ni ya tengo otro oficio,
> que ya sólo en amar es mi ejercicio.

593. 2. **¿Hay confirmación en gracia?**—Ahora bien: esta unión permanente de amor, ¿implica que el alma transformada está confirmada en gracia?

San Juan de la Cruz lo afirma, aunque con cierta timidez. Después de describir el matrimonio espiritual con la definición que hemos dado más arriba, añade el Místico Doctor: «*Y así pienso* que este estado nunca acaece sin que esté el alma confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma. De donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar» [100].

Santa Teresa, sin embargo, opina lo contrario. Varias veces advierte expresamente que mientras el alma permanezca en este mundo tiene que andar con cautela y recelo de ofender a Dios. He aquí uno de los lugares más expresivos: «Tampoco os pase por pensamiento que, por tener estas almas tan grandes deseos y determinaciones de no hacer una imperfección por cosa de la tierra, dejan de hacer muchas, y aun pecados. De advertencia no, que les debe el Señor a estas tales dar muy particular ayuda para esto. Digo pecados veniales, que de los mortales que ellas entiendan están libres, aunque no seguras; que tendrán algunos que no entienden, que no les será pequeño tormento [101]. También se les dan las almas que ven que se pierden; y aunque en alguna manera tienen gran esperanza que no serán de ellas..., no pueden dejar de temer, como tengo dicho. Y la que se viere de vosotras con mayor seguridad en sí, ésta tema más... Su Majestad nos ampare siempre; suplicárselo para que no le ofendamos es la mayor seguridad que podemos tener» [102].

Sin embargo, creemos que, rectamente entendida, se puede seguir y es más probable la opinión de San Juan de la Cruz. La Santa habla prudentísimamente, escribiendo como escribía a sus monjas y teniendo en cuenta que ningún daño se le sigue al alma de pensar que puede pecar y perderse, sino grandes bienes para andar con humildad y cautela. Pero esta norma, de exquisita prudencia práctica, no invalida la afirmación teórica de San Juan de la Cruz si se la entiende rectamente. Y para ello nos parece que debe entenderse del siguiente modo:

98 *Moradas séptimas* 3,11; 4,1 y 2.

99 Lo dice expresamente Santa Teresa: «nunca salía de oración; aun durmiendo, me parecía estar en ella» (*Vida* 29,7). El caso se repite con frecuencia, como consta expresamente de Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena, Santa Margarita de Alacoque, San Alfonso Rodríguez y otros santos transformados.

100 *Cántico* 22,3.

101 Quiere decir la Santa que estas últimas almas tienen miedo de tener algún pecado mortal oculto o desconocido, lo que les causa un gran tormento.—*N. del A.*

102 *Moradas séptimas* 4,3; cf. 2,9; *Vida* 39,20: «Díjome el Señor... que no había seguridad mientras vivíamos en esta carne»; *Camino* 10,1; 39,4; 40,7; 41,9; *Moradas terceras* 1 (título); 1,1; 1,2; *Moradas quintas* 4,7; *Conceptos* 2,13, etc.

1.º No se trata de verdadera *impecabilidad intrínseca*, cosa imposible en esta vida—se requiere para ello la visión beatífica—y que está, además, condenada por la Iglesia [103].

2.º Se trata de una *asistencia especial de Dios*, que, sin volver al alma impecable, impedirá *de hecho* que peque mortalmente.

3.º Esta *asistencia especial* se refiere únicamente al pecado mortal, no a los pecados veniales, ni mucho menos a las imperfecciones, que requiriría un privilegio especialísimo, que sólo consta haberlo recibido la Santísima Virgen María [104].

A la luz de estos principios hay que entender las expresiones tan frecuentes en los místicos relativas a la unión *indisoluble* del matrimonio espiritual del alma con Dios; aquello de que «ya no se pueden apartar», de Santa Teresa; la «confirmación en gracia», de San Juan de la Cruz, etc. De esta manera se armonizan muy bien las enseñanzas de la Iglesia y las afirmaciones de los místicos experimentales.

594. 3. **¿Cabe en esta vida la contemplación de la divina esencia?** El supremo grado de contemplación que puede alcanzar una criatura humana o angélica es la *visión beatífica*, o sea la contemplación intuitiva y facial de la esencia misma de Dios. Ello constituye el *summum analogatum* de la escala contemplativa y la esencia misma de la eterna bienaventuranza. El cielo no es esencialmente otra cosa.

Ahora bien: ¿cabe en esta vida esa sublime contemplación? ¿Es posible acá en el destierro un acto transitorio de visión beatífica?

Santo Tomás niega terminantemente que pueda darse en esta vida de una manera habitual [105]. Lo único que admite, a base de un milagro estupendo, fuera en absoluto de la providencia ordinaria de Dios—*supernaturaliter, et praeter communem ordinem*—, es una comunicación transitoria del *lumen gloriae*, concedida a Moisés y San Pablo, que les permitió contemplar la esencia divina estando totalmente abstraídos de los sentidos [106].

El único que aun en esta vida gozó habitual y permanentemente de la visión de la divina esencia fue Nuestro Señor Jesucristo, que en su condición de Hijo de Dios, mientras permaneció en este mundo, era, a la vez, viador y comprensor [107]. La mayor parte de los teólogos admite también para la Santísima Virgen transitoriamente, en los momentos culminantes de su vida, algunos instantes de verdadera visión beatífica [108].

Fuera de estos casos, no consta con certeza de ningún otro, y sería muy arriesgado lanzarse a hacer cábalas y conjeturas. Santa Teresa habla de una visión intelectual de la Santísima Trinidad «por cierta manera de representación de la verdad» [109], o sea *por especies creadas*, infinitamente distantes de la verdadera visión beatífica. Y el mismo San Juan de la Cruz, que tiene expresiones mucho más atrevidas, habla siempre de que «no se acaban de quitar todos los velos» [110] en las más sublimes contemplaciones a que son admitidas las almas transformadas.

La conclusión que hay que sacar es, pues, que la visión beatífica no entra a formar parte de los grados contemplativos propios de esta vida. Lo que sí es cierto es que la contemplación infusa está de suyo orientada y ordenada

103 Cf. D 471, contra begardos y beguinas.
104 Cf. D 833; vid. etiam 804 810 1276s.
105 Cf. I,12,11.
106 Cf. I,12,11 ad 2; II-II,175,3-6.
107 Cf. III,9,2; 10,1-4.
108 Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* p.1.ª c.3 a.6; ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* p.2.ª c.5 a.3 § 2 (ed. BAC).
109 *Moradas séptimas* 1,6.
110 «Y entonces *traslúcese* y vese así algo *entre oscuramente (porque no se quitan todos los velos)* aquel rostro suyo lleno de gracias» (*Llama* c.4 n.7).

a la visión beatífica, en la que encuentra su supremo analogado; de la misma manera que la gracia santificante está orientada y ordenada a la vida eterna, en la que encuentra su plena expansión y desarrollo. El último grado contemplativo que se pueda lograr en esta vida—a base de la fe—será, pues, el preludio normal de la visión beatífica.

595. 4. **Efectos.**—Nadie como Santa Teresa ha descrito los maravillosos efectos que produce en el alma la unión transformativa o matrimonio espiritual. El capítulo tercero de las *Séptimas moradas* es uno de los más admirables que brotaron de la pluma de la Mística Doctora. He aquí una breve exposición, sistematizada, del genial capítulo [111]:

1.° MUERTE TOTAL DEL PROPIO EGOÍSMO.—San Francisco de Sales solía decir sonriendo que el egoísmo muere «un cuarto de hora después de morir»; tan metido lo tenemos todos en nuestras entrañas. Sin embargo, las almas llegadas a la unión transformativa han realizado ya en esta vida ese supremo ideal. Es la plena realización de aquellas palabras de San Pablo: «Ya estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Escuchemos a Santa Teresa:

«Ahora, pues, decimos que *esta mariposica ya murió*, con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace o qué diferencia hay de cuando ella vivía; porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho. A lo que puedo entender, son los que diré» (n.1).

«El primero, un olvido de sí, que *verdaderamente parece ya no es*, como queda dicho; toda está de tal manera, que *no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni vida, ni honra*, porque toda está empleada en procurar la de Dios; que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue mirarse por sus cosas, que El miraría por las suyas» (n.2).

2.° LA GLORIA DE DIOS, ÚNICA PREOCUPACIÓN.—De esta muerte total al propio *yo* tiene que seguirse inevitablemente un hambre y sed devoradoras de la honra y gloria de Dios, que constituye su única preocupación:

«Y así, de todo lo que puede suceder, no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que, como digo, parece ya no es, ni querría ser en nada, nada; si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente un punto de gloria y honra de Dios, *que por esto pondría muy de buena gana su vida*» (n.2).

Es la plena realización del ideal cristiano. Como vimos en la primera parte de nuestra obra, la glorificación de Dios constituye el fin último absoluto y la única razón de ser de la creación entera. Hemos nacido, ante todo y sobre todo, para glorificar a Dios. Nuestra misma salvación y felicidad eterna constituyen un fin *secundario*, enteramente subordinado y dependiente de la gloria de Dios. Por consiguiente, hasta que se logre plenamente esta subordinación de lo secundario a lo principal, no puede decirse que se haya logrado plenamente el ideal cristiano, ni siquiera el ideal de una pura criatura [112].

Sólo en las alturas de la unión transformativa se realiza este ideal, en la medida posible en esta vida. «Sólo mora en este monte la honra y gloria de

111 Damos entre paréntesis el número correspondiente a ese capítulo.

112 En la economía actual de la Providencia, el ideal de pura criatura coincide con el ideal cristiano, ya que no se da el estado de naturaleza pura, por haber sido elevado todo el género humano al orden sobrenatural.

Dios», escribió San Juan de la Cruz. Es el *ad maiorem Dei gloriam* de San Ignacio de Loyola, que constituye la obsesión única de todas las almas transformadas.

Esta caridad ardiente y esta perfectísima pureza de intención dan un valor inmenso al más pequeño acto realizado por estas almas endiosadas. San Juan de la Cruz llega a decir—y se comprende a la luz de la teología que no hay exageración en sus palabras—que el alma merece más en uno solo de ellos que en todos los que había realizado en toda su vida junta antes de llegar a este grado. He aquí sus palabras:

«Y ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor, en que, unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama. Y así, estos actos de amor del alma son preciosísimos, *y merece más en uno y vale más que cuanto había hecho toda su vida sin esta transformación, por más que ello fuese»* [113].

3.º Un gran deseo de padecer, pero sosegado y tranquilo, enteramente subordinado a la voluntad adorable de Dios.—La cruz ha constituido siempre una verdadera obsesión en las almas auténticamente enamoradas del divino Redentor. El heroísmo de Jesús crucificado les subyuga y arden en deseos de crucificarse con El. Ahora bien: cuando el fuego del divino amor no se ha apoderado todavía de lo más hondo y entrañable del espíritu, la llama chisporrotea y lanza hacia fuera centellas encendidas (penitencias extremosas, locuras de amor, etc., etc.); pero cuando el amor divino se ha apoderado totalmente del alma, hasta lo más íntimo y profundo de ella, la llama ya no chisporrotea; el alma se ha convertido en *brasa* mucho más ardiente que antes, pero sosegada y tranquila, sin aquel alboroto anterior. Ahora se comprenden las palabras de Santa Teresa:

«Lo segundo, un deseo de padecer grande, *mas no de manera que la inquiete como solía;* porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno; si quiere que padezca, enhorabuena; si no, no se mata, como solía» (n.4).

Es la percepción clara e instintiva del verdadero valor y jerarquía de las cosas. El sufrimiento sobrellevado por amor a Dios es altamente santificador sin duda ninguna, pero mucho menos que el cumplimiento perfecto de la voluntad adorable de Dios. Por encima de esto último no hay nada, ni siquiera la misma gloria de Dios. Si, por un imposible, pudiera darse el absurdo de poder emprender una gran obra a gloria de Dios contrariando su divina voluntad, habríamos de renunciar en el acto a glorificarle en aquella forma para no apartarnos un punto de su divina voluntad. Por eso, los santos hubieran renunciado en el acto a las más sublimes hazañas emprendidas por la divina gloria si se hubiera manifestado claramente en contra la voluntad adorable de Dios (v.gr., en virtud de la obediencia debida al legítimo superior) [114].

4.º Gozo en la persecución.—Tolerar la persecución en silencio por amor de Dios es ya una obra muy grande de virtud. Pero gozarse en ella, considerarse feliz en ella, bendecir a Dios y amar con predilección a los que nos persiguen y calumnian (Mt 5,43-48) es ya el colmo del heroísmo y

[113] *Llama* c.1 n.3.

[114] Cf. Santa Teresa, *Vida* 36,5. Este principio es fecundísimo en aplicaciones prácticas, sobre todo, para las personas consagradas a Dios. Nada de cuanto se emprenda contra la obediencia debida al legítimo superior puede glorificar a Dios, por estar claramente en contra de su divina voluntad por muy grande y sublime que, por otra parte, pueda parecer la obra intentada. Nada glorifica a Dios como la perfecta obediencia y sumisión a los que nos gobiernan en su nombre.

de la santidad. A estas sublimes alturas se han remontado las almas transformadas. Santa Teresa se frotaba las manos de contento cuando se enteraba de que la calumniaban. Se llegó a entender por todos que había un procedimiento infalible para conquistar su simpatía y predilección: insultarla o humillarla de alguna manera. He aquí cómo describe lo que ella tan heroicamente practicaba:

«Tienen también estas almas *un gran gozo interior cuando son perseguidas*, con mucha más paz de lo que queda dicho, y *sin ninguna enemistad con los que las hacen mal o desean hacer, antes les cobran amor particular;* de manera que, si los ven en algún trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomaría por librarlos de él y encomiéndanlos a Dios muy de gana; y de las mercedes que les hace Su Majestad holgarían perder porque se las hiciese a ellos, *porque no ofendiesen a Nuestro Señor*» (n.5).

Estas últimas palabras nos dan la clave para entender este sublime heroísmo. En definitiva, es el amor de Dios lo que aquí prevalece, como en todo lo demás que estas almas hacen. Esas persecuciones y calumnias no les afectan personalmente en nada, antes se gozan y recrean en ellas. Lo único que sienten es que sus enemigos ofenden con ellas a Dios; y para evitar esta ofensa divina, con gusto les cederían algunas de las mercedes que Dios les hace, aun a trueque de quedarse sin ellas. Es el amor de Dios y del prójimo llevado hasta el último extremo de acabamiento y perfección.

5.º Celo ardiente por la salvación de las almas.—Santa Teresa describe en este párrafo un fenómeno sorprendente. Antes de llegar a estas alturas, apenas tenían estas almas un deseo más vehemente que el de morir para volar al cielo: «que muero porque no muero». Ahora, en cambio, mil veces por encima del deseo de morir, prevalece el deseo de servir a Dios y salvarle almas al precio que sea. Quisieran vivir largos años—«hasta el fin del mundo», dice la Santa en otra parte (*Vida* 37,2)—para servir a Dios y emplearse enteramente en el servicio espiritual del prójimo [115]. Escuchemos sus palabras:

«Lo que más me espanta de todo es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor. Ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudieren, que *no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos*, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos aunque fuese en cosa muy poca. Y si supiesen cierto que, en saliendo el alma del cuerpo, ha de gozar de Dios, no les hace al caso ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella. Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás» (n.6).

Tales son los sublimes sentimientos de todos los santos. San Ignacio de Loyola llegó a decir que preferiría quedarse en este mundo sirviendo a Dios y ayudando a las almas *con peligro de condenarse*, antes que irse inmediatamente al cielo con menoscabo de esas almas [116]. Y antes que él, ya San Pablo había expresado el deseo de ser, si fuera preciso, anatema de Cristo por la salud de sus hermanos (Rom 9,3). Es, una vez más, el olvido total de sí mismo y el amor de Dios llevado hasta la locura.

[115] La inmensa mayoría de la gente quisiera vivir también «hasta el fin del mundo». Pero es porque están *muy por debajo* del deseo de morir que alcanzaron los santos en alguna época de su vida. Cuando llegan a la unión transformativa, los santos lo rebasan *por arriba*. El motivo es diametralmente contrario. En los primeros es egoísmo y apego a esta vida; en los segundos es olvido total de sí mismos y desprendimiento absoluto de sus propios intereses.

[116] Cf. Ribadeneira, *Vida del Bienaventurado P. Ignacio de Loyola* l.5 c.2.

6.º Desprendimiento de todo lo creado, ansias de soledad, ausencia de sequedades espirituales.—Se comprende perfectamente que un alma que goce casi habitualmente de los inefables deleites que se siguen a la unión con Dios transformativa estime como *basura* todas las cosas de este mundo, como dice repetidas veces Santa Teresa y había dicho ya San Pablo (Phil 3,8), y guste de estar a solas con Dios en dulce y entrañable conversación.

«Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre a solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma. No sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con Nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida, el mismo Señor la despierta de la manera que queda dicho que se ve clarísimamente que procede aquel impulso, o no sé cómo le llame, de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus... Me parece eran bien empleados cuantos trabajos se pasan por gozar de estos toques de su amor, tan suaves y penetrativos» (n.8 y 9).

7.º Paz y quietud imperturbables.—El alma llegada a estas alturas goza permanentemente de una paz y sosiego imperturbables. No hay tempestad de la tierra ni vendaval del infierno tan furiosos que puedan conmover en lo más mínimo el centro o fondo más profundo de estas almas, convertido en un océano de paz. Santa Teresa advierte expresamente que en este asilo imperturbable «no osará entrar el demonio ni le dejará el Señor» (n.10); y que todas las mercedes que el Señor la hace van «con tanta quietud y tan sin ruido..., que en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo El y el alma se gozan con grandísimo silencio» (n.11). Es la realización perfecta de aquel *solas con El solo* que Santa Teresa quería para todas sus hijas [117], y que constituyó la obsesión de una de las más preclaras que han albergado los claustros de la reforma carmelitana: sor Isabel de la Trinidad.

8.º Ausencia de éxtasis y arrobamientos.—Tan profunda es esta paz y quietud interior, que nunca es perturbada ni siquiera por fenómenos místicos violentos. El alma no padece ya, a no ser rarísima vez, éxtasis y arrobamientos, a pesar de que las comunicaciones divinas son más íntimas y penetrantes que antes. La razón de esto hay que buscarla no sólo en la mayor fortaleza del alma, que se ha ido acostumbrando a esas comunicaciones, y así puede ya soportarlas sin caer en el desfallecimiento del éxtasis, sino además y principalmente porque la acción de Dios recae *más directamente sobre el espíritu*, con total preterición de todo lo orgánico y corporal [118].

«En llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan..., si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu; y son muy raras veces... Ni le hacen al caso grandes ocasiones de devoción que vea, como antes; que, si ven una imagen devota u oyen un sermón, que casi no era oírle o música; como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacía volar. Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía... Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado...» (n.12).

596. 5. **La muerte de los santos.**—Se comprende que la muerte de los santos llegados a estas alturas haya de ser dulcísima y verdaderamente inefable. Más que un castigo inherente a la naturaleza humana caída por el pecado, ven en ella un premio y una liberación. «Temor ninguno tiene de la muerte,

[117] Cf. *Vida* 36,29.
[118] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* II,1 n.2; y *Cántico* 13,6.

más que tendría de un suave arrobamiento», dice Santa Teresa [119]. San Juan de la Cruz tiene una página bellísima describiendo la muerte de estas almas privilegiadas:

«De donde es de saber que el morir natural de las almas que llegan a este estado, aunque la condición de su muerte, cuanto al natural, es semejante a las demás, pero en la causa y en el modo de la muerte hay mucha diferencia. Porque si las otras mueren muerte causada por enfermedad o por longura de días, éstas, aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo *romper la tela* y llevarse la joya del alma.

Y así, la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere. Que por eso dijo David que era «preciosa la muerte de los santos en el acatamiento de Dios» (Ps 115,15), porque aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas del alma y van allí a entrar los ríos del amor del alma en la mar, los cuales están ya tan anchos y represados, que parecen ya mares» [120].

Es la *muerte de amor*, que tantas veces soñó Santa Teresita del Niño Jesús y que de hecho obtuvieron todos los santos transformados. Su muerte no es otra cosa que el tránsito a la gloria, como dice San Juan de la Cruz: «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio. De donde San Mateo (5,8) dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» [121].

597. 6. **Todos podríamos llegar a estas alturas.**—Este ideal sublime de perfección y santidad está abierto a todas las almas en gracia y a todas lo ofrece el Señor. Aquel «sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es» (Mt 5,48) va dirigido a todos sin excepción. Y esto mismo se desprende con toda evidencia del último texto que acabamos de citar de San Juan de la Cruz. Porque, si sólo los santos que han alcanzado el último grado de amor en las alturas de la unión transformativa dejan de ir al purgatorio, síguese lógicamente que ese estado de transformación debería ser el término normal de toda vida cristiana, a no ser que digamos que Dios quiere *a priori* que algunos vayan al purgatorio. La vida cristiana, desarrollándose gradualmente y sin obstáculos, tendría que desembocar forzosamente en la unión con Dios transformativa, que de esta manera vendría a ser para todos el preludio normal de la visión beatífica.

119 *Moradas séptimas* 3,7.
120 *Llama* c.1 n.30.
121 *Noche* II,20,5.

Esta firmísima enseñanza de la teología ha sido plenamente confirmada por los místicos experimentales. Santa Teresa convida a todas las almas sin excepción en nombre de Dios Nuestro Señor:

«Mirad que convida el Señor a todos; pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: «Yo os daré de beber» (Io 7,37). Pudiera decir: Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que a todos los que no se quedaren en el camino no les faltará este agua viva» [122].

«Mirad que es así cierto, que se da Dios a sí a los que todo lo dejan por El. No es aceptador de personas, a todas ama; no tiene nadie excusa, por ruin que sea...» [123].

Y porque estos textos se refieren a la contemplación en general, he aquí otro bien expresivo, que alude expresamente a las sublimes alturas del matrimonio espiritual:

«Que es muy cierto que, en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, *el mismo Señor la ha de henchir de sí*. Y así, orando una vez Jesucristo Nuestro Señor por sus apóstoles, no sé adónde es, dijo que fuesen una cosa con el Padre y con El, como Jesucristo Nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El (Io 17,21). ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! *Y no dejaremos de entrar aquí todos*, porque así dijo Su Majestad: «No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también» (ibid., 20); y dice: «Yo estoy con ellos» (ibid., 23). ¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oración lo ve por sí! ¡*Y cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa*, pues las palabras de Jesucristo, nuestro Rey y Señor, no pueden faltar! *Mas como faltamos en no disponernos* y desviarnos en todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida» [124].

Por su parte, San Juan de la Cruz repite la misma doctrina de la insigne Reformadora del Carmelo. Después de describir las sublimes alturas de la unión transformativa, en las que las almas unidas con Dios «esos mismos bienes poseen por participación que El por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios», lanza la siguiente dolorosa exclamación:

«*¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!* ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones, miseria. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!» [125].

122 *Camino de perfección* 19,15.
123 *Vida* 27,12.
124 *Moradas séptimas* 2,7-8.
125 *Cántico* c.39 n.6 y 7.

III. MEDIOS SECUNDARIOS PARA EL AUMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA DE LA GRACIA

598. Examinados ya los medios fundamentales para el crecimiento y desarrollo en nuestras almas de la vida cristiana, tanto *ex opere operato* como *ex opere operantis*, vamos ahora a estudiar brevemente los *medios secundarios*, que no por serlo dejan de tener también gran importancia en la práctica. Estos medios son de dos clases: *internos* y *externos*. Los primeros se subdividen en dos grupos: psicológicos y fisiológicos [1].

CAPITULO IV

Medios secundarios internos de perfección

599. Llamamos así a los que no proceden de una influencia extrínseca del mundo que nos rodea, sino que brotan de las profundidades mismas de nuestro ser.

Pueden subdividirse en dos grupos: *psicológicos* y *fisiológicos*, según se refieran o afecten principalmente al alma o al cuerpo.

1) RESORTES PSICOLOGICOS

600. No cabe un resorte psicológico que afecte a la *esencia misma* de nuestra alma. Como realidad puramente entitativa que es, no está en nuestra mano modificarla en sí misma, porque es claro que ni Dios mismo podría cambiar nuestra alma en otra, sin que por el mismo hecho dejáramos nosotros de existir; la nueva alma no sería ya la nuestra, y nuestro *yo* habría quedado completamente destruido.

Lo único que cabe encauzar o mejorar son los *actos* procedentes de las potencias del alma, y a través de ellos las potencias mismas, que son, con respecto a la esencia del alma, lo que los accidentes a la substancia.

Ahora bien, las potencias del alma son dos: entendimiento y voluntad. Veamos, pues, lo que se puede hacer natural o sobrenaturalmente en cada una de ellas.

[1] Remitimos al lector al esquema del n.281, donde podrá ver en sintética visión de conjunto el camino que vamos a recorrer.

A) RESORTES QUE AFECTAN AL ENTENDIMIENTO

601. Al *entendimiento* afectan principalmente dos medios de mejoramiento importantísimos: la *presencia de Dios* y el *examen de conciencia*. El primero nos coloca *frente a Dios*, que preside en cada momento todo cuanto estamos pensando o haciendo. El segundo nos coloca *frente a nosotros mismos*, dándonos el conocimiento cabal de nuestro propio interior con sus luchas, miserias, anhelos y esperanzas. A nadie puede ocultársele la importancia que todo esto puede tener en el desarrollo de la vida cristiana.

Vamos, pues, a examinar estos dos resortes intelectivos. Más tarde examinaremos también los que afectan a la voluntad y al propio organismo corporal.

A R T I C U L O 1

La presencia de Dios

602. Scaramelli, *Directorio ascético* t.1 tr.1 a.7; Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.33; Tanquerey, *Teología ascética* n.446-7; Naval, *Curso de Ascética y Mística* n.70-73 (152-155 en la 8.ª ed.); De Guibert, *Theologia spiritualis* n.307-11.

603. 1. **Naturaleza.**—Consiste este ejercicio en *considerar con la máxima frecuencia posible que Dios está presente en todas partes, y muy particularmente en el fondo de nuestro corazón; y en consecuencia, hacer todas las cosas como bajo la mirada de Dios.*

604. 2. **Eficacia santificadora.**—La Sagrada Escritura y la Tradición cristiana están unánimes en encarecer la gran importancia práctica y eficacia santificadora del ejercicio de la presencia de Dios. «Anda en mi presencia y sé perfecto», dijo el mismo Dios al patriarca Abraham (Gen 17,1). Y se comprende que tiene que ser así; porque quien esté íntimamente persuadido de que Dios le está mirando, se esforzará, por una parte, en evitar el más ligero pecado o imperfección y, por otra, procurará andar recogido y devoto, como requiere la presencia de tan grande Majestad. Este ejercicio, bien practicado, mantendría constantemente al alma en *espíritu de oración* y la elevaría en muy poco tiempo a la contemplación e íntima unión con Dios. San Francisco de Sales llega a decir que el recogimiento interior—para encontrar allí a Dios—junto con las oraciones jaculatorias, puede suplir a todos los demás ejercicios devotos, y su falta no puede ser reemplazada con otro medio alguno [1].

[1] *Vida devota* p.2.ª c.13 (ed. BAC, p.105).

605. 3. Fundamento teológico.—No es ilusión del alma, sino una verdad dogmática y de fe, que estamos continuamente en presencia de Dios.

Como ya hemos explicado en otro lugar (cf. n.41), en Teología se distinguen hasta cinco maneras distintas de presencia de Dios:

1.ª PRESENCIA DE INMENSIDAD.—Uno de los atributos más impresionantes de Dios es su inmensidad: Dios es *inmenso*. En virtud de esta inmensidad está realmente presente en todas las cosas—*et intime*, dice Santo Tomás [2]—, hasta en un pequeño granito de arena.

Esta presencia de inmensidad hace a Dios presente en todas las cosas de una triple manera: por *esencia*, *presencia* y *potencia* [3].

a) *Por esencia*, en cuanto que Dios *está dando el ser* a todo cuanto existe. No existe ni puede existir un ser creado que no esté de esta manera *repleto de Dios*. En este sentido, Dios está presente incluso en un alma en pecado mortal y hasta en el mismo demonio. Si Dios se retirara de un ser cualquiera —retirando, por consiguiente, su acción conservadora, que equivale a una *creación continua*—, al punto ese ser volvería a la nada, quedaría completamente aniquilado. Por eso ha podido escribir un pensador con frase gráfica que, «si Dios pudiera dormirse, despertaría sin cosas» [4].

Corolario.—Cuando cometemos un pecado, estamos ofendiendo a Dios *en el momento mismo en que nos está dando el ser*. Es imposible imaginar una ingratitud mayor.

b) *Por presencia*, en cuanto que nada absolutamente escapa a su mirada divina.

Corolario.—De día o de noche, con la luz encendida o apagada, estamos siempre ante la mirada de Dios. Cuando pecamos, lo hacemos ante Dios, *cara a cara* de Dios.

c) *Por potencia*, en cuanto que todas las cosas las tiene sometidas a su poder. Con una sola palabra las creó y con una sola podría aniquilarlas todas.

Corolario.—Estamos colgados de Dios como de un hilo...

2.ª PRESENCIA DE INHABITACIÓN.—Es una presencia especial realizada por la gracia y las operaciones de ella procedentes en virtud de la cual Dios está presente en el alma justificada en calidad de *amigo*, haciéndola participante de su propia vida divina. Hemos hablado largamente de esto en otro lugar de nuestra obra (cf. n.40-48).

3.ª PRESENCIA SACRAMENTAL.—Es la que tiene Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía. En virtud de la consagración eucarística, Jesucristo está realmente presente bajo las especies de pan y vino, aunque con una presencia especialísima—*per modum substantiae*—, que prescinde de la extensión y del espacio.

4.ª PRESENCIA PERSONAL O HIPOSTÁTICA.—Es propia y exclusiva de Jesucristo. En virtud de ella, la humanidad adorable de Cristo subsiste en la persona misma del Verbo. Por eso, Cristo es *personalmente* el mismo Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad hecha hombre.

[2] I,8,1.
[3] Cf. I,8,3.
[4] GAR-MAR, *Sugerencias* p.2.ª c.23: *La voluntad creadora* (6.ª ed. p.535).

5.ª PRESENCIA DE VISIÓN O DE MANIFESTACIÓN.—Es la propia del cielo. Dios está presente en todas partes; pero no en todas se deja ver, sino sólo en el cielo, ante la mirada atónita de los bienaventurados (visión beatífica). Sólo allí se *manifiesta* Dios cara a cara.

Ahora bien, de estas cinco presencias, las que más directamente afectan al ejercicio de la presencia de Dios son las dos primeras, o sea la presencia de inmensidad y la de inhabitación. La primera nos sigue a todas partes aun cuando el alma estuviera en pecado mortal; la segunda es también habitual y permanente, pero sólo para las almas en gracia.

606. 4. Consecuencias de la presencia de Dios.—La presencia de Dios trae consigo un conjunto de consecuencias prácticas de gran importancia para la vida cristiana. He aquí las principales:

1.ª NOS OBLIGA A EVITAR LA MENOR FALTA DELIBERADA.—Delante de un superior o persona de dignidad no la cometeríamos (hasta por elemental educación). Cuanto mayor es la dignidad de la persona que nos contempla, mayor cuidado ponemos en no hacer nada externamente que pueda ofender sus ojos. Ante Dios no basta lo exterior. El nos ve por dentro: hay que evitar también los movimientos desordenados interiores.

2.ª NOS OBLIGA A HACER LAS COSAS CON LA MÁXIMA PERFECCIÓN.—Así lo practicaban los santos. Del Cura de Ars nos dice su historiador que «no decía nada ni hacía nada que se pudiera decir o hacer mejor» (TROCHU). El modelo supremo es Cristo Nuestro Señor, de quien dice el Evangelio que «todo lo hizo bien» (Mc 7,37). Esta sola norma bastaría para santificarnos.

3.ª NOS OBLIGA A GUARDAR SIEMPRE LA MODESTIA MÁS EXQUISITA AUN ESTANDO SOLOS.—San Pedro de Alcántara permanecía siempre descubierto por la presencia de Dios. San Francisco de Sales observaba la más absoluta modestia en todo su porte exterior aun estando solo. Sabido es que su amigo, Mons. Camus, practicó con indiscreta curiosidad unos agujeros en la puerta del santo obispo para contemplar qué hacía estando solo. He aquí lo que él mismo vio: «Estando solo conservaba la misma posición que ante una gran asamblea. Quise observar si estando solo cruzaba las piernas, o ponía una rodilla encima de otra, o si apoyaba su cabeza sobre el codo. Jamás vi tal cosa. Siempre una gravedad acompañada de tal mansedumbre, que llenaba de amor y de respeto a todos los que le miraban»[5].

4.ª AUMENTA NUESTRA FORTALEZA Y ENERGÍA EN EL COMBATE DE LA VIDA CRISTIANA.—El soldado pelea con redoblada valentía y entereza cuando ve que le está contemplando su capitán, que ha de recompensarle espléndidamente al final de la batalla coronándole con el laurel de la victoria.

667. 5. Modos de practicarla.—Los *principales* son dos.

a) POR VÍA DE REPRESENTACIÓN EXTERIOR, o sea pensando que Dios nos está mirando como desde fuera, es decir, como si estuviera realmente delante de nosotros, sin que nosotros podamos verle por tener los ojos vendados. No le vemos, pero sabemos que está realmente allí, y no podemos hacer nada que se escape u oculte a su mirada divina. Puede ayudar a esta manera de representación una imagen de Cristo crucificado, pero imaginando que está allí *vivo*, mirándonos realmente, como lo hubiera hecho en la tarde del Viernes Santo si hubiéramos estado presentes en el Calvario.

[5] Cf. HAMON, *Vida de San Francisco de Sales* t.2 l.7 p.479.

b) Por vía de recogimiento interior, o sea pensando que Dios está realmente presente en nosotros en cuanto *Uno*, por su inmensidad, y en cuanto *Trino*, por su amorosa presencia de inhabitación. Hacerlo todo con un movimiento *hacia dentro*—como decía sor Isabel de la Trinidad—en íntima unión afectiva con nuestros divinos Huéspedes. Es un ejercicio altamente santificador, que reúne, a la vez, la práctica de la *presencia de Dios* y la de una entrañable *vida interior*, o de íntima unión con Dios.

Otros medios secundarios que señalan los autores, tales como acostumbrarse a ver a Dios en todos los acontecimientos de nuestra vida prósperos o adversos, en las criaturas (flores, ríos, montañas, etc., a imitación de San Juan de la Cruz), en la persona del superior o de cualquiera de nuestros prójimos, etc., pueden resultar también muy útiles y prácticos. El alma debe ensayar varios de estos procedimientos para insistir sobre todo en el que más la lleve al recogimiento y al cumplimiento fidelísimo de todas sus obligaciones.

Claro que, por mucho que nos esforcemos en mantener constantemente esta presencia de Dios, nunca lo podremos lograr de una manera plena y total mientras caminemos por la vía ascética y primeras manifestaciones de la mística. Solamente las almas llegadas a la unión transformativa logran este ideal supremo—y aun ellas con algunos paréntesis—, que es ya como un anticipo de la presencia eterna de Dios en el cielo.

ARTICULO 2

El examen de conciencia

608. Scaramelli, *Directorio ascético* t.1 tr.1 c.9; Tanquerey, *Teología ascética* n.461-76; Tissot, *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 c.6-10; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.2.ª c.4 p.353-4; Naval, *Curso de ascética y mística* n.78-81 (160-163 en la 8.ª ed.).

El segundo resorte psicológico que afecta al entendimiento es el examen de conciencia, que se ordena de suyo a darnos un conocimiento cabal de nosotros mismos, con todas nuestras miserias y grandezas.

609. 1. Naturaleza.—Puede definirse diciendo que es *una introspección en nuestra propia conciencia para averiguar los actos buenos o malos que hemos realizado y, sobre todo, la actitud fundamental de nuestra alma frente a Dios y nuestra propia santificación.*

No todos los autores dan esta noción del examen de conciencia. Muchos de ellos se contentan con señalar un método para averiguar el número exacto de *faltas* cometidas durante el día, con el fin de establecer una comparación con el número de las cometidas el día o los días anteriores y llevar una especie de *contabilidad matemática* que señale nuestro adelantamiento o retroceso en la vida espiritual. Creemos que esta concepción puramente negativa del examen le resta gran parte de su eficacia, además de envolver el peligro de lanzar a las almas hacia la meticulosidad, la inquietud, el desaliento y el escrúpulo. Más abajo precisaremos el modo de hacerlo que nos parece más oportuno.

610. 2. Importancia.—Los maestros de la vida espiritual unánimemente conceden una gran importancia a este ejercicio bien practicado. Entre todos destaca San Ignacio de Loyola, «quien durante mucho tiempo no empleó en la dirección espiritual de sus compañeros más que el ejercicio del

examen y el uso frecuente de los sacramentos. En las *Constituciones* de su Orden se da tal importancia al examen, que no se dispensa nunca de él; la enfermedad u otras necesidades graves pueden eximir de la oración y de los otros ejercicios; del examen, jamás»[6].

En la antigüedad pagana, ya Pitágoras había inculcado a sus discípulos el examen de conciencia—*nosce teipsum*—como el verdadero medio de adquirir la sabiduría.

611. 3. **División.**—San Ignacio distingue con mucho acierto dos clases de exámenes: el *general* y el *particular*[7]. El primero es una visión de conjunto que tiende a la mejora general de toda nuestra vida. El segundo se fija más especialmente en un defecto determinado que se trata de extirpar o en una determinada virtud que se trata de adquirir.

El examen particular contiene tres tiempos: el primero—preventivo—, *por la mañana al levantarse*, proponiendo enmendarse de la falta concreta que se quiere evitar. El segundo, a *mediodía después de comer*, y tiene dos aspectos: pedirse cuenta de las faltas cometidas por la mañana y proponer la enmienda para la tarde. El tercero, *por la noche después de cenar*, en forma semejante al del mediodía (n.24 y 25).

El examen general contiene cinco puntos: 1.°, dar gracias a Dios por los beneficios recibidos; 2.°, pedir gracia para conocer los pecados y aborrecerlos; 3.°, examen detallado de hora en hora y de pensamiento, palabra y obra; 4.°, pedir perdón a Dios; 5.°, propósito de enmienda y rezo del Padrenuestro (n.43). El examen general suele practicarse una sola vez al día, por la noche antes de acostarse.

612. 4. **Modo de hacerlo.**—Para sacar de este ejercicio su máxima eficacia santificadora es preciso saberlo practicar. Dentro de las líneas directrices de San Ignacio—con las que puede armonizarse muy bien—, nos parece que nadie ha acertado a proponer un método tan sencillo y eficaz como el anónimo autor de la preciosa obra *La vida interior simplificada*, publicada por Tissot. He aquí un breve resumen de sus puntos fundamentales—citando textualmente sus mismas palabras—, que no dispensa de la lectura directa de aquellas preciosas páginas[8]:

1) Los ejercicios espirituales deben estar unidos, so pena de quedar confinados a un momento determinado del día, sin influencia vivificadora en todo el conjunto de ella. El examen debe ser el lazo de unión entre ellos y el gran medio para conseguir la unidad de toda nuestra vida espiritual.

2) La filosofía nos enseña que el acto es transitorio, y el hábito permanente. El acto pasa, la costumbre queda. Los hábitos son, pues, las cuerdas que es necesario pulsar. El mero conocimiento de los actos no me llevará nunca al conocimiento cabal de mi alma; jamás por ellos solos llegaré a hacer un verdadero examen de «conciencia», en el sentido profundo de esta palabra. Lo que mora en ese santuario íntimo no son los *actos*—que ya pa-

[6] Así dice Tissot en *La vida interior simplificada* p.3.ª l.2 n.29. Cf. n.261.342 y 344 de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* (en *Obras completas de San Ignacio* ed. BAC), si bien nada se dice en esos números acerca de la no dispensabilidad del examen.

[7] Cf. *Ejercicios espirituales* n.24-43 (en *Obras completas de San Ignacio* ed. BAC, p.162-67).

[8] Son los c.6-10 del l.2 de la p.3.ª Advertimos, no obstante, que este método tan sencillo y simplificado acaso no convenga todavía a los principiantes. Hace falta tener cierta costumbre de propia introspección para sacar de él toda su utilidad y eficacia.

saron—, sino los *hábitos* o disposiciones del alma. Si llego a conocerlos, habré averiguado el verdadero estado de mi alma; de otra manera no.

3) Ahora bien, para hacerme cargo y apoderarme, por decirlo así, de la «fisonomía de mi alma» me hago esta sencilla pregunta: *¿Dónde está mi corazón?* Y al instante encuentro la respuesta en mí mismo. Esta pregunta me hace dirigir un golpe de vista rápido sobre el centro íntimo y profundo de mi alma, y en seguida veo el punto saliente; aplico el oído al sonido que da mi alma, e inmediatamente recojo la nota dominante. Es un procedimiento intuitivo, instantáneo. Puedo repetirlo centenares de veces al día. No hay necesidad de investigaciones, de esfuerzos de memoria, de cálculos matemáticos. Es un golpe de vista, rápido y certero, que me dice inmediatamente en qué postura se encuentra mi alma: flechada hacia Dios, hacia sí misma o hacia las cosas exteriores, que la disgregan y disipan. Esa disposición fundamental es el gran resorte que hace mover todas las piezas del reloj. Y ésa es la que hay que afinar y corregir, si queremos que todo lo demás marche bien.

4) Los detalles, el número exacto de las manifestaciones exteriores de aquella disposición fundamental, es lo que menos importa [9]. No tengo que cortar las ramas del árbol cuando el mismo árbol está cortado, ni tengo que seguir el curso de los arroyos cuando estoy en la fuente de donde nacen. Cuando por los cien pequeños agujeros de una regadera salta el agua como de un surtidor, ¿no sería absurdo ir tapando uno a uno los agujeros en vez de dar sencillamente la vuelta a la llave que los ciega todos? El que en su examen se detiene en detalles, obra del primer modo; el golpe de vista interior cierra la llave del agua [10]. Es cierto que los actos externos son los que revelan la situación interior; pero esta situación puedo descubrirla también mirándola directamente, sin perderme en el bosque de sus manifestaciones externas.

5) Pero, preocupándome exclusivamente de esta disposición principal, ¿no perderé de vista las otras disposiciones del corazón, que crecerán así en la sombra, sin que me dé cuenta de ellas? No hay peligro de esto. Esas disposiciones no pueden abrirse paso para salir si la llave del corazón está bien cerrada, esto es, si todo él se encuentra vuelto y enderezado hacia Dios por el resultado del examen. Todas las disposiciones secundarias están, por lo tanto, sujetas. Por lo demás, la disposición dominante no siempre es la misma; los defectos se manifiestan cada uno a su vez, según las circunstancias, y desde el momento en que llegan a dominar por un ímpetu cualquiera, el examen se apodera de ellos y los reprime.

6) ¿Pero puedo contentarme con ese golpe de vista? ¿Consiste todo en ver? De ninguna manera. Es preciso enderezar los extravíos, si los hay; afirmar y desarrollar el movimiento bueno cuando existe. La vista de mi interior debe, pues, llevarme a la contrición y a la resolución. La contrición, que endereza el mal; la resolución, que afirma el bien; la contrición, que mira al pasado; la resolución, que mira el camino por recorrer. La contrición ha de inspirarse en el motivo esencial de mi existencia: la gloria de Dios, el amor de Dios por El mismo y para su gloria. La resolución ha de llevarme también a lo único esencial: al conocimiento de Dios, a la sumi-

[9] Habla el autor—lo advierte expresamente—en el supuesto de que se trate únicamente de imperfecciones y faltas veniales, que no es obligatorio someter al tribunal de la penitencia. Otra cosa sería tratándose de pecados mortales, de los que habría que averiguar el número exacto—si fuera posible—para someterlo a las llaves de la Iglesia.

[10] El P. Garrigou-Lagrange insiste en estas mismas ideas: «Se trata menos de hacer una completa enumeración de las faltas que de investigar y acusar sinceramente el principio de donde generalmente proceden en nosotros. Para curar una erupción no se cuida separadamente cada una de las manchitas que aparecen en la piel; más eficaz es purificar la sangre» (*Tres edades* p.2.ª c.4).

sión a su voluntad, a la conformidad con el movimiento de su gracia. Esta resolución puedo y debo particularizarla haciéndola recaer sobre el punto especial que domina en mi corazón; debe enderezar la tendencia que más se haya apartado de Dios o bien afirmar la que más se ha acercado a El, y poner así completamente mi corazón en presencia de la gloria de Dios, bajo la voluntad de Dios y en la gracia de Dios. A esto debemos venir a parar siempre.

7) Tres son, pues, los elementos constitutivos del examen: golpe de vista, contrición y resolución. Y los tres pueden adaptarse perfectamente al examen *general* y al *particular* de que habla San Ignacio. En general, el golpe de vista recogerá, en primer lugar, la *disposición dominante* durante el día. Luego puede extenderlo a las *disposiciones secundarias* que le han ocupado un instante, pero sin llegar a dominarla del todo. La contrición enderezará lo torcido y la resolución afirmará lo recto. *El examen particular* es más fácil todavía; en realidad, ya lo tengo hecho al descubrir mi disposición fundamental; ése es el Goliat que hay que derribar si es mala o ésa la tendencia que hay que fomentar si es buena. *El examen preventivo* debe servir al principio del día para asegurar durante él la buena dirección y hacerme evitar los extravíos a que estoy más expuesto.

8) De esta manera, el examen dará unidad y consistencia a toda mi vida cristiana. Por él veo, soy iluminado, evito los peligros, corrijo los defectos, enderezo los caminos. Por medio de él, y sirviéndome de antorcha, registro y veo claro todo mi interior; y de este modo no puedo permanecer en el mal, sino que me veo obligado a hacer la verdad, es decir, a adelantar en la piedad.

No cabe duda que este ejercicio, bien practicado, ha de tener honda repercusión en todo el conjunto de nuestra vida espiritual. Pero en esto, como en todo, la eficacia está vinculada en parte decisiva a la perseverancia. Omitir con frecuencia el examen o serle materialmente fiel, pero practicándolo con un espíritu rutinario y sin vida, es condenarlo a una esterilidad casi absoluta. El alma que quiera santificarse de veras ha de persuadirse de que se frustrarán en gran parte todos los demás medios de adelantamiento si no se les somete al control y vigilancia del examen diario de conciencia practicado con exquisita y vivificante fidelidad.

B) RESORTES QUE AFECTAN A LA VOLUNTAD

613. A la voluntad afectan, principalmente, cuatro grandes resortes psicológicos para el adelantamiento en la vida espiritual. El primero es la *energía de carácter*. Siendo puramente natural, no puede ser, en modo alguno, *causa* de progreso en la vida sobrenatural; pero puede contribuir a ello *remotamente*, como mera y excelente disposición natural puesta al servicio de la gracia. Los otros tres—ya de tipo sobrenatural y bajo el impulso de la gracia—son: el *deseo ardiente de la perfección*, la perfecta *conformidad con la voluntad de Dios* y la exquisita *fidelidad a la gracia*. Vamos a examinarlos uno por uno.

ARTICULO 3

LA ENERGÍA DE CARÁCTER

614. GUIBERT, *El carácter* (Madrid 1935); TANQUEREY, *Teología ascética* ap.2; MALAPERT, *Les éléments du caractère* (París 1906); *Le caractère* (París 1902); FOUILLÉE, *Le tempérament et le caractère* (París 1926); PAULHAN, *Les caractères* (París 1893); QUEYRAT, *Les caractères et l'éducation morale* (París 1896); BARBADO, *Estudios de Psicología experimental* t.2 (Madrid 1948); FRÖBES, *Psicología empírica y experimental* t.2 (Madrid 1950); BRENNAN, *Psicología general* (Madrid 1952).

615. 1. **Naturaleza.**—En su origen, la palabra *carácter* parece haber significado cierto tipo de marca que era *grabada* en un puesto fronterizo [11]. Más tarde vino a significar cualquier signo que da a conocer una cosa distinguiéndola de las demás.

Psicológicamente puede definirse: *la resultante habitual de las múltiples tendencias que se disputan la vida del hombre.* Es como la síntesis de nuestros hábitos. Es la *manera de ser* habitual de un hombre, que le distingue de todos los demás y le da una personalidad moral propia. Es la fisonomía o «marca moral» de un individuo.

Con frecuencia se confunden *temperamento* y *carácter*, pero son dos cosas realmente distintas, aunque íntimamente relacionadas. El *temperamento* —como veremos—es el conjunto de las inclinaciones íntimas que brotan de la constitución *fisiológica* de los individuos, y el *carácter* es el conjunto de las disposiciones *psicológicas* que nacen del temperamento en cuanto modificado por la educación y el trabajo de la voluntad y consolidado por el hábito.

616. 2. **Origen del caráter** [12].—De su misma noción ya se desprende con claridad que el carácter es una cosa muy compleja. Por lo mismo, sus causas serán múltiples. Tres son las fundamentales: el *nacimiento*, el *ambiente* exterior y la propia *voluntad*.

a) EL NACIMIENTO.—Hay acuerdo general en que los factores de la herencia tienen importancia capital en la constitución del carácter. El niño que viene al mundo trae la «marca de fábrica» que le han impreso sus propios padres, y ese sello jamás se borrará del todo. De ahí la inmensa responsabilidad de los padres sobre el porvenir de sus hijos y de su propia patria.

«La sangre que nos comunica la vida se parece a esas aguas que descienden de lo alto de las cimas de las montañas y realizan largos viajes subterráneos antes de aparecer en los valles. En el camino, las aguas ocultas han ido tomando en los diferentes suelos que atraviesan los más variados elementos, de suerte que cuando salen de la tierra presentan en su composición la huella de todas las etapas que han recorrido; a veces se distinguen por una propiedad dominante: unas son ferruginosas, otras alcalinas o bien sulfurosas. De la misma manera, las ondas vitales que circulan por nuestras venas se resienten de todas las generaciones que han recorrido antes de llegar a nos-

[11] Cf. BRENNAN, O.P., *Psicología general* probl.33,1 p.425 (ed. Madrid 1952).
[12] Cf. GUIBERT, *El carácter* c.4 (ed. Madrid 1935), del que citamos a veces sus mismas palabras.

otros, unas buenas, otras malas; y de esas innumerables influencias del pasado hay a veces una que domina, que nos caracteriza, que es la propietaria y dueña del temperamento. Pero el conjunto es tan complejo en su composición como múltiple en su origen»[13].

Sin embargo, es menester no exagerar demasiado esta doctrina. La herencia tiene una importancia muy grande en la constitución de nuestro carácter, pero no es decisiva ni incorregible. Una sabia terapéutica en la formación del carácter puede llegar a modificar profundamente las tendencias innatas y mantenerlas perfectamente controladas por la razón y la voluntad. Es falsa la opinión de los deterministas—a los que hacen coro Kant, Schopenhauer y Spinoza—, que niegan la posibilidad de transformar el propio carácter. La experiencia cotidiana está manifiestamente contra ellos.

b) El ambiente exterior.—Si es verdad que el hombre ha recibido por el nacimiento un impulso y una orientación, no está del todo consolidado y acabado. Bosquejado solamente por la naturaleza, queda sometido mientras viva a la influencia de los agentes exteriores que le rodean. En realidad está siempre en formación, y ninguno de sus días se parece enteramente a los que le han precedido. Las variaciones producidas no siguen una línea recta, sino que están sujetas a curiosas oscilaciones, adelantos y retrocesos. A la larga, empero, acaba por dominar una determinada actitud, que nos da el carácter o marca moral del hombre.

Estos agentes exteriores que actúan sobre nuestro carácter son de tipo muy vario. Los hay *físicos*, como la alimentación, el aire, el clima y la higiene. Las gentes del Mediodía tienen sol en la sangre, y por eso, ardor y alegría en el corazón; los del Norte son más fríos y sombríos, como el cielo que se cierne sobre ellos, cargado siempre de nubes. El hombre de las montañas tiene más vivacidad y energía, el de las llanuras es más débil y flojo. El niño insuficientemente alimentado y condenado a vivir en un ambiente malsano, sin luz y sin aire, crece raquítico y enfermizo, entristecido y apático. La alimentación sana y abundante, el aire puro y el sol, la habitación amplia y ventilada son, por el contrario, manantial de alegría y de optimismo.

Otros agentes exteriores son de tipo *moral*. La educación y ambiente familiar ocupan el primer lugar. Educado por padres cuidadosos y amantes, el niño es franco, confiado, cariñoso; si no ha conocido a su familia— ¡pobres huérfanos o abandonados!—o ha sido desatendido o tratado bruscamente por ella, es tímido, retraído, sombrío, susceptible. La influencia de los buenos o malos ejemplos recibidos de los padres es de las más hondas y profundas en la psicología humana. De ahí la inmensa responsabilidad de los padres en la educación de sus hijos.

Pero al lado del ambiente familiar hay que poner las *amistades*. El viejo proverbio «dime con quién andas y te diré quién eres» es siempre de palpitante actualidad. Nuestra vida entera puede depender de la elección de una buena o mala amistad. Al lado de un buen amigo se siente uno mejor y decidido a imitarle en la práctica del bien. El mal amigo, por el contrario, destruye en el alma las ideas nobles, los sentimientos dignos, las aspiraciones elevadas; en su compañía experimenta uno el decaimiento y la degradación.

No cabe duda. Dígase lo que se quiera, cada cual es tributario del ambiente que le rodea y es hijo de su época. No podemos sustraernos del todo, por mucho que lo procuremos, a la influencia de nuestros padres, amigos, maestros, libros y hasta del simple periódico y hoja volandera de propaganda. Es cosa extraña que el espíritu, tan libre en apariencia, tenga que rendir tan fuerte tributo al ambiente que le rodea.

[13] Guibert, *o.c.*, c.4 n.1 p.80-1.

c) La voluntad.—El *nacimiento* y el medio *ambiente:* he ahí dos fuerzas formidables en la formación del carácter. Con todo, una voluntad enérgica y tenaz puede llegar a contrarrestar su peso e inclinar definitivamente la balanza a su favor. Los que desconfían de esta verdad es porque nunca han intentado seriamente corregirse de sus defectos. No basta un indolente *quisiera;* es preciso llegar a un enérgico *quiero.* «La voluntad no es omnipotente, pero se pueden vencer centenares de catarros y otros males y aun digerir una ballena si se empeña uno en ello» [14]. Nuestra conciencia—con sus aplausos o reproches—nos da claro testimonio de que somos dueños de nosotros mismos. Tenemos la inquebrantable convicción de que nuestra alma está en nuestras manos, y que a nosotros corresponde sustraerla de la violencia de las pasiones o abandonarnos ciegamente a ellas.

Ya precisaremos más abajo el papel de la voluntad en la formación del propio carácter.

617. 3. Rasgos del carácter ideal [15].—Podemos considerarlo desde dos puntos de vista: el *psicológico* y el *moral.*

1) Psicológicamente, el mejor carácter es el perfectamente *equilibrado,* o sea el que posee la inteligencia, voluntad y sensibilidad en proporciones equivalentes.

a) *La inteligencia* es clara, penetrante, ágil, capaz de tanta amplitud como profundidad. Si está servida por una *memoria* feliz, el ideal se completa y redondea hasta la perfección.

b) *La voluntad* es firme, tenaz, perseverante. Estos tales saben perfectamente lo que quieren y avanzan hacia la consecución de su fin a pesar y en contra de todas las dificultades y obstáculos.

c) *La sensibilidad* es fina, delicada, serena, perfectamente controlada por la razón y la propia voluntad. Es muy difícil encontrar *naturalmente* reunidos todos estos rasgos en un solo individuo. Ordinariamente sólo consiguen aproximarse a este ideal los que han sabido perseverar años enteros en la ruda labor de irlo adquiriendo poco a poco.

2) Moralmente, las características fundamentales de un gran carácter son las siguientes:

a) Rectitud de conciencia.—Si falla esta primera cualidad, es imposible un buen carácter. Un hombre sin conciencia es un hombre sin honor; y sin él, todas las demás cualidades se vienen abajo. La conciencia es un vigía experimentado y fiel que *aprueba* lo bueno, *prohíbe* lo malo y *permite* lo indiferente, haciéndolo bueno por el buen fin y las debidas circunstancias. Es un *testigo* de nuestra vida moral al que no se le escapa ningún detalle, un *fiscal* que acusa, un *abogado* que defiende y un *juez* que falla siempre con arreglo a la ley, sin dejarse nunca sobornar. Es un *timbre* de alarma que suena avisando el peligro, un *freno* enérgico que detiene al hombre ante el precipicio, un *acicate* y estímulo poderoso que nos empuja siempre hacia el cumplimiento del deber.

El hombre de conciencia es sincero y leal; cumple su deber aun cuando nadie le vigile, porque se siente siempre vigilado por la mirada de Dios, a la que nada ni nadie puede sustraerse. Sabe guardar un secreto; jamás traiciona a nadie. Dice y hace en cada caso lo que tiene que decir o hacer,

[14] P. Weiss, *El arte de vivir* c.4 n.6.12.

[15] Cf. F.T.D., *Psicología pedagógica* n.435, y Guibert, *o.c.*, c.3. Citamos con frecuencia textualmente.

sin importarle nada los aplausos o vituperios de los hombres. No conoce la esclavitud y vileza del «respeto humano». Siente instintivo horror a la mentira e hipocresía, no conoce el horrendo antagonismo entre la teoría y la práctica, entre la vida íntima y la vida pública o profesional. Su honradez en los negocios es intachable; prefiere renunciar a las riquezas antes que adquirirlas a costa de su conciencia. Puede confiársele, sin recibo, cualquier tesoro: a la hora convenida lo devolverá intacto a su dueño.

b) FUERZA DE VOLUNTAD.—Donde falta la voluntad no hay hombre. Con la voluntad se llega a la plena *posesión de sí mismo*, al dominio y emancipación de las *pasiones*, a la plena liberación de las malsanas *influencias exteriores*. Poco importa que todos cuantos le rodean se aparten del recto camino; él sigue imperturbable la marcha hacia el ideal aunque se quede completamente sólo. No hay fuerza humana que pueda doblegar su voluntad y apartarle del cumplimiento del deber: ni castigos, ni amenazas, ni seducciones, ni halagos. Morirá mártir si es preciso, pero no apostatará. Si se le ponen delante una montaña de dificultades, repetirá la frase de Napoleón: «¡Fuera los Alpes!», y seguirá adelante a pesar de todo. En fin, es de los que han tomado ya esa «muy determinada determinación» de que habla Santa Teresa [16], que—fecundada por la gracia—lleva ya en sí, en germen y esperanza cierta, el heroísmo y la santidad.

c) BONDAD DEL CORAZÓN.—No basta la rectitud de la conciencia y la energía de la voluntad para constituir un gran carácter; es menester añadir la *bondad del corazón* para no convertir la primera en arisca intransigencia y la segunda en fría terquedad. Gracias al corazón, el carácter vendrá a ser amable, porque será bueno.

La bondad del corazón se manifiesta principalmente en la *afabilidad*, virtud exquisita, parte potencial de la justicia [17], que embalsama el ambiente y hace agradable la vida. El hombre afable es sencillo, complaciente, conversa de buen grado con todos, alaba sin adulación las buenas cualidades ajenas, conserva siempre una dulce sonrisa en sus labios. Tiene particular cuidado en no lastimar a nadie, procede en todo con sumo tacto y delicadeza; por eso, todo el mundo le quiere y no se crea enemigos en ninguna parte. Su bondad le hace generoso, magnánimo, desinteresado. Es profundamente compasivo, tiene particular tino para descubrir las miserias y necesidades ajenas, y no pasa de largo ante ellas, sino que se detiene, las socorre y alivia como el buen samaritano. Jamás habla bruscamente; su tono no es imperioso; su palabra no hiere; su respuesta nunca mortifica aunque contradiga nuestros gustos. Jamás la sonrisa burlona aparece dibujada en sus labios. Disimula con exquisita caridad nuestros olvidos, descortesías o impertinencias. No se cansa de hacer el bien, no escatima su tiempo cuando se trata de ponerlo al servicio del prójimo. Es profundamente agradecido: no olvidará jamás un pequeño servicio que se le preste. Practica, en fin, todas las virtudes que señala San Pablo como derivadas de la caridad: «es paciente, benigno, no conoce la envidia, ni la jactancia, ni la hinchazón; no es descortés, ni interesado, ni se irrita, ni piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» [18].

[16] «Digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» (SANTA TERESA, *Camino* 21,2).

[17] II-II,114,2. Cf. n.427 de esta obra.

[18] 1 Cor 13,4-7.

La bondad del corazón es una de las características más atrayentes de un gran carácter. Por ella todo el mundo se deja dominar; es llave maestra de los corazones y piedra imán que los atrae. El amable y bondadoso conseguirá más con una sola conversación agradable que otros con cien reprensiones. Por el contrario, el áspero y desabrido, como no habla nunca sin herir, es aborrecido de todos y se hace blanco del odio universal.

d) La perfecta compostura en los modales.—Es la nota que viene a poner el último detalle y complemento a un gran carácter. Perfectamente equilibrada la inteligencia, la voluntad y el corazón, es menester que los modales exteriores estén a tono con la belleza del mundo interior. Esta sintonía consiste en que todas las acciones exteriores, sean movimientos, ademanes, palabras, tono de voz, posturas, actitudes, etc., convengan al decoro de la persona y se acomoden a sus circunstancias, estado y situación, en forma que nada desentone, sino que en todo resplandezca la más perfecta armonía. Esta compostura exterior está íntimamente relacionada con la amistad o afabilidad y con la verdad [19].

Los buenos modales son como el vestido moral del hombre. El exterior de una persona deja transparentar sin esfuerzo su interior. La razón es porque los movimientos exteriores son signos de las disposiciones interiores [20]. Por eso nos llevamos una decepción y cambiamos rápidamente el concepto que nos habíamos formado de la dignidad de una persona desconocida al comprobar la negligencia de sus vestidos, la vulgaridad de sus palabras y la rusticidad de sus maneras.

Los buenos modales se relacionan con el carácter principalmente de tres modos:

1) *En cuanto que lo manifiestan.*—Vestidos desordenados, rotos, poco limpios, revelan un descuidado y desidioso. Conversaciones triviales, términos bajos y chabacanos, familiaridades y atrevimientos inconvenientes, etc., ponen de manifiesto la falta de dignidad. «Tener mala memoria» para contestar cartas o devolver visitas, no ceder el paso o el asiento a personas de mayor dignidad significa falta de delicadeza y de educación. Afectación en el porte, hablar mucho de sí mismo, contar por menudo las propias hazañas y proezas: vanidad y autosuficiencia. Lo mismo sucede en todas las demás cosas exteriores. No acusemos a los que nos critican: «arrojar la cara importa, que el espejo no hay por qué».

2) *En cuanto que influyen sobre él.*—«Toda falta en los modales repercute inmediatamente en el carácter. La vulgaridad en las maneras, la flojedad en la marcha, el abandono en los vestidos, la trivialidad en las resoluciones, una amalgama de mala ley en las relaciones, la tendencia a adoptar maneras tabernarias: he ahí prácticas que rebajan el carácter; porque los sentimientos se ponen en seguida al unísono del lenguaje que se habla o de los hábitos de que se vive. Por el contrario, ten cuidado de que tus palabras sean siempre dignas, tus conversaciones elevadas, tus gestos mesurados, tus pasos irreprochables, tu porte regulado, según convenga a tu estado, y está seguro que tu carácter, influido y sostenido con las felices condiciones de tal ambiente, se penetrará infaliblemente de gravedad sin altivez y de nobleza sin afectación» (Guibert).

3) *En cuanto que aumentan o disminuyen su poder social.*—La autoridad y prestigio de una persona proviene de un no sé qué de serio, uniforme, grave, constante, decidido, digno y elevado, que hace presentir a través de todo ello un gran carácter interior. La conducta y los modales exteriores tienen

[19] Cf. II-II,168,1 c et ad 3.
[20] «Motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis» (II-II,168,1 a 1).

una influencia decisiva para el concepto que nos formamos de una persona. El éxito o el fracaso ante los demás dependen en gran parte de nuestras cualidades externas. Los que se quejan de su «mala suerte», la mayoría de las veces deberían quejarse de sí mismos.

Tales son las notas distintivas de un gran carácter. La rectitud de conciencia constituye su honradez, la fuerza de voluntad le da su verdadero valor, la bondad de corazón constituye su encanto, las buenas maneras exteriores realzan su dignidad ante los demás. Es difícil reunir todas estas excelentes cualidades; pero las enormes ventajas que su adquisición nos traerían compensan con usura el trabajo y los esfuerzos que pongamos en la noble empresa.

Precisemos brevemente cuáles son los principales medios para lograrlo.

618. 4. **Formación del carácter.**—«No es cosa fácil la formación del carácter. Es el rudo trabajo de toda la vida. Sólo tienen carácter los que en empeñada lucha consigo mismo han merecido tenerlo» [21].

Guibert [22] reduce a tres puntos fundamentales la ruda labor de la formación del propio carácter: el *conocimiento de sí mismo* para saber lo que hay que corregir o encauzar, un *plan de vida* que ate nuestra voluntad inconstante y el empleo de ciertos *apoyos exteriores* para sostener nuestros esfuerzos.

a) El *conocimiento de sí mismo* se logra principalmente por el *examen de conciencia* bien practicado y las caritativas advertencias de *nuestros buenos amigos*. Hemos hablado ya del primero (cf. n.609-12) y hablaremos más abajo de los segundos (cf. n.660-63).

b) El *plan de vida* se ordena a robustecer nuestra voluntad, fortaleciéndola, sobre todo, contra la volubilidad e inconstancia. Hablamos de él en otro lugar (cf. n.650-53).

c) Los *apoyos exteriores* principales son tres: el *director espiritual*, las *amistades santas* y la *lectura espiritual*. De todo ello hablaremos en sus lugares correspondientes (cf. n.671ss; 660-63.655-58).

ARTICULO 4

EL DESEO DE LA PERFECCIÓN

619. SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.1 tr.1 ad 2; RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.17; ARINTERO, *Cuestiones místicas* 1.ª a.4; TANQUEREY, *Teología ascética* n.409-30; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.117-125; NAVAL, *Curso de ascética* n.38-41 (120-123 en la 8.ª ed.).

620. Entre los resortes psicológicos que afectan a la voluntad dentro ya del orden sobrenatural, ocupa lugar destacado un sincero y ardiente deseo de alcanzar la perfección. Preguntado Santo Tomás de Aquino por una hermana suya qué tenía

[21] GOMÁ, *La Eucaristía y la vida cristiana* c.17 n.2.
[22] *O.c.*, c.6.

que hacer para llegar a la santidad, se limitó a contestarle: *quererlo*. Ya se entiende el sentido que quiso darle a esta palabra el Angélico Doctor.

Vamos a examinar la *naturaleza* de ese deseo, su *necesidad*, sus *cualidades* y el *modo de excitarlo* en nosotros.

621. 1. **Naturaleza.**—El deseo en general es *un movimiento del alma hacia un bien ausente y posible de alcanzar*. Nadie desea el mal, o un bien que ya tiene o que es imposible conseguir.

El deseo de la perfección puede definirse: *un acto de la voluntad que, bajo el influjo de la gracia, aspira sin cesar al adelantamiento espiritual hasta llegar a la santidad.*

Es acto elicitivo de la voluntad, porque el bien es el objeto propio de esta potencia [23]. Y bajo el influjo de la gracia, porque es un deseo manifiestamente *sobrenatural* que rebasa las exigencias y tendencias de la simple naturaleza. Y tiene que ser *constante* en su anhelo de superación; y no detenerse en algún grado intermedio de perfección, sino aspirar a la cumbre de la santidad.

622. 2. **Necesidad.**—La santidad es el supremo bien que podemos alcanzar en este mundo. De suyo es, pues, infinitamente deseable por su misma naturaleza. Pero como se trata de un bien arduo y difícil, es imposible tender eficazmente hacia él a menos del impulso fortísimo de una voluntad decidida a alcanzarlo a toda costa. Hemos oído a Santo Tomás dándole a su hermana el consejo de *querer llegar a ser santa* como medio indispensable para conseguirlo. Santa Teresa considera de importancia decisiva tomar «una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella», sin tener para nada en cuenta las dificultades del camino, las murmuraciones de los que nos rodean, la falta de salud o el hundimiento del mundo [24].

Habría que repetir aquí, con sólo elevarlo al orden sobrenatural, todo lo que ya hemos dicho acerca de la *energía de carácter*. Sólo las almas esforzadas y enérgicas, con ayuda de la gracia divina, lograrán escalar la cumbre de la montaña del amor.

623. 3. **Cualidades.**—Para obtener de él toda su eficacia santificadora, el deseo de la perfección ha de tener las siguientes cualidades:

[23] Por eso, el deseo de la perfección no es menester que sea *sensible*; basta que esté firmemente arraigado en la voluntad.

[24] SANTA TERESA, *Camino* 21,2. En otra parte dice: «Conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco a ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado. Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí; y no he visto a ninguna de éstas que quede baja en este camino; ni ninguna alma cobarde, con amparo de humildad, que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos. Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas» (*Vida* 13,2).

1.ª HA DE SER SOBRENATURAL, es decir, procedente de la gracia divina y orientado a la mayor gloria de Dios, fin último y absoluto de nuestra misma existencia. Ello quiere decir que el verdadero deseo de la perfección es ya un gran don de Dios, que hemos de pedirle humilde y perseverantemente hasta obtenerlo de su divina bondad.

2.ª PROFUNDAMENTE HUMILDE, es decir, sin apoyarlo jamás sobre nuestras propias fuerzas, que son pura flaqueza y miseria delante de Dios. Ni hemos de aspirar a la santidad viendo en ella un modo de engrandecernos, sino únicamente el medio más excelente para amar y glorificar a Dios con todas nuestras fuerzas. Al principio es muy difícil que tal deseo no vaya acompañado de un poco de presunción y de egoísmo—que Dios castigará, tal vez, permitiendo caídas vergonzosas para que el alma vea claramente lo que tiene de sí misma cuando El no la sostiene—; pero es preciso rectificar cada vez más la intención y perfeccionar los motivos hasta conseguir que recaigan únicamente sobre la mayor gloria de Dios y conformidad con su divina voluntad.

3.ª SUMAMENTE CONFIADO.—Es el complemento de lo anterior. Nada podemos por nosotros mismos, pero todo lo podemos en aquel que nos conforta (Phil 4,13). El Señor permite que se nos pongan delante verdaderas montañas de dificultades precisamente para probar nuestra confianza en El. ¡Cuántas almas abandonan la senda de la perfección al surgir estas dificultades, por este desaliento y falta de confianza, pensando que no es para ellas una cosa tan ardua y difícil! Sólo los que siguen adelante a pesar de todo, pensando que de las mismas piedras puede Dios sacar hijos de Abraham (Mt 3,9), lograrán coronarse con el laurel de la victoria.

4.ª PREDOMINANTE, es decir, más intenso que cualquier otro. Nada tiene razón de bien sino la gloria de Dios, y, como medio para ello, nuestra propia perfección. Todos los demás bienes hay que subordinarlos a este supremo. Es la margarita preciosa del Evangelio, para cuya adquisición el sabio mercader vende todo cuanto tiene (Mt 13,46). Ciencia, salud, apostolado, honores..., todo vale infinitamente menos que la santidad: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). El deseo de la perfección no puede ser *uno de tantos*, puesto al lado o al margen de otros muchos que le disputen la primacía. Tiene que ser el deseo *fundamental* y *dominante* de toda nuestra vida. El que quiera ser santo de veras es preciso que se dedique a ello *profesionalmente*, echando por la borda todo lo demás y considerando las cosas de este mundo como enteramente caducadas para él: «porque estáis ya muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Por no acabar de decidirse del todo a esto y andar haciendo traspiés entre las cosas de Dios y las del mundo fracasan tantísimas almas en el camino de su santificación.

5.ª CONSTANTE Y PROGRESIVO.—Hay muchas almas que bajo la influencia de un acontecimiento de su vida (al salir de unos ejercicios, al recibir las órdenes sagradas o entrar en religión, etc.) tienen una gran *arrancada*. Pero muy pronto se cansan al experimentar las primeras dificultades y abandonan el camino de la perfección o dejan enfriar, al menos, el deseo ardiente que tenían. A veces se permiten vacaciones y *paradillas* en la vida espiritual con el pretexto de «respirar un poco» y recuperar las fuerzas del alma. Es una gran equivocación. El alma no sólo no recupera fuerza alguna con esas vacaciones, sino que, por el contrario, se debilita y enflaquece extraordinariamente. Más tarde, cuando se quiera reemprender la marcha, se la encontrará desentrenada y somnolienta, y habrá que hacer un gran esfuerzo para colocarla otra vez en el grado de tensión espiritual que antes había logrado.

Todo esto se hubiera evitado si el deseo de la perfección se impusiera siempre, de una manera *constante y progresiva*—sin violencias ni extremismos, pero sin desfallecimientos ni flaquezas—, impidiéndole al alma esas vacaciones espirituales que tan caras le van a resultar después.

6.ª PRÁCTICO Y EFICAZ.—No se trata de un *quisiera*, sino de un *quiero*, que ha de traducirse eficazmente en la práctica, poniendo *hic et nunc* todos los medios a nuestro alcance para conseguir la perfección a toda costa. Es muy fácil hacerse la ilusión de que se tiene el deseo de la perfección por ciertas veleidades y caprichos que se le ocurren al alma en la oración. Pero «el movimiento se demuestra *andando*». Desear la perfección en teoría, pero «esperar a terminar este trabajo», o a «que pase tal o cual fecha», o «al acabar de sanar del todo», o «al salir de tal oficio o cargo absorbente», etc., etc., es vivir en perpetua ilusión. De plazo en plazo y de prórroga en prórroga, la vida va pasando insensiblemente, y nos exponemos a comparecer delante de Dios con las manos vacías.

624. 4. **Medios para excitar el deseo de la perfección.**—Los principales son los siguientes:

1.º PEDÍRSELO INCESANTEMENTE A DIOS.—En cuanto sobrenatural, sólo de arriba puede venirnos.

2.º RENOVARLO CON FRECUENCIA.—Diariamente en el momento más solemne e importante (v.gr., después de comulgar); en las principales festividades, proponiéndose, v.gr., intensificarlo más y más hasta la próxima festividad; en el día de retiro mensual; al hacer los santos ejercicios; al morir un amigo o conocido, pensando que pronto le seguiremos nosotros, y es menester darse prisa en santificarse, etc., etc.

3.º MEDITAR CON FRECUENCIA EN LOS MOTIVOS QUE TENEMOS PARA ELLO. He aquí los principales:

a) La obligación *grave* que tenemos de aspirar a la perfección (cf. n.156-157).

b) Es el mayor de los bienes que podemos alcanzar en este mundo. Es asco y basura todo lo demás en su comparación (Phil 3,8). Todo pasa y se desvanece como el humo; sólo la santidad perdurará eternamente.

c) El gran peligro que corremos si no tratamos de santificarnos de veras. La tibieza llama al pecado mortal, y éste a otros muchos, hasta perder quizá la vocación a la santidad y la misma fe. Las almas consagradas a Dios que perdieron la vocación y apostataron de la fe empezaron por aquí. El que no sienta vivamente el deseo de su santificación, tiene verdaderos motivos para temblar.

d) La perfecta imitación de Jesucristo exige perfección y santidad. La vista de Jesucristo crucificado debería ser el acicate más noble y eficaz para empujarnos a la santidad. Amor con amor se paga.

ARTICULO 5

La conformidad con la voluntad de Dios

625. S.TH., I-II,19,9-10; SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.8 y 9; SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Conformidad con la voluntad de Dios;* PINY, *El cielo en la tierra* (Madrid 1947); CAUSSADE, *El abandono en la Providencia divina;* LEHODEY, *El santo abandono;* TANQUEREY, *Teología ascética* n.476-98; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.111-16; MAHIEU, *Probatio caritatis* p.2.ª c.2 a.2; GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providencia y la confianza en Dios* p.4.ª; TISSOT, *La vida interior simplificada* p.2.ª

626. La perfecta conformidad con la voluntad divina es uno de los principales medios de santificación. Escribe Santa Teresa: «Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse, con cuantas diligencias pueda, a hacer su voluntad conforme con la de Dios..., y en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual. Quien más perfectamente tuviera esto, más recibirá del Señor y más adelante está en este camino. No penséis que hay aquí más algarabías ni cosas no sabidas y entendidas; que en esto consiste todo nuestro bien» [25].

Dada la singular importancia de este medio, vamos a estudiar cuidadosamente su *naturaleza,* su *fundamento,* su *excelencia* y *necesidad,* el *modo de practicarla* y, finalmente, sus grandes *frutos y ventajas.*

627. 1. Naturaleza.—Consiste la conformidad con la voluntad de Dios en *una amorosa, entera y entrañable sumisión y concordia de nuestra voluntad con la de Dios en todo cuanto disponga o permita de nosotros.* Cuando es perfecta, se la conoce más bien con el nombre de *santo abandono* en la voluntad de Dios. En sus manifestaciones imperfectas se la suele aplicar el nombre de simple *resignación cristiana.*

Para entender rectamente esta doctrina hay que tener en cuenta algunos prenotandos. Helos aquí:

PRENOTANDOS.—1.º La santidad es el resultado conjunto de la acción de Dios y de la libre cooperación del hombre. «Ahora bien: si Dios trabaja con nosotros en nuestra santificación, justo es que El lleve la *dirección de la obra;* nada se deberá hacer que no sea conforme a sus planes, bajo sus órdenes y a impulsos de su gracia. Es el primer principio y último fin; nosotros hemos nacido para obedecer a sus determinaciones» [26].

2.º La voluntad de Dios, simplicísima en sí misma, tiene diversos actos con relación a las criaturas. Los teólogos suelen establecer la siguiente división:

a) Voluntad *absoluta,* cuando Dios quiere alguna cosa sin ninguna condición, como la creación del mundo; y *condicionada,* cuando lo quiere con alguna condición, como la salvación de un pecador si hace penitencia o se arrepiente.

b) Voluntad *antecedente* es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada (v.gr., la salvación de todos los hombres en general), y voluntad *consiguiente* es la que tiene en torno a una cosa re-

25 *Moradas segundas* n.8.
26 LEHODEY, *El santo abandono* p.1.ª c.1.

vestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (v.gr., la condenación de un pecador que muere impenitente).

c) Voluntad de *signo* y voluntad de *beneplácito*. Esta es la que más nos interesa aquí. He aquí cómo las expone el P. Garrigou-Lagrange:

«Se entiende por *voluntad divina significada* (o voluntad de *signo)* ciertos signos de la voluntad de Dios, como los preceptos, las prohibiciones, el espíritu de los consejos evangélicos, los sucesos queridos o permitidos por Dios. La voluntad divina significada de ese modo, mayormente la que se manifiesta en los preceptos, pertenece al dominio de la *obediencia*. A ella nos referimos, según Santo Tomás (I,19,11), al decir en el Padrenuestro: *Fiat voluntas tua*.

La *voluntad divina de beneplácito* es el acto interno de la voluntad de Dios aún no manifestado ni dado a conocer. De ella depende el porvenir todavía incierto para nosotros: sucesos futuros, alegrías y pruebas de breve o larga duración, hora y circunstancias de nuestra muerte, etc. Como observa San Francisco de Sales *(Amor de Dios* l.8 c.3; l.9 c.6), y con él Bossuet *(États d'oraison* 1,8,9), si la voluntad significada constituye el dominio de la obediencia, la voluntad de beneplácito pertenece al del *abandono en las manos de Dios*. Como largamente diremos más tarde, ajustando cada día más nuestra voluntad a la de Dios significada, debemos en lo restante abandonarnos confiadamente en el divino beneplácito, ciertos de que nada quiere ni permite que no sea para el bien espiritual y eterno de los que aman al Señor y perseveran en su amor» [27].

Estas últimas palabras del P. Garrigou expresan la naturaleza íntima de la perfecta conformidad con la voluntad de Dios. Se trata efectivamente del cumplimiento íntegro, amoroso y entrañable de la *voluntad significada* de Dios a través de sus *operaciones, permisiones, preceptos, prohibiciones* y *consejos*—que son, según Santo Tomás, los cinco signos de esa voluntad divina [28]—y de la rendida aceptación y perfecta concordia con todo lo que se digne disponer por su *voluntad de beneplácito*.

628. 2. Fundamento.—Como dice muy bien Lehodey, la conformidad perfecta, o *santo abandono*, tiene por fundamento la caridad. «No se trata aquí ya de la conformidad con la voluntad divina, como lo es la simple resignación, sino de la entrega *amorosa, confiada* y *filial*, de la pérdida completa de nuestra voluntad en la de Dios, pues propio es del amor unir así estrechamente las voluntades. Este grado de conformidad es también un ejercicio muy elevado del puro amor, y no puede hallarse de ordinario sino en las almas avanzadas, que viven principalmente de ese puro amor» [29].

Ahora bien: ¿cuáles son los *principios teológicos* en que puede apoyarse esta omnímoda sumisión y conformidad con la voluntad de Dios?

El P. Garrigou-Lagrange señala los siguientes [30]:

1.° Nada sucede que desde toda la eternidad no lo haya Dios previsto y querido o por lo menos permitido.

2.° Dios no puede querer ni permitir cosa alguna que no esté conforme con el fin que se propuso al crear, es decir, con la manifestación de su bondad y de sus infinitas perfecciones y con la gloria del Verbo encarnado, Jesucristo, su Hijo unigénito (1 Cor 3,23).

3.° Sabemos que «*todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios*, de aquellos que, según sus designios, han sido llamados» (Rom 8,28) y perseveran en su amor.

27 GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providencia y la confianza en Dios* p.2.ª c.7.
28 Cf. I,19,12.
29 LEHODEY, *El santo abandono* p.2.ª pról.
30 Cf. P. GARRIGOU, *o.c.*, p.4.ª c.1.

4.° Sin embargo, el abandono en la voluntad de Dios a nadie exime de esforzarse en cumplir la voluntad de Dios *significada* en los mandamientos, consejos y sucesos, abandonándonos en todo lo demás a la voluntad divina de *beneplácito* por misteriosa que nos parezca, evitando toda inquietud y agitación.

629. 3. **Excelencia y necesidad.**—Por lo que llevamos dicho, aparece clara la gran excelencia y necesidad de la práctica cada vez más perfecta del santo abandono en la voluntad de Dios.

«Lo que constituye la *excelencia* del santo abandono es la incomparable eficacia que posee para remover todos los obstáculos que impiden la acción de la gracia, para hacer practicar con perfección las más excelsas virtudes y para establecer el reinado absoluto de Dios sobre nuestra voluntad» [31].

El P. Piny escribió—como es sabido—una hermosa obrita para poner de manifiesto la excelencia de la vida de abandono en la voluntad de Dios [32]. En ella prueba el insigne dominico que ésta es la vía que más glorifica a Dios, la que santifica más al alma, la menos sujeta a ilusiones, la que proporciona al alma mayor paz, la que mejor hace practicar las virtudes teologales y morales, la más a propósito para adquirir el espíritu de oración, la más parecida al martirio e inmolación de sí mismo y la que más asegura en la hora de la muerte.

La *necesidad* de entrar por esta vía puede demostrarse por un triple capítulo [33].

1.° El derecho divino.—*a)* Somos *siervos de Dios*, en cuanto criaturas suyas. Dios nos creó, nos conserva continuamente en el ser, nos redimió, nos ha ordenado a El como a nuestro último fin. No nos pertenecemos a nosotros mismos, sino a Dios (1 Cor 6,19).

b) Somos *hijos y amigos de Dios*: el hijo debe estar sometido a su padre por amor, y la amistad produce la concordia de voluntades: *idem velle et nolle*.

2.° Nuestra utilidad, por la gran eficacia santificadora de esta vía. Ahora bien: la santidad es el mayor bien que podemos alcanzar en este mundo y el único que tendrá una inmensa repercusión eterna. Todos los demás bienes palidecen y se esfuman ante él.

3.° El ejemplo de Cristo.—Toda la vida de Cristo sobre la tierra consistió en cumplir la voluntad de su Padre celestial. «Al entrar en el mundo dije: He aquí que vengo para hacer, Dios mío, tu voluntad» (cf. Hebr 10, 5-7). Durante su vida manifiesta continuamente que está pendiente de la voluntad de su Padre celestial: «Me conviene estar en las cosas de mi Padre» (Lc 2,49); «Yo hago siempre lo que a El le agrada» (Io 8,29); «Esta es mi comida y mi bebida» (Io 4,34); «Este es el mandato que he recibido de mi Padre» (Io 10,18); «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42).

A imitación de Cristo, ésta fue toda la vida de María: «he aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), y la de todos los santos: «mira y obra conforme al ejemplar» (Ex 25,40).

31 Lehodey, o.c., p.4.ª c.1.

32 Cf. *El cielo en la tierra* (Avila 1947). El original francés, publicado en 1683, llevaba el título de *Lo más perfecto, o de las vías interiores la que más glorifica a Dios y más santifica al alma*.

33 Cf. Mahieu, *Probatio caritatis* n.70-73.

630. 4. **Modo de practicarla.**—En sus líneas fundamentales, ya lo hemos indicado más arriba. Hay que conformarse, ante todo, *con la voluntad de Dios significada,* aceptando con rendida sumisión y esforzándose en practicar con entrañas de amor todo lo que Dios ha manifestado que quiere de nosotros a través de los preceptos de Dios y de la Iglesia, de los consejos evangélicos, de los votos y de las reglas, si somos religiosos; de las inspiraciones de la gracia en cada momento. Y hemos de abandonarnos enteramente, con filial confianza, a los ocultos designios de su *voluntad de beneplácito,* que, de momento, nos son completamente desconocidos; nuestro porvenir, nuestra salud, nuestra paz o inquietudes, nuestros consuelos o arideces, nuestra vida corta o larga. Todo está en manos de la Providencia amorosa de nuestro buen Dios, que es, a la vez, nuestro Padre amantísimo: que haga lo que quiera de nosotros en el tiempo y en la eternidad.

Esto es lo fundamental en sus líneas generales. Pero para mayor abundamiento, vamos a concretar un poco más la manera de practicar esta santa conformidad y abandono en las principales circunstancias que se pueden presentar en nuestra vida [34].

631. A) **Con relación a la voluntad significada.**—De cinco maneras, dice Santo Tomás (I,19,12), se nos manifiesta o significa la voluntad de Dios:

1.ª Haciendo algo directamente y por sí mismo: *Operación.*
2.ª Indirectamente, o sea, no impidiendo que otros lo hagan: *Permisión.*
3.ª Imponiendo su voluntad por un precepto propio o de otros: *Precepto.*
4.ª Prohibiendo en igual forma lo contrario: *Prohibición.*
5.ª Persuadiendo la realización u omisión de algo: *Consejo.*

El Doctor Angélico advierte (ibid.) que la *operación* y el *permiso* se refieren al *presente;* la operación al bien, y el permiso al mal. Los otros tres modos se refieren al futuro en la siguiente forma: el *precepto,* al bien futuro necesario; la *prohibición,* al mal futuro, que es obligatorio evitar, y el *consejo,* a la sobreabundancia del bien futuro. No cabe establecer una división más perfecta y acabada.

Examinemos ahora brevemente los principales modos de conformarnos con cada una de esas manifestaciones de la voluntad de Dios significada:

1.º «Operación».—Dios *siempre quiere positivamente lo que hace por sí mismo,* porque siempre se refiere al bien y siempre está ordenado a su mayor gloria. A este capítulo pertenecen todos los acontecimientos individuales, familiares y sociales, que han sido dispuestos por Dios mismo y no dependen de la voluntad de los hombres. Unas veces esos acontecimientos son dulces, y nos llenan de alegría; otras son amargos, y pueden sumirnos en la mayor tristeza, si no vemos en ellos la mano amorosísima de Dios que ha dispuesto aquello para su gloria y nuestro mayor bien. Una enfermedad

[34] Cf. principalmente: Lehodey, *o.c.*, p.3.ª; Garrigou-Lagrange, *o.c.*, p.4.ª c.2, y Mahieu, *o.c.*, n.74-123.

providencial puede arrojar en brazos de Dios a un alma extraviada. Todo lo que el Señor *dispone* es bueno y óptimo para nosotros, aunque de momento pueda causarnos gran tristeza o dolor. Ante estos acontecimientos prósperos o adversos, individuales o familiares, que nos vienen *directamente de la mano de Dios*, sin intervención alguna de los hombres (v.gr., accidentes imprevistos, enfermedades incurables, muerte de familiares o amigos, etc.), sólo cabe una actitud cristiana: *fiat voluntas tua*. Si el amor de Dios nos hace rebasar la simple *resignación*—que es virtud muy imperfecta—y lanzamos, aunque sea a través de nuestras lágrimas, una mirada al cielo llena de reconocimiento y gratitud *(Te Deum... Magnificat...)* por habernos visitado con el dolor, habremos llegado a la perfección en la vía de abandono y de perfecta conformidad con la voluntad de Dios.

2.º «Permisión».—Dios *nunca quiere positivamente lo que permite*, porque se refiere a un mal, y Dios no puede querer el mal. Pero su infinita bondad y sabiduría sabe convertir en mayor bien el mismo mal que permite, y por esto precisamente lo permite. El mayor mal y el más grave desorden que se ha cometido jamás fue la crucifixión de Jesucristo, y Dios supo ordenarla al mayor bien que ha recibido jamás la humanidad pecadora: su propia redención.

¡Qué mirada tan corta y qué funesta miopía la nuestra cuando en los males que Dios permite que vengan sobre nosotros nos detenemos en las *causas segundas* o inmediatas que los han producido y no levantamos los ojos al cielo para adorar los designios de Dios, que las permite para nuestro mayor bien! Burlas, persecuciones, calumnias, injusticias, atropellos, etc., etc., de que somos víctimas son, ciertamente, pecados ajenos, que Dios no puede querer en sí mismos, pero los *permite* para nuestro mayor bien. ¿Cuándo sabremos remontarnos por encima de las causas segundas para ver en todo ello la providencia amorosa de Dios, que nos pide no la venganza o el desquite, sino el amor y la gratitud por ese beneficio que nos hace? En la injusticia de los hombres hemos de ver la justicia de Dios, que castiga nuestros pecados, y hasta su misericordia, que nos los hace expiar.

3.º «Precepto».—Ante todo y sobre todo es preciso conformarnos con la voluntad de Dios preceptuada: «porque antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18). Sería lamentable extravío y equivocación tratar de agradar a Dios con prácticas de supererogación inventadas y escogidas por nosotros, y descuidando los preceptos que El mismo nos ha impuesto directamente o por medio de sus representantes. Mandamientos de Dios y de la Iglesia, preceptos de los superiores, deberes del propio estado: he ahí lo primero que tenemos que cumplir hasta el detalle si queremos conformarnos plenamente con la voluntad de Dios manifestada. Tres son nuestras obligaciones ante esos preceptos: *a)* conocerlos: «no seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad del Señor» (Eph 5,17); *b)* amarlos: «por eso yo amo tus mandamientos más que el oro purísimo» (Ps 118,127), y *c)* cumplirlos: «porque no todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7,21).

4.º «Prohibición».—El primer paso y el más elemental e indispensable para conformar nuestra voluntad con la de Dios ha de ser evitar cuidadosamente el pecado que le ofende, por pequeño que sea o parezca ser. «Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: Señor, aunque os pese, esto haré; ya veo que lo veis y sé que no lo

queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad. Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [35]. Nada se puede añadir a estas juiciosas palabras de Santa Teresa.

Pero puede ocurrir que, a pesar de nuestros esfuerzos, incurramos en alguna falta y acaso en un pecado grave. ¿Qué debemos hacer en estos casos? Hay que distinguir en toda falta dos aspectos: la ofensa de Dios y la humillación nuestra. La primera hay que rechazarla con toda el alma; nunca la deploraremos bastante, por ser el único mal verdaderamente digno de lamentarse. La segunda, en cambio, hemos de aceptarla plenamente, gozándonos de recibir en el acto ese castigo que empieza a expiar nuestra falta: «bien me ha estado ser humillado, para aprender tus mandamientos» (Ps 118, 71). Hay quien, al arrepentirse de sus pecados, lamenta más la humillación que le han acarreado (v.gr., ante el confesor) que la misma ofensa de Dios. ¿Cómo es posible que una contrición tan *humana* produzca verdaderos frutos sobrenaturales? [36]

5.° «Consejo».—El alma que quiera practicar en toda su perfección la total conformidad con la voluntad de Dios ha de estar pronta a practicar los consejos evangélicos—al menos *en cuanto a su espíritu*, si no es persona consagrada a Dios por los votos religiosos—y a secundar los movimientos interiores de la gracia que le manifiestan lo que Dios quiere de ella en un momento determinado. Pero de esto hablaremos largamente en el artículo siguiente al tratar de la *fidelidad a la gracia*.

632. B) Con relación a la voluntad de beneplácito.—Los designios de Dios en su voluntad de beneplácito nos son—decíamos—enteramente desconocidos. No sabemos lo que Dios tiene dispuesto sobre nuestro porvenir o el de los seres queridos. Pero sabemos ciertamente tres cosas: *a)* que la voluntad de Dios es la causa suprema de todas las cosas; *b)* que esa voluntad divina es esencialmente buena y benéfica, y *c)* que todas las cosas prósperas o adversas que pueden ocurrir contribuyen al bien de los que aman a Dios y quieren agradarle en todo. ¿Qué más podemos exigir para abandonarnos enteramente al beneplácito de nuestro buen Dios con la misma confianza filial que un niño pequeño en brazos de su madre?

Es la *santa indiferencia*, que recuerda San Ignacio en el «principio y fundamento» de sus *Ejercicios* como disposición básica y fundamental de toda la vida cristiana: «Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; de tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [37].

Pero es preciso entender rectamente esta indiferencia para no dar en los lamentables extravíos del quietismo y sus derivados. Examinemos cuidadosamente su *fundamento*, su *naturaleza* y su *extensión* [38].

[35] Santa Teresa, *Camino* 41,3.

[36] Cf. Tissot, *La vida interior simplificada* p.2.ª l.3 c.10, donde expone por extenso estas ideas.

[37] San Ignacio, *Ejercicios* n.23: *Principio y fundamento*. En las últimas palabras—que parecen faltas de lógica con lo anterior—da San Ignacio la clave para entender rectamente su pensamiento. La indiferencia de que habla se refiere únicamente a todas aquellas cosas que no caen bajo la voluntad expresa o *significada* de Dios; pero no puede afectar—sería herético e inmoral—a las cosas de su divino servicio y al cumplimiento de sus santos mandamientos. Hay un abismo entre la santa indiferencia de San Ignacio y la absurda y estúpida del quietismo.

[38] Cf. Mahieu, *o.c.*, n.118-123.

a) FUNDAMENTO.—La santa indiferencia se apoya en aquellos tres principios teológicos que acabamos de recordar, que son su fundamento inconmovible. Es evidente que si la voluntad divina es la causa suprema de todo cuanto ocurre, y ella es infinitamente buena, santa, sabia, poderosa y amable, la conclusión se impone: cuanto más se conforme y coincida mi voluntad con la de Dios, tanto más buena, santa, sabia, poderosa y amable será. Nada malo puede ocurrirme con ello, pues los mismos males que Dios permita que vengan sobre mí contribuirán a mi mayor bien si sé aprovecharme de ellos en la forma prevista y querida por Dios.

b) NATURALEZA.—Para precisar la naturaleza y verdadero alcance de la santa indiferencia hay que tener en cuenta tres principios fundamentales:

1.° Su finalidad es que el hombre se *entregue totalmente a Dios* saliendo de sí mismo. No se trata de un encogimiento de hombros estoico e irracional ante lo que pueda ocurrirnos, sino del medio más eficaz para que nuestra voluntad se adhiera fuertemente a la de Dios.

2.° Esta indiferencia se entiende solamente *según la parte superior del alma.* Porque, sin duda alguna, la parte inferior o inclinación natural—*voluntas ut natura,* como dicen los teólogos—no puede menos de sentir y acusar los golpes del infortunio o la desgracia. Sería tan imposible pedirle a la sensibilidad que no sienta nada ante el dolor como decirle a una persona que acaba de encontrarse con un león amenazador: *no tengas miedo.* No es posible dejarlo de tener (San Francisco de Sales). De donde no hay que turbarse cuando se *siente* la repugnancia de la naturaleza, con tal de que la voluntad quiera aceptar aquel dolor como venido de la mano de Dios, a pesar de todas las protestas de la sensibilidad inferior. Este es exactamente el ejemplo que nos dio Nuestro Señor Jesucristo, quien por una parte deseaba ardientemente su pasión—«quomodo coarctor!»... (Lc 12,50); «desiderio desideravi»... (Lc 22,15)—y por otra parte acusaba el dolor de la parte sensible: «Me muero de tristeza»... (Mt 26,38); «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Y cuando San Juan de la Cruz lanzaba su heroica exclamación: «Padecer, Señor, y ser despreciado por vos», o Santa Teresa su «o morir o padecer», o Santa Magdalena de Pazzis su «no morir, sino padecer», es evidente que no lo decían según la parte inferior de su sensibilidad—pues eran de carne y hueso, como todos los demás—, sino únicamente según su voluntad superior, que querían someter totalmente al beneplácito divino a despecho de todas las protestas de la naturaleza sensible.

3.° Esta indiferencia, finalmente, no es *meramente pasiva,* sino verdaderamente *activa,* aunque determinada únicamente por la voluntad de Dios. En los casos en que esta voluntad divina aparece ya manifestada (voluntad *de signo),* la voluntad del hombre se lanza a cumplirla con generosidad rápida y ardiente. Y en los que la divina voluntad no se ha manifestado todavía (voluntad *de beneplácito)* está en estado de *perfecta disponibilidad* para aceptarla y cumplirla apenas se manifieste.

Esta indiferencia, pues, nada tiene que ver con la *quietud ociosa e inactiva* que soñaron los quietistas, justamente condenada por la Iglesia [39].

c) EXTENSIÓN.—«La indiferencia—dice San Francisco de Sales—se ha de practicar en las cosas referentes a la vida *natural,* como la salud, la enfermedad, la hermosura, la fealdad, la flaqueza, la fuerza; en las cosas de la *vida social,* como los honores, categorías y riquezas; en los diversos estados de la *vida espiritual,* como las sequedades, consuelos, gustos y arideces; en las acciones, en los sufrimientos y, en fin, en toda clase de acontecimientos o circunstancias» [40].

[39] Cf. D 1221s.

[40] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.9 c.5.

En los capítulos siguientes describe maravillosamente el santo obispo de Ginebra cómo haya de practicarse esta indiferencia y omnímodo abandono en las más difíciles circunstancias: *en las cosas del servicio de Dios*, cuando El permite el fracaso después de haber hecho por nuestra parte todo cuanto podíamos; *en nuestro adelantamiento espiritual*, cuando, a pesar de todos nuestros esfuerzos, parece que no adelantamos nada; *en la permisión de los pecados ajenos*, que hemos de odiar en sí mismos, pero adorando a la vez la divina permisión, que no los permite jamás sino para sacar mayores bienes; *en nuestras propias faltas*, que hemos de odiar y reprimir, pero aceptando a la vez la humillación que nos reportan y doliéndonos de ellas con un «arrepentimiento fuerte, sereno, constante y tranquilo, pero no inquieto, turbulento ni desalentado», etc., etc. Es preciso leer despacio esas preciosas páginas, llenas de delicadas sugerencias e ingeniosas comparaciones, que constituyen como el código fundamental que han de tener en cuenta las almas en su vida de abandono a la divina voluntad [41].

Una última cuestión: ¿hay que llegar en este omnímodo abandono a hacerse indiferente a la propia salvación, como decían los quietistas y semiquietistas? De ninguna manera. Este delirio y extravío está expresamente condenado por la Iglesia [42]. Dios quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4), y solamente permite que se condenen los que voluntariamente se empeñan en ello conculcando sus mandamientos y muriendo impenitentes. Renunciar a nuestra propia salvación con el pretexto de practicar con mayor perfección el abandono total en manos de Dios sería oponernos a la voluntad misma de Dios, que quiere salvarnos, y al apetito natural de nuestra propia felicidad, que nos viene del mismo Dios a través de la naturaleza. Lo único que se debe hacer es desear nuestra propia salvación, no sólo ni principalmente porque con ella alcanzaremos nuestra felicidad, sino ante todo porque Dios lo quiere, y con ella le glorificaremos con todas nuestras fuerzas. El motivo de la gloria de Dios ha de ser el primero, y debe prevalecer por encima del de nuestra propia felicidad, pero sin renunciar jamás a esta última, que entra plenamente—aunque en segundo lugar—en el mismo querer y designio de Dios.

633. 5. **Frutos y ventajas de la vida de abandono en Dios.**—Son inestimables los frutos y ventajas de la vida de perfecto abandono en la amorosa providencia de Dios. Aparte de los ya señalados al hablar de su excelencia, merecen recordarse los siguientes [43]:

1.° Nos hace llevar una vida de dulce intimidad con Dios, como el niño en brazos de su madre.

2.° El alma camina con sencillez y libertad; no desea más que lo que Dios quiera.

3.° Nos hace constantes y de ánimo sereno a través de todas las situaciones: Dios lo ha querido así.

4.° Nos llena de paz y de alegría: nada puede sobrevenir capaz de alterarlas, pues sólo queremos lo que Dios quiera.

5.° Nos asegura una muerte santa y un gran valimiento delante de Dios: en el cielo, Dios cumplirá la voluntad de los que hayan cumplido la de El en la tierra.

[41] Es también altamente recomendable el precioso libro de DOM VITAL LEHODEY *El santo abandono*, fuertemente influenciado por el espíritu de San Francisco de Sales, a quien cita continuamente.

[42] Cf. D 1227.

[43] Cf. LEHODEY, *o.c.*, p.4.ª c.2, donde comenta ampliamente estos frutos.

ARTICULO 6

La fidelidad a la gracia

634. S.Th., I-II,109,9; 111,2-3; San Francisco de Sales, *Amor de Dios* II,19,12; Mahieu, *Probatio caritatis* n.97-102; Tissot, *La vida interior simplificada* p.2.ª; Garrigou-Lagrange, *Perfection*... c.4 a.5 § 3 y 4; *Tres edades* p.1.ª c.3 a.5; Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.1-2 y 6; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.127-39; Tanquerey, *Teología ascética* n.483-4; Plus, *La fidelidad a la gracia* (Barcelona 1951).

Uno de los medios más importantes e indispensables para el adelantamiento espiritual es la *fidelidad a la gracia*, o sea, a las mociones interiores del Espíritu Santo que nos empuja a cada momento al bien.

Vamos a estudiar cuidadosamente esta fidelidad a la gracia, examinando su *naturaleza*, su *importancia y necesidad*, su *eficacia santificadora* y el *modo de practicarla*.

635. 1. **Naturaleza.**—Prenotando.—*La gracia actual.*—Como fundamento indispensable para entender el verdadero alcance y significado de la fidelidad a la gracia es preciso tener en cuenta todo lo relativo a la naturaleza, necesidad, división, oficios y funciones de la *gracia actual*, que coincide precisamente con la inspiración del Espíritu Santo, a la que debe prestar el alma su fidelidad. Hemos hablado ya de todo esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.140-43).

Esto supuesto, examinemos ahora la naturaleza de la fidelidad a la gracia.

La fidelidad en general no es otra cosa que la lealtad, la cumplida adhesión, la observancia exacta de la fe que uno debe a otro. En el derecho feudal era la obligación que tenía el vasallo de presentarse a su señor y rendirle homenaje, quedándole sujeto y llamándose desde entonces *hombre del señor X*, o sea, tomando el nombre de su señor y quedando enteramente obligado a obedecerle. Todo esto tiene aplicación —y en grado máximo— tratándose de la fidelidad a la gracia, que no es, en fin de cuentas, más que *la lealtad o docilidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo en cualquier forma que se nos manifiesten*.

«Llamamos *inspiraciones*—dice San Francisco de Sales—a todos los atractivos, movimientos, reproches y remordimientos interiores, luces y conocimientos que Dios obra en nosotros, previniendo nuestro corazón con sus bendiciones (Ps 20,4), por su cuidado y amor paternal, a fin de despertarnos, excitarnos, empujarnos y atraernos a las santas virtudes, al amor celestial, a las buenas resoluciones; en una palabra, a todo cuanto nos encamina a nuestro bien eterno»[44].

De varias maneras se producen inspiraciones divinas. Los mismos pecadores las reciben, impulsándoles a la conversión; pero para el justo, en quien habita el Espíritu Santo, es perfectamente *connatural* el recibirlas a cada momento. El Espíritu Santo mediante ellas ilumina nuestra mente *para que podamos ver lo que hay que hacer* y mueve nuestra voluntad *para que podamos y queramos cumplirlo*, según aquello del Apóstol: «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13).

[44] *Vida devota* p.2.ª c.18.

Porque es evidente que el Espíritu Santo obra siempre según su beneplácito. Inspira y obra en el alma del justo «cuando quiere y como quiere»: «Spiritus ubi vult spirat» (Io 3,8). Unas veces *ilumina* solamente (v.gr., en los casos dudosos para resolver la duda); otras *mueve* solamente (v.gr., a que el alma realice aquella buena acción que ella misma estaba pensando); otras, en fin—y es lo más frecuente—, *ilumina y mueve* a la vez. A veces se produce la inspiración en medio del trabajo, como de improviso, cuando el alma estaba enteramente distraída y ajena al objeto de la inspiración; otras muchas se produce en la oración, en la sagrada comunión, en momentos de recogimiento y de fervor. El Espíritu Santo rige y gobierna al hijo adoptivo de Dios tanto en las cosas ordinarias de la vida cotidiana como en los negocios de gran importancia. San Antonio Abad entró en una iglesia y, al oír que el predicador repetía las palabras del Evangelio: «Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes», etc. (Mt 19,21), marchó en el acto a su casa, vendió todo cuanto tenía y se retiró al desierto.

El Espíritu Santo no siempre nos inspira directamente por sí mismo. A veces se vale del ángel de la guarda, de un predicador, de un buen libro, de un amigo; pero siempre es él, en última instancia, el principal autor de aquella inspiración.

636. 2. **Importancia y necesidad.**—Nunca se insistirá demasiado en la excepcional importancia y absoluta necesidad de la fidelidad a la gracia para avanzar en el camino de la perfección sobrenatural. En cierto sentido es éste el *problema fundamental* de la vida cristiana, ya que de esto depende el progreso incesante hasta llegar a la cumbre de la montaña de la perfección o el quedarse paralizados en sus mismas estribaciones. La preocupación *casi única* del director espiritual ha de ser llevar al alma a la más exquisita y constante fidelidad a la gracia. Sin esto, todos los demás métodos y procedimientos que intente están irremisiblemente condenados al fracaso. La razón profundamente teológica de esto hay que buscarla en la economía divina de la *gracia actual*, que guarda estrecha relación con el grado de nuestra fidelidad.

En efecto: como enseña la Teología, la gracia actual es absolutamente necesaria para todo acto saludable. Es en el orden sobrenatural lo que la *previa moción divina* en el orden puramente natural: algo absolutamente indispensable para que un ser en potencia pueda pasar al acto. Sin ella nos sería tan imposible hacer el más pequeño acto sobrenatural—aun poseyendo la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo—como respirar sin aire en el orden natural. La gracia actual es como el *aire divino*, que el Espíritu Santo envía a nuestras almas para hacerlas respirar y vivir en el plano sobrenatural.

Ahora bien: «La gracia actual—dice el P. Garrigou-Lagrange—nos es constantemente ofrecida para ayudarnos en el cumplimiento del deber de cada momento, algo así como el aire entra incesantemente en nuestros pulmones para permitirnos reparar la sangre. Y así como tenemos que *respirar*

para introducir en los pulmones ese aire que renueva nuestra sangre, de mismo modo hemos de desear positivamente y con docilidad *recibir la gracia*, que regenera nuestras energías espirituales para caminar en busca de Dios. Quien no respira, acaba por morir de asfixia; quien no recibe con docilidad la gracia, terminará por morir de asfixia espiritual. Por eso dice San Pablo: «Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios» (2 Cor 6,1). Preciso es responder a esa gracia y cooperar generosamente a ella. Es ésta una verdad elemental que, practicada sin desfallecimiento, nos levantaría hasta la santidad» [45].

Pero hay más todavía. En la economía ordinaria y normal de su providencia, Dios tiene subordinadas las gracias posteriores que ha de conceder a un alma al buen uso de las anteriores. Una simple infidelidad a la gracia puede cortar el rosario de las que Dios nos hubiera ido concediendo sucesivamente, ocasionándonos una pérdida irreparable. En el cielo veremos cómo la inmensa mayoría de las santidades frustradas —mejor dicho, absolutamente todas ellas—se malograron por una serie de infidelidades a la gracia—acaso veniales en sí mismas, pero plenamente voluntarias—, que paralizaron la acción del Espíritu Santo, impidiéndole llevar al alma hasta la cumbre de la perfección. He aquí cómo explica estas ideas el P. Garrigou-Lagrange:

«La primera gracia de iluminación que en nosotros produce eficazmente un buen pensamiento es *suficiente* con relación al generoso consentimiento voluntario, en el sentido de que nos da, no este acto, sino la posibilidad de realizarlo. Sólo que, si resistimos a este buen pensamiento, nos privamos de la gracia actual, que nos hubiera inclinado *eficazmente* al consentimiento a ella. La resistencia produce sobre la gracia el mismo efecto que el granizo sobre un árbol en flor que prometía abundosos frutos; las flores quedan agostadas y el fruto no llegará a sazón. La gracia eficaz se nos brinda en la gracia suficiente, como el fruto en la flor; claro que es preciso que la flor no se destruya para recoger el fruto. Si no oponemos resistencia a la gracia suficiente, se nos brinda la gracia actual eficaz, y con su ayuda vamos progresando, con paso seguro, por el camino de la salvación. La gracia suficiente hace que no tengamos excusa delante de Dios y la eficaz impide que nos gloriemos en nosotros mismos; con su auxilio vamos adelante humildemente y con generosidad» [46].

La fidelidad a la gracia es, pues, no solamente de gran importancia, sino absolutamente necesaria e indispensable para progresar en los caminos de la unión con Dios. El alma y su director no deberán tener otra obsesión que la de llegar a una continua, amorosa y exquisita fidelidad a la gracia.

637. 3. **Eficacia santificadora.**—Dejamos la palabra al P. Lallemant en unos párrafos admirables:

45 *Tres edades* p.1.ª c.3 a.5.
46 Ibid.

«Los dos elementos de la vida espiritual son la purificación del corazón y la dirección del Espíritu Santo. Estos son los dos polos de toda la espiritualidad. Por estas dos vías se llega a la perfección según el grado de pureza que se haya adquirido y en proporción a la fidelidad que se haya tenido en cooperar a los movimientos del Espíritu Santo y en dejarse conducir por El.

Toda nuestra perfección depende de esta fidelidad, y puede decirse que el resumen y compendio de la vida espiritual consiste en observar con atención los movimientos del Espíritu de Dios en nuestra alma y en reafirmar nuestra voluntad en la resolución de seguirlos dócilmente, empleando al efecto todos los ejercicios de la oración, la lectura, los sacramentos y la práctica de las virtudes y buenas obras...

El fin a que debemos aspirar, después de habernos ejercitado largo tiempo en la pureza de corazón, es el de ser de tal manera poseídos y gobernados por el Espíritu Santo, que él solo sea quien conduzca y gobierne todas nuestras potencias y sentidos y quien regule todos nuestros movimientos interiores y exteriores, abandonándonos enteramente a nosotros mismos por el renunciamiento espiritual de nuestra voluntad y propias satisfacciones. Así, ya no viviremos en nosotros mismos, sino en Jesucristo, por una fiel correspondencia a las operaciones de su divino Espíritu y por un perfecto sometimiento de todas nuestras rebeldías al poder de su gracia...

Ocurre a veces que, habiendo recibido de Dios una buena inspiración, nos encontramos en seguida atacados por repugnancias, dudas, perplejidades y dificultades, que vienen de nuestro fondo corrompido y de nuestras pasiones, contrarias a la inspiración divina. Si la recibimos, empero, con entera sumisión de corazón, nos llenará de esa paz y consolación que el espíritu de Dios lleva consigo, y que comunica a las almas en las que no encuentra ninguna resistencia...

La causa de que se llegue tan tarde o de que no se llegue jamás a la perfección es que no se sigue en casi todo más que a la naturaleza y al sentido humano. No se sigue nunca, o casi nunca, al Espíritu Santo, del que es propio esclarecer, dirigir y enardecer.

La mayor parte de los religiosos, aun de los buenos y virtuosos, no siguen en su conducta particular y en la de los otros más que a la razón y el buen sentido, en el que muchos de ellos sobresalen. Esta regla es buena, pero no es suficiente para la perfección cristiana.

Estas personas se conducen de ordinario por el sentimiento común de aquellos con quienes viven; y como éstos son imperfectos aunque su vida no sea desarreglada, porque el número de los perfectos es muy pequeño, no llegan jamás a las sublimes vías del espíritu. Viven como el común, y su manera de gobernar a los otros es imperfecta.

El Espíritu Santo espera durante cierto tiempo a que entren en su interior y a que, observando las operaciones de la gracia y las de la naturaleza, se dispongan a seguir su dirección y gobierno. Pero si abusan del tiempo y del favor que les ofrece, les abandona por fin a ellos mismos y les deja en esta oscuridad e ignorancia de su interior, en la que viven en adelante con gran peligro de su salvación.

Puede decirse con verdad que no hay sino poquísimas personas que se mantengan constantemente en los caminos de Dios. Muchos se desvían sin cesar. El Espíritu Santo les llama con sus inspiraciones; pero como son indóciles, llenos de sí mismos, apegados a sus sentimientos, engreídos de su propia sabiduría, no se dejan fácilmente conducir, no entran sino raras veces en el camino y designios de Dios y apenas permanecen en él, volviendo a sus concepciones e ideas que les hacen dar el cambio. Así avanzan muy poco y la muerte les sorprende no habiendo dado más que veinte pasos,

cuando hubieran podido caminar diez mil si se hubieran abandonado a la dirección del Espíritu Santo.

Al contrario, las personas verdaderamente interiores, que se conducen por la luz del espíritu de Dios, a la que se han dispuesto por la pureza de corazón y siguen con perfecta sumisión, avanzan a pasos de gigante y vuelan, por decirlo así, en los caminos de la gracia»[47].

Estas son las inmensas ventajas de la fidelidad a la gracia y su extraordinaria eficacia santificadora. En realidad, todo depende de esto. Veamos, pues, ahora la manera de practicarla.

638. 4. **Modo de practicarla.**—Vamos a examinar la parte de Dios y la nuestra propia; o sea, la inspiración del Espíritu Santo en sí misma y nuestra respuesta a su amorosa invitación[48].

A) **La inspiración del Espíritu Santo.**—Santo Tomás de Aquino, comentando las palabras del Apóstol: «Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Rom 8,14), escribe: «Estos son regidos como por cierto conductor y director; lo cual hace el Espíritu, en cuanto nos *ilumina* interiormente sobre lo que debemos hacer... Pero el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, sino que el mismo Espíritu Santo *mueve su corazón* para que lo haga. Y por eso se dice que son movidos—*aguntur*—los que son movidos por *cierto instinto superior*. De donde de los animales decimos que no se mueven, sino que son movidos—*non agunt sed aguntur*—, porque son movidos por el instinto de la naturaleza, y no por su propia elección, a realizar sus acciones. De semejante manera, el hombre espiritual no se mueve principalmente a realizar alguna cosa por el movimiento de su propia voluntad, sino *por el instinto del Espíritu Santo*. Sin que por esto se excluya que obre también por su voluntad y libre albedrío, porque ese mismo movimiento de su voluntad y libre albedrío *lo causa el Espíritu Santo*, según aquello del Apóstol (Phil 2,13): «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito»[49].

La inspiración del Espíritu Santo es al acto de virtud lo que la tentación al acto del pecado. Por un triple escalón desciende el hombre al pecado: tentación, delectación y consentimiento. El Espíritu Santo propone el acto de virtud al entendimiento y excita la voluntad; el justo, finalmente, lo aprueba y lo cumple.

Los actos de virtud se producen, pues, bajo el impulso y dirección del Espíritu Santo; y a medida que el alma va siendo fiel a este impulso, va adquiriendo facilidad y delectación en el ejercicio de las virtudes, y estos actos se llaman entonces *frutos del Espíritu Santo*. Algunos de ellos brotan del alma con tanta perfección y suavidad, que hacen feliz al alma ya en esta vida, aunque principalmente en la otra, y entonces se llaman *bienaventuranzas* (cf. n.136-37).

Teniendo en nuestras almas por infusión amorosa del divino Espíritu sus preciosísimos *dones*, que tienen por finalidad precisamente la de hacernos dóciles a sus divinas inspiraciones[50], tenemos como un cierto título y derecho a pedirlas y esperarlas. Ninguna otra petición deberíamos hacer con

[47] P. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle* princ.4 c.2 a.1 y 2.

[48] Cf. MAHIEU, *Probatio caritatis* n.98-102, donde se exponen más ampliamente las ideas que resumimos aquí. Son también dignas de leerse la celebrada obra del P. LALLEMANT *La doctrina espiritual* (princ.4) y la del P. PLUS *La fidelidad a la gracia*, que tratan hermosamente de este mismo asunto.

[49] S.TH., *Ad Romanos* c.8 lect.3.

[50] Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina común en la teología de los dones: «Quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina» (I-II,68,1).

mayor frecuencia que ésta: «Veni Creator Spiritus, mentes tuorum *visita*... Accende *lumen* sensibus, infunde *amorem* cordibus... Da nobis in eodem Spiritu *recta sapere, et de eius semper consolatione gaudere*» (liturgia de Pentecostés).

B) **Nuestra respuesta.**—Tres cosas son necesarias por parte nuestra: la *atención* a las inspiraciones del Espíritu Santo, la *discreción* para saberlas distinguir de los movimientos de la naturaleza o del demonio y la *docilidad* para llevarlas a cabo. Expliquemos un poco cada una de ellas.

1) ATENCIÓN.—Consideremos con frecuencia que el Espíritu Santo habita dentro de nosotros mismos (1 Cor 6,19). Si hiciéramos el vacío a todas las cosas de la tierra y nos recogiéramos en silencio y paz en nuestro propio interior, oiríamos, sin duda, su dulce voz y las insinuaciones de su amor. No se trata de una gracia extraordinaria, sino del todo normal y ordinaria en una vida cristiana seriamente vivida.

¿Por qué, pues, no oímos de hecho su voz? Por tres razones principales:

a) *Por nuestra habitual disipación.*—Dios está dentro y nosotros vivimos fuera. «El hombre interior—dice Kempis, II,1—se recoge muy pronto, porque nunca se derrama del todo al exterior». El mismo Espíritu Santo nos lo recuerda: «La llevaré a la soledad y allí le hablaré al corazón» (Os 2,14).

He aquí unos párrafos notables del P. Plus insistiendo en estas ideas: «Dios es discreto; pero no lo es ni por timidez ni por impotencia. Podría imponerse; si no lo hace, es por delicadeza y para dejar a nuestra iniciativa más campo de acción.

Mas no puede imaginarse que el Señor no sea un gran señor; no puede ser que no tenga muy vivo el sentimiento de su suprema dignidad. Supongamos que donde quiere entrar u obrar no hay más que locas preocupaciones, estrépito de carracas, agitaciones, torbellinos, potros salvajes, frenesí de velocidad, desplazamientos incesantes, busca inconsiderada de naderías que se agitan; ¡para qué va a pedir audiencia!

Dios no se comunica en el ruido. Cuando descubre el interior de un alma obstruido por mil cosas, no tiene ninguna prisa en entregarse, en ir a alojarse en medio de esas mil nimiedades. Tiene su amor propio. No le gusta ponerse a la par con las baratijas. A veces, no obstante, lo toma a su cargo, y, a pesar de la inatención, impone la atención. No se le quería recibir; ha entrado y habla. Pero en general no procede así. Evita una presencia que bien claro está no se buscaba. Si el alma está en gracia, es evidente que El reside en ella, pero no se le manifiesta. Ya que el alma no se digna advertirlo, El permanece inadvertido; puesto que hay sustitutivos que se le prefieren, el Bien supremo evita hacerse preferir a pesar de todo. Cuanto más el alma se derrama en las cosas, tanto menos insiste El.

Si, por el contrario, observa que alguno se desembaraza de esas naderías y busca el silencio, Dios se le acerca. Esto le entusiasma. Puede manifestarse, pues sabe que el alma le oirá. No siempre se manifestará, ni será lo más común mostrarse de una manera patente; pero el alma, a buen seguro, se sentirá oscuramente invitada a subir» [51].

b) *Por nuestra sensualidad.*—Somos todavía demasiado carnales, y no estimamos ni saboreamos más que las cosas exteriores y agradables a los sentidos. Y, como dice San Pablo, «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios» (1 Cor 2,14). Es absolutamente indispensable el *espíritu de mortificación.*

[51] P. PLUS, *La fidelidad a la gracia* p.59-60 (ed. Barcelona 1951), preciosa obrita, que es de lo mejor que se ha escrito sobre este importante asunto.

c) *Por nuestras aficiones desordenadas.*—«Si alguno no estuviere del todo libre de las criaturas, no podrá tender libremente a las cosas divinas. Por eso se encuentran tan pocos contemplativos, porque pocos aciertan a desembarazarse totalmente de las criaturas y cosas perecederas» (Kempis, III,31).

Dos cosas, pues, es preciso practicar para oír la voz de Dios: *desprenderse* de todo afecto terreno y *atender positivamente* al divino Huésped de nuestras almas. El alma ha de estar siempre en actitud de humilde expectación: «Hablad, Señor, que vuestro siervo escucha» (1 Reg 3,10).

2) Discreción.—Es de gran importancia en la vida espiritual el discernimiento o *discreción de espíritus* (cf. n.707ss.) para saber qué espíritu nos mueve en un momento determinado. He aquí algunos de los más importantes criterios para conocer las inspiraciones divinas:

a) *La santidad del objeto.*—El demonio nunca impulsa a la virtud: y la naturaleza tampoco suele hacerlo cuando se trata de una virtud incómoda y difícil.

b) *La conformidad con nuestro propio estado.*—El Espíritu Santo no puede impulsar a un cartujo a predicar, ni a una monja contemplativa a cuidar enfermos en los hospitales.

c) *Paz y tranquilidad del corazón.*—«Una de las mejores señales de la bondad de todas las inspiraciones, y particularmente de las extraordinarias, es la paz y la tranquilidad en el corazón que las recibe; porque el divino Espíritu es, en verdad, violento, pero con violencia dulce, suave y apacible. Se presenta como un *viento impetuoso* (Act 2,2) y como un rayo celestial, pero no derriba ni turba a los apóstoles; el espanto que su ruido causa en ellos es momentáneo y va inmediatamente acompañado de una dulce seguridad»[52]. El demonio, por el contrario, alborota y llena de inquietud.

d) *Obediencia humilde.*—«Todo es seguro en la obediencia y todo es sospechoso fuera de ella... El que dice que está inspirado y se niega a obedecer a los superiores y seguir su parecer, es un impostor»[53]. Testigos de esto son gran número de herejes y apóstatas que se decían inspirados por el Espíritu Santo.

e) *El juicio del director espiritual.*—En las cosas de poca importancia que ocurren todos los días no es menester una larga deliberación, sino elegir simplemente lo que parezca más conforme a la voluntad divina, sin escrúpulos ni inquietudes de conciencia; pero en las cosas dudosas de mayor importancia, el Espíritu Santo inclina siempre a consultar con los superiores o con el director espiritual.

3) Docilidad.—Consiste en seguir la inspiración de la gracia *en el mismo instante* en que se produzca, sin hacer esperar un segundo al Espíritu Santo[54]. El sabe mejor que nosotros lo que nos conviene; aceptemos, pues, lo que nos inspire y llevémoslo a cabo con corazón alegre y esforzado. El alma ha de estar siempre dispuesta a cumplir la voluntad de Dios en todo momento: «Enséñame a hacer tu voluntad, porque tú eres mi Dios» (Ps 142,10).

El cardenal Mercier estaba plenamente convencido de la alta importancia de esta fidelidad a las mociones del Espíritu Santo en orden a nuestra plena santificación. He aquí unas palabras suyas, llenas de suavidad y de unción:

[52] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* 8,12.
[53] *Amor de Dios* l.6 c.13.
[54] Ya se entiende que esto se refiere únicamente a los casos en los que la inspiración divina es del todo clara y manifiesta. En los casos dudosos habría que reflexionar, aplicando las reglas del discernimiento o consultando con el director espiritual.

«Voy a revelaros un secreto de santidad y de felicidad. Si todos los días, durante cinco minutos, sabéis acallar por completo vuestra imaginación, cerrar los ojos a las cosas sensibles y vuestros oídos a todos los ruidos de la tierra para reentrar en vuestro interior; y allí, en el santuario de vuestra alma bautizada, que es el templo del Espíritu Santo, le decís:

> ¡Oh Espíritu Santo, alma de mi alma! Yo os adoro. Iluminadme, guiadme, fortalecedme, consoladme. Decidme lo que debo hacer. Dadme vuestras órdenes. Yo os prometo someterme a todo cuanto deseéis de mí y aceptar todo cuanto permitáis que me suceda. Hacedme solamente conocer vuestra santa voluntad.

Si hacéis esto, vuestra vida transcurrirá feliz, serena y consolada aun en medio de las penas; porque la gracia será proporcionada a la prueba, dándoos la fuerza para sobrellevarla, y llegaréis a las puertas del paraíso cargados de méritos.

Esta sumisión al Espíritu Santo es el secreto de la santidad» [55].

2) RESORTE FISIOLOGICO

ARTICULO 7

MEJORA DEL PROPIO TEMPERAMENTO

639. FOUILLÉE, *Tempérament et caractères* (1895), *Les caractères* (París 1902); MALAPERT *Les éléments du caractère et leurs lois de combination* (1897); J. GUIBERT, *El carácter* (Madrid 1935); FRÖBES, *Psicología empírica y experimental* t.2; TANQUEREY, *Teología ascética y mística*, ap.; CONRADO HOCK, *Los cuatro temperamentos* (Buenos Aires 1940); BRENNAN, *Psicología general* (Madrid 1952); BARBADO, *Estudios de Psicología experimental* t.2 (Madrid 1948).

640. Además de estos grandes recursos psicológicos de tipo natural y sobrenatural que acabamos de examinar, podemos aprovecharnos también en el camino de nuestra santificación de una ayuda de tipo puramente fisiológico: nuestro propio *temperamento*, mejorando sus buenas disposiciones y corrigiendo en lo posible sus defectos. Naturalmente que esto concurre muy de lejos a nuestra santificación, en un plano puramente *dispositivo* y meramente natural; pero no deja de tener su importancia, al menos negativa, removiendo obstáculos *(ut removens prohibens)*.

Vamos, pues, a estudiar la *naturaleza, clasificación y medios de perfeccionar* el temperamento.

641. 1. **Naturaleza.**—Hay una gran diversidad de opiniones entre los autores acerca de la naturaleza y clasificación de los temperamentos. Nosotros vamos a recoger aquí la doctrina más comúnmente admitida, dándole una orientación eminentemente práctica.

NOCIÓN.—El temperamento es *el conjunto de inclinaciones íntimas que brotan de la constitución fisiológica de un hombre.* Es la característica dinámica de cada individuo, que resulta del predominio *fisiológico* de un sistema orgánico, como el nervioso o el sanguíneo, o de un humor, como la bilis o la linfa.

[55] Citado por BECAUD, *L'action, instrument d'évangélisation* (París 1955) p.432.

Como se ve por estas nociones, el temperamento es algo *innato* en el individuo. Es la *índole natural*, o sea, algo que la naturaleza nos impone. Por lo mismo, no desaparece enteramente nunca: «genio y figura hasta la sepultura»; pero una educación oportuna y, sobre todo, la fuerza sobrenatural de la gracia pueden, si no transformarlo totalmente, sí, al menos, reducir hasta el mínimum sus estridencias y aun suprimir del todo sus manifestaciones exteriores. Testigo de ello—entre otros mil—, San Francisco de Sales, que ha pasado a la posteridad con el nombre de «santo de la dulzura» a pesar de su temperamento fuertemente colérico.

642. 2. **Clasificación de los temperamentos.**—Después de mil tentativas y ensayos, los tratadistas modernos vuelven a la clasificación de los antiguos clásicos, que parece traer su origen del propio Hipócrates. Según ella, los temperamentos fundamentales son cuatro: el *sanguíneo, nervioso, colérico* y *flemático*, según predomine en ellos la constitución fisiológica que su mismo nombre indica.

Vamos a recoger las características principales de cada uno de ellos. Pero antes es preciso advertir que ninguno de los temperamentos que vamos a describir existe «químicamente puro» en la realidad; generalmente se hallan mezclados y además presentan grados muy diversos. Así, los flemáticos nunca lo son del todo, sino que se encuentran en ellos muchos rasgos de sensibilidad; los sanguíneos tienen, a veces, cualidades propias del nervioso, etc. Se trata únicamente de algo *predominante* en la constitución fisiológica de un individuo. Es menester tener muy en cuenta esta observación para evitar un juicio prematuro—al descubrir en seguida algunos rasgos propios de un determinado temperamento—, que podría estar muy lejos de la objetiva realidad.

Vengamos ahora a la descripción detallada de cada uno de ellos. Seguimos principalmente a Conrado Hock y a Guibert, de los que citamos, a veces, sus propias palabras.

643. A) **Temperamento sanguíneo.**—1) CARACTERÍSTICAS ESENCIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—El sanguíneo se excita *fácil* y *fuertemente* por cualquier impresión. La reacción suele ser también *inmediata* y *fuerte;* pero la impresión o duración suele ser *corta.* El recuerdo de cosas pasadas no provoca tan fácilmente nuevas emociones.

2) BUENAS CUALIDADES.—El sanguíneo es *afable* y alegre, *simpático* y obsequioso para todos, sensible y *compasivo* ante las desgracias del prójimo, dócil y *sumiso* ante sus superiores, sincero y *espontáneo* (a veces hasta la inconveniencia). Es verdad que ante la injuria reacciona a veces violentamente y prorrumpe en expresiones ofensivas; pero lo olvida pronto todo, *sin guardar rencor a nadie.* Desconoce en absoluto la terquedad y obstinación. Se sacrifica con desinterés. Su *entusiasmo* es contagioso y arrebatador; su buen corazón cautiva y enamora, ejerciendo una especie de seducción en torno suyo.

Suele tener una *concepción serena de la vida,* es fundamentalmente *optimista,* no le arredran las dificultades, confía siempre en el buen éxito. Le

sorprende mucho que los demás se enfaden ante una broma poco agradable, que le parecía a él la cosa más natural y simpática del mundo. Tiene un gran *sentido práctico* de la vida, es más inclinado a idealizar que a criticar.

Dotado de una exuberante riqueza afectiva, es fácil y pronto a la *amistad*, y se entrega a ella con ardor y a veces apasionadamente.

Su inteligencia es viva, rápida, asimila fácilmente, pero sin mucha profundidad. Dotado de una memoria feliz y de una imaginación ardiente, triunfa fácilmente en el arte, la poesía y la oratoria, pero no suele alcanzar la talla del sabio. Los sanguíneos serían muy frecuentemente espíritus superiores si tuviesen tanta profundidad como sutileza, tanta tenacidad en el trabajo como facilidad en las concepciones.

3) MALAS CUALIDADES.—Pero al lado de estas buenas cualidades, el temperamento sanguíneo presenta serios inconvenientes.

Sus principales defectos son la *superficialidad*, la *inconstancia* y la *sensualidad*. La primera se debe principalmente a la rapidez de sus concepciones. Le parece haber comprendido en seguida cualquier problema que se le pone delante, y en realidad lo ha percibido tan sólo de una manera superficial e incompleta. De ahí proceden sus juicios apresurados, ligeros, inexactos con frecuencia, cuando no enteramente falsos. Es más amigo de la amplitud fácil y brillante que de la profundidad.

La *inconstancia* del sanguíneo es fruto de la poca duración de sus impresiones. En un instante pasa de la risa al llanto, del gozo delirante a una negra tristeza. Se arrepiente pronto y de verdad de sus pecados, pero vuelve a ellos en la primera ocasión que se le presente. Los sanguíneos son víctimas de la impresión del momento, sucumben fácilmente ante la tentación. Son enemigos del sacrificio, de la abnegación, del esfuerzo duro y continuado. Son perezosos en el estudio. Les resulta poco menos que imposible refrenar la vista, los oídos, la lengua y la guarda del silencio. Se distraen fácilmente en la oración. A épocas de gran fervor suceden otras de languidez y desaliento...

La *sensualidad*, en fin, encuentra terreno abonado en la naturaleza ardiente del sanguíneo. Se deja arrastrar fácilmente de los placeres sensuales de la gula y de la lujuria. Reacciona prontamente contra sus caídas, las deplora con sinceridad; pero le falta energía y coraje para dominar la pasión cuando vuelve a levantar cabeza.

4) EDUCACIÓN DEL SANGUÍNEO.—La educación y encauce de cualquier temperamento ha de consistir en fomentar sus buenas cualidades y en reprimir los defectos. Por lo mismo, el sanguíneo ha de procurar a su exuberante vida afectiva un cauce noble y elevado. Si logra enamorarse fuertemente de Dios, llegará a ser un santo de primera categoría. Sanguíneos cien por cien fueron el apóstol San Pedro, San Agustín, Santa Teresa y San Francisco Javier.

Pero es menester que luche tenazmente contra sus defectos hasta tenerlos completamente a raya. Ha de combatir su superficialidad adquiriendo el hábito de la *reflexión* y *ponderación* en todo cuanto haga. Debe hacerse cargo de los problemas examinándolos por todas sus caras, previendo las dificultades que puedan surgir, dominando el optimismo demasiado confiado e irreflexivo.

Contra la *inconstancia* tomará serias medidas. No bastan los propósitos y resoluciones, que, a pesar de su sinceridad y buena fe, quebrantará en la primera ocasión que se le presente. Es menester que ate su voluntad a un *plan de vida*—convenientemente revisado y aprobado por su director espiritual—en el que esté todo previsto y señalado y en el que nada se deje al arbitrio de su voluntad floja y antojadiza. Tiene que practicar seriamente el

examen de conciencia, aplicándose fuertes penitencias por las transgresiones que sean fruto de su inconstancia y volubilidad. Tiene que ponerse en manos de un experto *director espiritual* y obedecerle en todo. En la oración ha de luchar contra su tendencia a los *consuelos sensibles*, perseverando en ella a pesar de la aridez y sequedad.

La *sensualidad*, en fin, deberá contrarrestarla con una vigilancia constante y una lucha tenaz. Debe huir como de la peste de toda clase de *ocasiones peligrosas*, en las que sucumbiría fácilmente al aliarse su sensualidad con su inconstancia. Debe tener particular cuidado en la *guarda de la vista*, acordándose de sus dolorosas experiencias. En él, más que en nadie, se cumple aquello de que «ojos que no ven, corazón que no siente». Debe guardar el recogimiento y practicar la mortificación de los sentidos externos e internos. Debe, en fin, pedir humilde y constantemente a Dios el don de la perfecta pureza de alma y cuerpo, que sólo del cielo nos puede venir (Sap 8,21).

B) **Temperamento nervioso.**—1) CARACTERÍSTICAS ESENCIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—La del nervioso es débil y difícil al principio, pero *fuerte* y *profunda* por repetidas impresiones. Su *reacción* presenta estos mismos caracteres. En cuanto a la *duración*, suele ser *larga*; El nervioso no olvida fácilmente.

2) BUENAS CUALIDADES.—Los nerviosos tienen una sensibilidad menos viva que la de los sanguíneos, pero más profunda. Son naturalmente inclinados a la reflexión, a la soledad, a la quietud, a la piedad y vida interior. Se compadecen fácilmente de las miserias del prójimo, son bienhechores de la humanidad, saben llevar la abnegación hasta el heroísmo, sobre todo al lado de los enfermos. Su inteligencia suele ser aguda y profunda, madurando sus ideas con la reflexión y la calma. Es pensador y gusta del silencio y la soledad. Puede ser un intelectual seco y egoísta, encerrado en su torre de marfil, o un contemplativo que se ocupe de las cosas de Dios y del espíritu. Siente atractivos por el arte y tiene aptitud para las ciencias. Su corazón es de una gran riqueza sentimental. Cuando ama, se desprende difícilmente de sus afecciones, porque en él las impresiones se arraigan muy adentro. Sufre con la frialdad o ingratitud. La voluntad sigue las vicisitudes de sus fuerzas físicas; es débil y casi nula cuando el trabajo le ha agotado, fuerte y generosa cuando disfruta de salud o cuando un rayo de alegría ilumina su espíritu. Es sobrio y no siente apenas el desorden pasional, que tanto atormenta a los sanguíneos. Es el temperamento opuesto al sanguíneo, como el colérico es el opuesto al linfático. Fueron temperamentos nerviosos el apóstol San Juan, San Bernardo, San Luis Gonzaga, Santa Teresa del Niño Jesús, Pascal.

3) MALAS CUALIDADES.—El lado desfavorable de este temperamento es la tendencia exagerada hacia la tristeza y melancolía. Cuando han recibido alguna fuerte impresión, les penetra profundamente en el alma y les produce una herida sangrante. No tienen el corazón en la mano como el sanguíneo, sino muy en el fondo, y allí saborean a solas su amargura. Se sienten inclinados al pesimismo, a ver siempre el lado difícil de las cosas, a exagerar las dificultades. Ello les hace retraídos y tímidos, propensos a la desconfianza en sus propias fuerzas, al desaliento, a la indecisión, a los escrúpulos y a cierta especie de misantropía. Son irresolutos por miedo a fracasar en sus empresas. El nervioso «nunca acaba de acabar», como diría Santa Teresa; es el hombre de las oportunidades perdidas. Mientras los demás están ya al otro lado del río, él se está pensando y reflexionando sin atreverse a vadearlo. Sufren mucho, y sin quererlo—porque en el fondo son buenos—

hacen sufrir a los demás. Santa Teresa no los juzgaba aptos para la vida religiosa, sobre todo cuando la melancolía está muy arraigada [1].

4) EDUCACIÓN DEL NERVIOSO.—El educador ha de tener muy en cuente la fuerte inclinación del nervioso a la concentración sobre sí mismo; de lo contrario, se expone a no comprenderle y tratarle con gran injusticia y falta de tacto. El sanguíneo es *franco y abierto* en la confesión; el nervioso, en cambio, *quisiera* desahogarse por medio de un coloquio espiritual, pero *no puede;* el colérico *pudiera* expresarse, pero *no quiere;* el flemático, en fin, *ni puede ni quiere* hacerlo. Hay que tener en cuenta todo esto para no intentar procedimientos educativos contraproducentes.

Al nervioso hay que infundirle una gran *confianza en Dios* y un *sereno optimismo* de la vida. Hay que inspirarle una suma *confianza en sí mismo,* o sea, en la aptitud de su alma para las grandes empresas. Hay que aprovechar su inclinación a la reflexión para hacerle comprender que no hay motivo alguno para ser susceptible, desconfiado y retraído. Si es preciso, sométasele a un régimen de reposo y sobrealimentación [2]. Sobre todo hay que combatir su indecisión y cobardía, haciéndole tomar resoluciones firmes y lanzarse a grandes empresas con ánimo y optimismo.

645. C) **Temperamento colérico.**—1) CARACTERÍSTICAS ESPECIALES CON RELACIÓN A LA EXCITABILIDAD.—El colérico se excita *pronto* y *violentamente.* Reacciona al *instante.* Pero la impresión le queda en el alma por *mucho tiempo.*

2) BUENAS CUALIDADES.—Actividad, entendimiento agudo, voluntad fuerte, concentración, constancia, magnanimidad, liberalidad: he ahí las excelentes prendas de este temperamento riquísimo.

Los coléricos, o biliosos, son los grandes apasionados y voluntariosos. Prácticos, despejados, más bien que teóricos, son más inclinados a obrar que a pensar. El reposo y la inacción repugnan a su naturaleza. Siempre están acariciando en su espíritu algún proyecto grande. Apenas se han propuesto un fin, ponen manos a la obra, sin arredrarse por las dificultades. Entre ellos abundan los jefes, los conquistadores, los grandes apóstoles. Son hombres de gobierno. No son de los que dejan para mañana lo que deberían hacer hoy, más bien hacen hoy lo que deberían dejar para mañana. Si surgen obstáculos e inconvenientes, se esfuerzan en superarlos y vencerlos. A pesar de sus ímpetus irascibles, cuando logran reprimirlos por la virtud alcanzan una suavidad y dulzura de la mejor ley. Tales fueron San Pablo Apóstol, San Jerónimo, San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sales.

3) MALAS CUALIDADES.—La tenacidad de su carácter les hace propensos a la dureza, obstinación, insensibilidad, ira y orgullo. Si se les resiste y contradice, se tornan violentos y crueles, a menos que la virtud cristiana modere sus inclinaciones. Vencidos, guardan el odio en su corazón hasta que suene la hora de la venganza. Por lo general son ambiciosos y tienden al mando y a la gloria. Tienen más paciencia que el sanguíneo, pero no conocen tanto la delicadeza de sentimientos, comprenden menos el dolor de los demás, tienen en sus relaciones un tacto menos fino. Sus pasiones fuertes e impetuosas ahogan esas afecciones dulces y esos sacrificios desinteresados que brotan espontáneamente de un corazón sensible. Su fiebre de actividad y su ardiente deseo de conseguir lo que se proponen les hace pisotear vio-

[1] Cf. *Fundaciones* c.7. Téngase en cuenta, sin embargo, que la «melancolía» de que habla no se refiere al simple temperamento nervioso, sino a los extravíos de un carácter voluntarioso y neurasténico.

[2] Santa Teresa curaba a muchas monjas melancólicas prohibiéndolas la larga oración, las vigilias y ayunos y «haciéndolas divertir» (cf. *Moradas cuartas* 3 12 y 13; *Fundaciones* 6,14)

lentamente todo lo que les retarda y aparecen ante los demás como unos egoístas sin corazón. Tratan a los otros con una altanería que puede llegar hasta la crueldad. Todo debe doblegarse ante ellos. El único derecho que reconocen es la satisfacción de sus apetitos y la realización de sus designios.

4) Educación del colérico.—Tales hombres serían de un precio inestimable si supieran dominarse y gobernar sus energías. Con relativa facilidad llegarían a las más altas cumbres de la perfección cristiana. Muchísimos santos canonizados por la Iglesia poseían este temperamento. En sus manos, las obras más difíciles llegan a feliz término. Por eso, cuando logran encauzar sus energías son tenaces y perseverantes en los caminos del bien y no cejan en su empeño hasta alcanzar las alturas más elevadas. Hay que aconsejarles que sean dueños de sí mismos, que no obren precipitadamente, que desconfíen de sus primeros movimientos. Hay que llevarles a la verdadera humildad de corazón, a compadecerse de los débiles, a no humillar ni atropellar a nadie, a no dejar sentir con violencia su propia superioridad, a tratar a todos con suavidad y dulzura.

646. D) Temperamento flemático.—1) Características esenciales con relación a la excitabilidad.—El flemático, o no se excita nunca o lo hace tan sólo *débilmente*. La reacción es asimismo *débil*, si es que no llega a faltar por completo. Las impresiones recibidas *desaparecen pronto* y no dejan huella en su alma.

2) Buenas cualidades.—El flemático trabaja despacio, pero asiduamente, con tal de que no se exija de él un esfuerzo intelectual demasiado grande. No se irrita fácilmente por insultos, fracasos o enfermedades. Permanece tranquilo, sosegado, discreto y juicioso. Es sobrio y tiene un buen sentido práctico de la vida. No conoce las pasiones vivas del sanguíneo, ni las profundas del nervioso, ni las ardientes del colérico; diríase que carece en absoluto de pasiones. Su lenguaje es claro, ordenado, justo, positivo; más que colorido, tiene energía y atractivo. El trabajo científico, fruto de una larga paciencia y de investigaciones concienzudas, le conviene mejor que grandes producciones originales. El corazón es bueno, pero parece frío. Se sacrificará hasta el heroísmo si es preciso; pero le falta entusiasmo y espontaneidad, porque su naturaleza es indolente y reservada. Es prudente, sensato, reflexivo, obra con seguridad, llega a sus fines sin violencia, porque aparta los obstáculos en lugar de romperlos. A veces su inteligencia es muy clara. Físicamente, el flemático es de rostro amable, de cuerpo robusto, de andar lento y cachazudo. Santo Tomás de Aquino poseyó los mejores elementos de este temperamento, llevando a cabo un trabajo colosal con serenidad y calma imperturbables.

3) Malas cualidades.—Su calma y lentitud le hacen perder muy buenas ocasiones, porque tarda demasiado en ponerse en marcha. No se interesa mayormente por lo que pasa fuera de él. Vive para sí mismo, en una especie de concentración egoísta. No vale para el mando y el gobierno. No es aficionado a la penitencia y mortificación; si es religioso, no abusará de los cilicios. Es de los que Santa Teresa describe con tanta gracia: «Las penitencias que hacen estas almas son tan concertadas como su vida... No hayáis miedo que se maten, porque su razón está muy en sí» [3]. En los casos más agudos se convierten en hombres átonos, dormilones y vagos, completamente insensibles a las voces de orden superior que podrían sacarles de su letargo.

3 Santa Teresa, *Moradas terceras* 2,7.

4) Educación del flemático.—Puede sacarse mucho partido del flemático si se le inculcan convicciones profundas y se le exigen esfuerzos metódicos y constantes hacia la perfección. Despacio, llegará muy lejos. Pero hay que sacudirle de su letargo e indolencia, empujarle hacia las alturas, encender en su corazón apático la llamarada de un gran ideal. Hay que llevarle al pleno dominio de sí mismo, pero no como al colérico—conteniéndose y moderándose—, sino, al contrario, excitándole y empleando sus fuerzas adormecidas.

647. 3. **Conclusión general sobre los temperamentos.**—Repetimos lo que ya hemos insinuado más arriba: ninguno de estos temperamentos existe en la realidad en estado «químicamente puro». El lector que haya recorrido estas páginas, acaso no haya encontrado en ninguna de ellas los rasgos completos de su particular fisonomía. La realidad es más compleja que todas las categorías especulativas. Con frecuencia encontramos en la práctica, reunidos en un solo individuo, elementos pertenecientes a los temperamentos más dispares. Ello explica, en buena parte, la diversidad de teorías y clasificaciones entre los autores que se preocupan de estas cosas. Con todo, es indudable que en cada individuo *predominan* ciertos rasgos temperamentales, que permiten catalogarlo, con las debidas reservas y precauciones, en alguno de los cuadros tradicionales. Por otra parte, sin negar, ni mucho menos, la gran influencia del temperamento fisiológico sobre el conjunto de la psicología humana, dadas las íntimas relaciones e interdependencias entre el alma y el cuerpo, hemos de guardarnos de concederle una importancia exagerada —sobre todo en lo relativo a la moralidad de nuestros actos—, a la manera de ciertos racionalistas, que atribuyen al temperamento nativo la responsabilidad única de nuestros desórdenes.

648. 4. **El temperamento ideal.**—Si quisiéramos recoger ahora en sintética visión de conjunto las características del temperamento ideal, tomaríamos algo de cada uno de los que acabamos de describir. Al sanguíneo le pediríamos su simpatía, su gran corazón y su vivacidad; al nervioso, la profundidad y delicadeza de sentimientos; al colérico, su actividad inagotable y su tenacidad; al flemático, en fin, el dominio de sí mismo, la prudencia y la perseverancia.

A lograr por el esfuerzo sistemático e inteligente este ideal humano que la naturaleza no suele conceder a casi nadie, se encamina la difícil empresa del perfeccionamiento y mejora del propio temperamento, junto con la ruda labor de la *formación del carácter*, de la que hemos hablado más arriba.

CAPITULO V

Medios secundarios externos

649. Hasta aquí hemos examinado los medios secundarios *internos* psicológicos y fisiológicos de que disponemos para nuestro adelantamiento espiritual. Ahora vamos a examinar los *externos*, o sea, los que proceden de la influencia de algo exterior a nosotros mismos. Los principales son cinco: el *plan de vida*, la *lectura espiritual*, las *amistades santas*, el *apostolado* y, sobre todo, la *dirección espiritual*. Vamos a estudiar rápidamente los cuatro primeros, para detenernos un poco más en el quinto, que es el más importante y principal.

ARTICULO I

EL PLAN DE VIDA

650. 1. **Noción.**—Como es sabido, el *plan de vida* consiste en trazarse un horario completo y detallado de las ocupaciones y ejercicios de piedad que hayan de practicarse durante el día para cumplirlo fielmente después de haberlo aprobado el director espiritual.

651. 2. **Utilidad.**—La gran utilidad del plan de vida está fuera de toda discusión, sobre todo para los espíritus antojadizos e inconstantes. Sin él se pierde mucho tiempo, se fomenta la indecisión, se descuidan las obligaciones o se cumplen desordenadamente, y se viene a parar en la inconstancia y volubilidad de carácter. Por el contrario, sometiéndonos a un plan sabiamente trazado, no hay lugar a vacilaciones ni pérdidas de tiempo, no queda nada importante sin prever, sobrenaturalizamos las menores ocupaciones por la obediencia al director y educamos nuestra voluntad sometiéndola al deber de cada momento [1].

Este plan de vida es utilísimo para los *seglares*, para el *sacerdote secular* y aun para *personas que viven en comunidad*.

a) PARA LOS SEGLARES.—Viviendo como viven en el mundo, sin un superior a quien obedecer ni un reglamento a que someterse, apenas podrán evitar los inconvenientes de que acabamos de hablar sin un *plan de vida* aprobado por el director, y al que se sometan con la más exquisita puntualidad, al menos en la forma compatible con las mil circunstancias imprevistas que lleva consigo la vida en el mundo.

[1] Cf. sobre el *deber de cada momento* las preciosas páginas del P. GARRIGOU-LAGRANGE en su obra *La Providencia y la confianza en Dios* p.4.ª c.3 y 4.

b) PARA EL SACERDOTE SECULAR.—También el sacerdote está expuesto —y acaso en mayor escala que los simples seglares— a los vaivenes de la indecisión y del capricho del momento si no se somete a un reglamento de vida. He aquí una página admirable de un texto de Teología pastoral escrito por un autor anónimo:

«Es demasiado sabido que el sacerdote que vive sin reglamento no cumplirá todas las obligaciones de su estado ni se santificará; pero no es precisamente en cuanto medio para la santidad sacerdotal como consideramos aquí el reglamento del pastor, sino como medio de santificación del pueblo que se le ha encomendado. ¿Qué confianza, qué docilidad prestará ese pueblo a los avisos y recomendaciones que le haga su pastor si le ven a él descuidar lo que recomienda, contradecir sus instrucciones con su conducta y exigir orden en la parroquia, viviendo él sin regla ninguna? Destruye con una mano lo que edifica con la otra. La parroquia será bien pronto tan desordenada como su pastor. ¡Cuántas funciones desplazadas o mal hechas! ¡Cuánto tiempo perdido! ¡Qué vacío en su vida! No se levanta sino después de haber dado a la pereza los momentos más preciosos de la mañana. Se acuesta más pronto o más tarde según la duración de los placeres de la mesa o según los atractivos del sueño. No ora, no lee, no estudia más que cuando encuentra en ello un gusto sensible. Permanece en su habitación por mal humor o porque no sabe dónde ir. Difiere indiscretamente el rezo del breviario, la visita a los enfermos, la composición de sus pláticas e instrucciones. Su vida no es más que una sucesión de caprichos, un efecto del humor y de la voluntad propia. Nada puede esperar de Dios, que no es casi nunca la regla y el fin de sus acciones.

Por el contrario, un sacerdote fiel a su reglamento edifica a su pueblo por su regularidad, apoya sus instrucciones con su ejemplo. El tiempo tiene para él un gran valor; economiza los momentos, los distribuye juiciosamente para colocar en orden todos sus ejercicios espirituales, todas las funciones de su ministerio. Sus días están todos llenos, enteramente consagrados a las necesidades de su grey. Ha ofrecido a Dios el sacrificio continuo de lo que hay de más caro, de sus inclinaciones y de su propia voluntad; y por este sacrificio conmueve al Señor y obtiene de El los más abundantes socorros para sí mismo y para la santificación de su pueblo. El reglamento de este pastor encierra las prácticas propias de cada semana, de cada mes y de cada año» [2].

c) PARA LAS PERSONAS QUE VIVEN EN COMUNIDAD.—Ni hay que pensar que el plan de vida es útil únicamente para las personas que viven en el mundo o que carecen de un reglamento oficial. Las mismas personas que viven en comunidad lo necesitan también. La campana del claustro o del seminario regula tan sólo los momentos culminantes del día, pero deja margen a la iniciativa particular en el resto de la jornada. Ahora bien: nada debe quedar abandonado al capricho o a la impresión del momento; todo debe estar sabiamente previsto y organizado, si queremos evitar los serios inconvenientes y aprovecharnos de las grandes ventajas de que hemos hablado más arriba. Casi todas las indecisiones y pérdidas de tiempo que lamentan muchas veces las personas que viven en comunidad obedecen a la falta de un plan de vida particular que complete y rellene las lagunas del reglamento general.

652. 3. Sus cualidades.—Para obtener del plan de vida su máximo rendimiento y utilidad es preciso trazarlo sabiamente, de acuerdo con el director espiritual, y no adoptarlo definitivamente sino después de haberlo

[2] Citado por RIBET, *L'ascétique chrétienne* c.41.

ensayado una temporada para comprobar si se adapta perfectamente a nuestras obligaciones o si es menester retocar algún detalle. En general habrá que tener en cuenta las siguientes normas:

1.ª Ha de estar, ante todo, *perfectamente acomodado a los deberes del propio estado*, a las ocupaciones habituales, a las disposiciones del espíritu, del carácter y del temperamento, a las fuerzas del cuerpo, a nuestro grado actual de perfección y a los atractivos de la gracia.

2.ª Será *flexible* y *rígido* a la vez. *Flexible*, para no sentirnos esclavizados por él cuando la caridad hacia el prójimo o una circunstancia grave absolutamente imprevista nos obligue a omitir algún ejercicio o a substituirle por otro equivalente. *Rígido*, para no dejar una válvula de escape a la inconstancia y al capricho del momento.

3.ª Deberá abarcar dos partes esenciales: el *horario*, o cuadro de ocupaciones desde la mañana hasta la noche, y la *lista de las inclinaciones* malas que hay que reprimir y de los buenos hábitos que es preciso fomentar. Y todo ello debe estar perfectamente controlado por el examen diario de conciencia.

653. 4. **Su cumplimiento.**—El cumplimiento del plan de vida será severo y perseverante, si no queremos quitarle casi toda su eficacia. Como ya hemos dicho, a menos que la caridad, la imposibilidad material o una circunstancia grave absolutamente imprevista nos lo impida, hemos de ser inflexibles en ajustar a él nuestra conducta. Diariamente nos pediremos cuenta, en el examen general, de la fidelidad a nuestro plan de vida; y si es preciso, haremos recaer sobre este punto, de acuerdo con nuestro director espiritual, el mismo *examen particular* por todo el tiempo que sea menester hasta someternos enteramente a él.

ARTICULO 2

La lectura espiritual

654. Ribet, *L'ascétique chrétienne* c.44; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* p.1.ª c.16; Tanquerey, *Teología ascética* n.573-83; Naval, *Curso de ascética y mística* n.54-57 (136-139 en la 8.ª ed.).

655. La segunda ayuda exterior sobre la que hemos de apoyar nuestros esfuerzos para progresar en la vida cristiana hasta alcanzar la perfección ha de ser la atenta y asidua lectura de libros estimulantes y alentadores. Son una ayuda eficacísima para la oración y sirven para infundir en el entendimiento nobles ideales de superación y de progreso y para encender en el corazón el fuego sagrado del amor. En el reglamento o plan de vida no debe descuidarse jamás este punto importantísimo, dándole el tiempo máximo posible según las obligaciones del propio estado.

656. 1. **Utilidad e importancia.**—Es incalculable la benéfica influencia de un buen libro. Es un excelente amigo con quien se puede hablar cuando uno quiera, «que nos pone delante los ejemplos de los santos, condena nuestra indiferencia, nos recuerda los juicios de Dios, nos habla de la eternidad,

disipa las ilusiones del mundo, responde a los falsos pretextos del amor propio, nos proporciona los medios para resistir nuestras pasiones desordenadas. Es un monitor discreto que nos avisa en secreto, un amigo que jamás nos engaña, un juez que decide con imparcialidad, un profeta que anuncia la verdad sin lisonjas ni halagos. No es importuno, puesto que le tomamos o dejamos cuando nos place; ni contradictor, puesto que nos ofrece sus pensamientos sin disputar con los nuestros; ni indiscreto, pues nos da sus consejos sin saber si los seguiremos o no; ni susceptible de envidia, puesto que nos deja en libertad de discrepar de sus consejos o de preferir los de otro» [3].

657. 2. **Libros principales.**—No todos los libros espirituales tienen el mismo valor y eficacia santificadora. El primer lugar lo ocupa, naturalmente, la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. En los libros sapienciales del Antiguo Testamento encontramos consejos sublimes; en los Salmos, fórmulas insuperables de oración; en los libros proféticos e históricos, fecundas enseñanzas para el gobierno de nuestra vida. No todas las almas, sin embargo, están preparadas para abordar ciertos pasajes bíblicos de la Antigua Ley, y por eso hay que contar con la aprobación del director espiritual antes de proceder a esa lectura. En cambio, todos pueden leer con gran provecho las divinas enseñanzas de Jesús en los santos Evangelios, los admirables ejemplos de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, las sublimes concepciones de San Pablo y hasta las maravillosas predicciones del Apocalipsis. La Sagrada Escritura ha sido y será siempre el más puro manantial de espiritualidad que Dios ha puesto a disposición de los hombres.

Después de los libros inspirados, la lectura de las *vidas de los santos* es la más estimulante de todas. Los ejemplos vivos de sus virtudes heroicas excitan la admiración y estimulan el esfuerzo para alcanzar esas alturas. Esta clase de libros tuvieron la eficacia de convertir a un soldado herido en el cuerpo y maltrecho en el alma en un San Ignacio de Loyola.

Luego vienen las obras ascético-místicas, de orientación práctica, escritas precisamente para fomentar la piedad de los fieles. Entre ellas ocupan lugar preeminente los *Soliloquios*, de San Agustín; la *Imitación de Cristo*, de Kempis; las obras de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, P. Granada, P. Rodríguez, P. La Puente, Beato Avila, San Francisco de Sales y San Alfonso María de Ligorio.

[3] P. BERTHIER, *Reflexions spirituelles* t.5 p.234 (cit. por RIBET, *L'ascétique* c.44 p.457).

El alma debe escoger en cada caso—de acuerdo con su director espiritual—el libro más apto y conveniente a sus disposiciones y necesidades actuales. No siempre lo mejor es lo más conveniente para un alma; y hay libros que pudiendo prestarnos servicios incalculables en una determinada época de nuestra vida, pueden resultar no tan útiles y hasta inconvenientes en otras circunstancias. «En todo es menester discreción», decía Santa Teresa [4]. Y así, v.gr., a las almas timoratas y llenas de escrúpulos se les prohibirán los libros terroríficos o exagerados, que podrían aumentarles su mal; a las almas sensibles y amigas de dulzuras y consuelos se les dará a leer la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz, y otros libros semejantes para que se acostumbren a comer «pan con corteza»—como decía el Venerable P. Granada—, es decir, manjares sólidos y sustanciosos; y así en otros casos semejantes.

658. 3. **Modo de leer.**—Después de la acertada elección del libro es de importancia capital saberlo leer bien. La lectura espiritual no es un estudio, sino un ejercicio de piedad. Si vamos a ella en busca de luces, es para nutrir el corazón y alimentar nuestra oración.

Lo importante, pues, no es leer mucho, sino asimilar convenientemente lo leído. Hay que insistir repetidas veces en un mismo pasaje que nos haya impresionado, a fin de grabarlo fuertemente en nuestro espíritu [5]. Es preciso reaccionar contra la tentación de creer que eso equivale a una pérdida de tiempo; como se pierde tiempo es, por el contrario, leyendo mucho y mal. «Pocos libros se necesitan sabiendo leer», decía el P. Lacordaire.

Hay que luchar también contra la inconstancia y volubilidad, que nos empuja a cambiar de libro antes de terminado el anterior o apenas iniciada su lectura. No es serio ni fecundo ese proceder, y tiene, además, la desventaja de influir deplorablemente en la formación de nuestro carácter. A menos de sufrir una inesperada tentación o de que haya surgido en nuestro espíritu una necesidad imprevista sobre la que pueda darnos luces un libro distinto del que estamos leyendo, hemos de proseguir su lectura hasta el fin.

Relacionada, en fin, íntimamente la lectura con la oración, es preciso que ambos ejercicios vayan a la par y se beneficien mutuamente. Es utilísimo pasar de la oración a la lectura y de ésta a la oración. De esta suerte se evita el disgusto y aburrimiento que podría producir la prolongación excesiva de cualquiera de las dos. El ideal es mezclar de tal suerte ambas cosas que no constituyan más que una sola ocupación con matices distintos. Utilizar la lectura para cobrar nuevas fuerzas cuando la oración empieza a decaer e interrumpir con frecuencia la lectura para dejar desahogar el corazón en breves jaculatorias y ardientes aspiraciones. De esta manera se pueden pasar varias horas casi insensiblemente en estos santos y fecundos ejercicios.

[4] *Vida* 13,1.

[5] Es muy conveniente—escribe el P. Garrigou-Lagrange—*volver a leer* las obras que años atrás hicieron bien a nuestras almas. La vida es corta; por eso nos hemos de contentar con leer y releer aquellos escritos que verdaderamente llevan impresa la huella de Dios, y *no perder el tiempo en lecturas de cosas sin vida y sin valor*. Santo Tomás de Aquino no se cansaba de leer las *Conferencias* de Casiano. ¡Cuántas almas no han mejorado grandemente leyendo con frecuencia la *Imitación de Jesucristo*! Es más provechoso penetrarse profundamente de un libro de este género que leer superficialmente toda una biblioteca de autores espirituales» (*Tres edades* p.1.ª c.16).

ARTICULO 3

LAS AMISTADES SANTAS

659. SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota* p.3.ª c.17-22; RIBET, *L'ascétique* c.43; TANQUEREY, *Teología ascética* n.595-606; F.T.D., *Psicología pedagógica* n.323-29; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.223-30.

660. Otra de las más eficaces ayudas para la virtud que nos puede proporcionar el mundo exterior es la que proviene de una santa amistad. El P. Lacordaire ha podido escribir: «La verdadera amistad es una cosa rara y divina, es la señal cierta de un alma noble y la mayor de las recompensas visibles vinculadas a la virtud» [6].

661. 1. **Valor de un buen amigo.**—«Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán». Así habla el Espíritu Santo en la Sagrada Escritura (Eccli 6,14-16).

La experiencia confirma diariamente estas verdades. El estímulo y acicate de un verdadero amigo es uno de los más eficaces para la conquista de sí mismo y la práctica del bien. Porque la amistad verdadera, como decía Bossuet, es «una alianza de dos almas que se unen para obrar el bien». La verdadera amistad es desinteresada, paciente hasta el heroísmo, sincera y transparente. No conoce la doblez ni la hipocresía, alaba al amigo sus buenas cualidades, pero le descubre con santa libertad sus defectos y flaquezas con el fin de corregirle de ellas. Nada tiene de sensual; se aprecia y ama únicamente el valor moral del amigo. «La amistad—dice todavía Bossuet—es la perfección de la caridad». Por eso no puede haber verdadera amistad si no va apoyada en la virtud. «No puedo amar a alguien—escribe el P. Lacordaire [7]—sin que el alma se vaya tras el corazón y ande Jesucristo de por medio. No me parecen íntimas las comunicaciones si no son sobrenaturales. ¿Qué intimidad puede haber donde no se va hasta el fondo de los pensamientos y de los afectos que llenan el alma de Dios?» Ya Aristóteles distinguía tres clases de amistades: una fundada en el placer (sensual), otra en el interés (utilitarista), y la tercera en la virtud (honesta). Sólo esta última es verdadera amistad [8].

[6] P. LACORDAIRE, *Santa María Magdalena*.
[7] *Epistolario* I,220 («Obras del P. Lacordaire», ed. española del P. Castaño, t.19).
[8] Los malos—en efecto—no tienen amigos, sino *cómplices*; los libertinos tienen *compañeros de corrupción* y libertinaje; los interesados y comerciantes tienen *asociados*; los ociosos y mun-

Tres son las principales ventajas que proporciona una verdadera y santa amistad: la de encontrar en el amigo un *consejero íntimo,* al que confiamos los problemas de nuestra alma para que nos ayude a resolverlos; un *corrector prudente* y cariñoso, que nos dirá la verdad sobre nuestros defectos y nos impedirá cometer innumerables imprudencias; un *consolador,* en fin, que escuchará con cariño el relato de nuestros dolores y encontrará en su corazón las palabras y remedios oportunos para suprimirlos o suavizarlos.

662. 2. Diferentes clases de amistad.—Como explica Santo Tomás, la amistad es un amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna comunicación. Escuchemos sus propias palabras [9]:

«No todo amor tiene razón de amistad, sino únicamente el amor que entraña *benevolencia,* esto es, cuando de tal manera amamos a alguien que *queremos el bien para él.* Si, pues, no queremos el bien para las cosas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros—como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc.—, ya no hay amor de amistad, sino de cierta concupiscencia, pues sería ridiculez decir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo. Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, sino que se requiere cierta mutua redamación o correspondencia, pues el amigo es amigo para el amigo. Esta correspondida benevolencia se funda en alguna comunicación».

San Francisco de Sales ha examinado con mucho detenimiento las tres clases de amistad que ya señalaba Aristóteles, y da consejos muy atinados para la conducta práctica con relación a cada una de ellas. He aquí sus propias palabras [10]:

«No todo amor es amistad. Se puede amar sin ser amado, y en ese caso existe amor, pero no amistad, porque ésta es amor mutuo. Ni basta que sea mutuo; las partes se han de amar entre sí dándose cuenta de su recíproco amor; si lo ignoran, habrá amor, pero no amistad. Requiérese que entre ellas exista alguna suerte de comunicación, que es precisamente el fundamento de la amistad.

Según la diversidad de dicha comunicación, la amistad es también diversa. Las comunicaciones son diferentes según la diferencia de bienes que se comunican entre sí. Si son bienes falsos y malos, la amistad es *falsa* y *vana.* Si se trata de bienes verdaderos, la amistad es *verdadera;* y cuanto más excelentes sean los bienes, más excelente será la amistad».

Veamos ahora cómo describe cada una de estas tres amistades:

a) AMISTADES MALAS.—«La comunicación de los deleites carnales es propensión mutua y cebo brutal que no puede recibir el nombre de amistad entre los hombres, como no podría decirse en esa relación que tienen amistad los jumentos y los caballos. Y si no existiera otra comunicación en el matrimonio, no existiría en él amistad alguna; pero como, además de esto, existe

danos tienen *relaciones;* los magnates tienen *cortesanos;* los *déspotas y tiranos* tienen *siervos.* Sólo los hombres virtuosos tienen *amigos.* Es porque la verdadera y desinteresada amistad sólo puede fundarse en la virtud.

[9] II-II,23,1.

[10] *Introducción a la vida devota* p. 3.ª c. 17 y 19.

la comunicación de la vida, de la industria, de los bienes, de los afectos y de una indisoluble fidelidad, la amistad del matrimonio es una de las verdaderas y santas amistades».

b) AMISTADES FRÍVOLAS.—«La amistad fundada en comunicación de placeres sensuales es grosera e indigna del nombre de amistad, como la que se basa en dotes frívolas y vanas que dependen de los sentidos. Llamo placeres sensuales a los que se relacionan inmediata y principalmente en los sentidos externos, como el placer de contemplar la hermosura, de escuchar una voz melodiosa, de tocar y cosas semejantes. Llamo dotes frívolas a ciertas habilidades vanas que los espíritus débiles consideran perfecciones... Como todo se relaciona con los sentidos, las amistades que de ello provienen se denominan sensuales, vanas y frívolas, y merecen más el nombre de locura que de amistad».

c) AMISTADES VERDADERAS.—«Ama a todo el mundo con amor de caridad, pero no profeses amistad más que a los que pueden hablar contigo de cosas virtuosas. Cuanto más exquisitas sean las virtudes que jueguen en el intercambio de esta amistad, más perfecta será ella. Si la comunicación tiene por objeto la ciencia, tu amistad será muy digna de alabanza, y mucho más todavía si se fundamenta en la virtud, en la prudencia, en la discreción, en la fortaleza y en la justicia. Y si se funda en la caridad, en la devoción, en la perfección cristiana, entonces, ¡amistad preciosa! Será excelente porque procede de Dios; excelente, porque a Dios tiende; excelente, porque su lazo de unión es Dios; excelente, porque durará para siempre en Dios. ¡Cuán hermoso es amar en la tierra como se ama en el cielo, y aprender a amarse en este mundo como amaremos eternamente en el otro!

No hablo aquí del amor simple de caridad, porque éste se debe a todos los hombres. Me refiero a la amistad espiritual, mediante la cual, dos, tres o más almas se comunican su devoción, sus afectos espirituales, y forman un solo espíritu entre sí. ¡Qué bien pueden cantar esas almas dichosas: *Mirad cuán bueno y cuán agradable es vivir los hermanos en unión!* (Ps 132,1). Sí, porque el bálsamo de la devoción se comunica de corazón a corazón mediante continua participación, de forma que se puede decir que *Dios ha hecho descender sobre esta amistad su bendición y la vida por los siglos de los siglos* (Ps 132,4).

Todas las otras amistades me parecen sombras, comparadas con ésta; y sus lazos, ligaduras de vidrio o de estopa, comparadas con el lazo fuerte de la santa devoción, que es de oro. No contraigas amistades de otra clase; pero no hace falta descuidar o despreciar para esto las amistades que la naturaleza o tus obligaciones te obligan a cultivar entre parientes, allegados, bienhechores, vecinos y otros semejantes; sólo me refiero a las elegidas expresamente por ti».

663. 3. **Desviaciones peligrosas.**—Es menester andar muy sobre aviso para que las amistades buenas y verdaderas se mantengan siempre dentro de sus auténticos límites y no desborden nunca el cauce de la virtud y del bien. Porque, si es cierto que un buen amigo es un poderoso estímulo para la virtud, no lo es menos que apenas puede encontrarse una fuerza destructora más formidable que la de una mala amistad.

El paso de una a la otra clase de amistad se hace con frecuencia de una manera gradual e insensible, sobre todo entre personas de diferente sexo:

«Se comienza—dice San Francisco de Sales [11]—por amor virtuoso; mas si no se usa discreción, pronto anda en juego el amor frívolo; después, el sensual, y últimamente, el carnal. El mismo riesgo puede haber en el amor espiritual si no se está alerta, aunque el peligro no sea tan grande, porque su pureza y candor hacen resaltar más las argucias de Satanás; por eso cuando él pretende adulterar este amor, procura que las acciones menos honestas se vayan filtrando de manera insensible».

Ahora bien: ¿cuáles son las señales o manifestaciones por las que pueda entreverse que una amistad, al principio sana y virtuosa, comienza a desviarse por caminos torcidos que pueden llevar a una verdadera catástrofe espiritual? El P. De Guibert señala con acierto las siguientes [12]:

«El más característico parece ser el *exclusivismo* en los afectos y relaciones. Así, no poderse tolerar una señal de cariño dada a otro por el amigo; o cuando se conversa con él, aun de cosas indiferentes y sin secreto, sentir desagrado con la llegada de un tercero a quien se le mira como a un intruso; los celillos hacen sospechosa la amistad que les da ser. Ocurre también el estar pensando sin cesar en el amigo, aun durante la oración, el estudio, el trabajo absorbente; se experimenta la necesidad de verle a cada momento, de hablarle; y gran inquietud si no estaba donde se le esperaba. Se tienen charlas inacabables y fuera de propósito cuando están juntos; hay intercambio exagerado de donecillos y otros ligeros testimonios de afecto. Falta mutua franqueza con tendencia a excusarlo todo en el amigo. Existe la tendencia a secretear aun las confidencias más insustanciales y, *a fortiori*, si hay algo tal vez en estas relaciones que instintivamente requiera la necesidad de ocultarlo».

En la práctica se notará también que una amistad comienza a desviarse por el camino de lo sensible hacia lo sensual y carnal si se producen los siguientes efectos:

a) Entre un grupo de personas, *la mirada se escapa con insistencia* hacia una determinada.

b) *Vuelco en el corazón* ante su presencia inesperada (movimiento puramente *afectivo, pasional*, no sensual todavía).

c) Aparición de esa persona *en el sueño*. Razón: al faltarle el control del entendimiento y de la voluntad, la vida pasional aparece y se manifiesta en toda su plenitud en el sueño.

LA CONDUCTA PRÁCTICA para controlar esta desviación afectiva es la siguiente:

a) Al iniciarse con cierta insistencia los primeros síntomas de la desviación afectiva, cortar rápidamente; con serenidad, sin nerviosismo, pero de una manera del todo decidida y tajante. Al principio cuesta mucho menos que si dejamos imprudentemente que tomen fuerza aquellas primeras manifestaciones.

[11] Ibid., c.20.
[12] *Lecciones de Teología espiritual* (Madrid 1953) vol.1 lect.32 p.411.

b) Si la amistad sensible y sensual ha arraigado ya fuertemente en el corazón, el peligro es grave y el remedio urgente. Hay que romper a raja tabla—buscando, quizá, un pretexto para suavizar la determinación ante el amigo—esa amistad que a nada bueno puede conducir a ninguno de los dos. Lo mejor sería trasladarse a vivir a otro lugar donde fuera imposible encontrarse con la peligrosa amistad. No siempre será posible, sin embargo. Escuchemos, en este último caso, a San Francisco de Sales [13]:

«El que no se puede alejar, ¿qué debe hacer? Es necesario que evite toda conversación a solas, toda entrevista secreta, toda mirada tierna, las sonrisas afectuosas y, en general, toda suerte de comunicaciones que pueden alimentar este fuego pestífero y maloliente; o, por lo menos, si necesariamente tiene que hablar con el otro, que sea para manifestarle de manera dura y tajante que ha jurado permanecer eternamente separado de compañía tan perniciosa. Yo digo a voz en grito a todos aquellos que han caído en desgraciados amores: «¡Corta, rompe, rasga! Es necesario destruir, deshacer los lazos, romper o cortar. Se trata de ataduras que no tienen valor alguno. No hay que andar con miramientos en un amor tan contrario al amor de Dios...»

«¡Ah!—me dirás—, pero ¿no es ingratitud incalificable romper de pronto con una amistad?» ¡Dichosa la ingratitud que nos hace gratos a Dios. No, no será ingratitud, sino grande beneficio que harás a la otra persona, pues rompiendo los lazos que a ella te unen, romperás también los suyos, que son comunes; y, aunque de momento no se dé cuenta del bien que recibe, lo reconocerá muy pronto, cantando contigo en acción de gracias: *«¡Oh Señor!, has roto mis lazos; te sacrificaré una ofrenda de alabanza e invocaré tu santo nombre»* (Ps 115,7).

ARTICULO 4

EL APOSTOLADO

664. El apostolado, en cualquiera de sus formas, realizado con verdadero espíritu sobrenatural, puede y debe representar para el cristiano una verdadera fuente de santificación. Examinaremos su *concepto, grados, obligatoriedad, formas* y *relaciones entre el apostolado y la perfección cristiana.*

665. 1. **Concepto.**—Vamos a precisar su significado nominal y su contenido real.

a) NOMINALMENTE, la palabra *apóstol* viene del vocablo griego ἀπόστολος, derivado del verbo ἀποστέλλω = enviar, y significa *enviado, mensajero, embajador.*

En el Nuevo Testamento se emplea esta palabra para designar, unas veces, a los doce grandes discípulos de Jesucristo, a los que hay que añadir los nombres de Matías, Pablo y Ber-

[13] Ibid., c.21.

nabé, que son los *apóstoles* por antonomasia; pero otras veces se da también el nombre de apóstoles a toda clase de predicadores del Evangelio, incluso no pertenecientes a la jerarquía eclesiástica. Así San Pablo escribe en su carta a los Romanos: *Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de cautiverio, que son muy estimados entre los apóstoles* (Rom 16,7).

Nótese que las palabras *misión* y *apostolado*, lo mismo que *misionero* y *apóstol*, son etimológicamente equivalentes. Misión y misionero vienen del verbo latino *mitto*, que significa *enviar*; exactamente igual que las palabras *apóstol* y *apostolado*, que, como hemos dicho antes, proceden del verbo griego ἀποστέλλω, que significa también *enviar*.

b) Realmente. La significación nominal o etimológica de la palabra *apóstol* nos ha puesto en la ruta de su verdadero significado o contenido real. Porque, en el sentido eclesiástico que aquí nos interesa, *apóstol* no es, en definitiva, sino un *enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres*. Lo dice expresamente San Pablo (Rom 1,1) y es doctrina común en toda la tradición eclesiástica. La expresión *apostolado* no significa otra cosa que *la obra y actividad propia del apóstol*.

666. 2. **Grados.**—Pero la palabra *apóstol* es indudablemente *analógica* y se aplica en muy diversos grados a los diferentes sujetos de atribución. Según esto, podemos distinguir sin esfuerzo, a base de los datos de la Sagrada Escritura, y de la tradición, hasta seis grados o categorías distintas de apostolado:

1.º El apostolado en su grado eminente, como supremo analogado de la escala analógica del mismo, corresponde por derecho propio a Nuestro Señor Jesucristo, que es el enviado del Padre para traer al mundo la buena nueva y el mensaje redentor (Io 3,17; 8,16; 17,3.8.18.21, etc.). De El reciben el mandato y la misión apostólica todos los demás apóstoles (Io 20,21).

2.º En segundo lugar corresponde a los *apóstoles* por antonomasia, o sea, a los doce discípulos escogidos por Cristo—a los que hay que añadir los nombres de Matías, Pablo y Bernabé—y enviados por El a predicar el Evangelio a toda criatura (Mc 16,15).

3.º El tercer puesto lo ocupan el *Romano Pontífice*, sucesor de San Pedro, y los *obispos*, sucesores de los demás apóstoles y herederos de la *misión ordinaria* que Jesucristo les confió; aunque no de la *misión extraordinaria* como fundadores de la Iglesia ni de *los carismas personales*, si exceptuamos al Romano Pontífice en lo tocante al privilegio de la infalibilidad.

4.º Los simples *sacerdotes* enviados por el Papa y los obispos con alguna misión jurisdiccional que participa directamente de la potestad eclesiástica.

5.º Los *seglares* encuadrados en alguna organización apostólica, entre las que destaca la Acción Católica, que, sin participar en modo alguno en la potestad propiamente eclesiástica o jurisdiccional, tiene parte en las actividades ejecutivas de la misma bajo la dirección de la jerarquía y como instrumentos de la misma.

6.º En sentido amplísimo, finalmente, puede llamarse *apóstol* cualquier persona que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

667. 3. **Obligatoriedad.**—Precisada la noción de apóstol y de apostolado y los diferentes grados en que se puede participar de este último, interesa demostrar ante todo la obligatoriedad del apostolado para todos los miembros de Cristo sin excepción. Nadie puede eximirse de este sacratísimo deber, si bien afecta a los cristianos en grados muy diversos, según la mayor o menor elevación en que se encuentren colocados por la divina Providencia en la escala analógica que acabamos de recorrer.

He aquí las principales razones o fundamentos teológicos de la obligatoriedad universal del apostolado:

1.º Es una exigencia de la caridad para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos.

a) PARA CON DIOS.—El amor egoísta y sensual es exclusivista: no quiere que nadie participe de su gozo, quiere saborearlo a solas. Se explica muy bien por la limitación y pequeñez de la criatura sobre la que recae. Pero el amor de Dios, al caer sobre un objeto infinito e inagotable, lejos de disminuir crece y se agiganta a medida que se comunica a los demás. Por eso es imposible amar de veras a Dios sin sentir arder en las propias entrañas el fuego del apostolado. Un amor de Dios que permaneciera indiferente a las inquietudes apostólicas sería completamente falso e ilusorio. «Una sola cosa deseo—decía Santa Teresita del Niño Jesús—: hacer amar a Dios». Es el deseo fundamental y primario de todas las almas auténticamente enamoradas de Dios. Volveremos sobre esto al hablar de las relaciones entre la perfección y el apostolado.

b) PARA CON EL PRÓJIMO.—La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes, principalmente los de orden espiritual que se ordenan a la felicidad eterna. Imposible, pues, amar al prójimo con verdadero amor de caridad sin la práctica afectiva y efectiva del apostolado, al menos en la medida y grado compatibles con nuestro estado de vida y con los medios y procedimientos a nuestro alcance.

c) PARA CON NOSOTROS MISMOS.—Se ha dicho, con razón, que la limosna material beneficia mucho más a quien la da que a quien la recibe, porque, a cambio de una cosa material y temporal, se adquiere el derecho a una recompensa espiritual y eterna. Esto mismo hay que aplicarlo, con mayor razón aún,

a la gran limosna espiritual del apostolado. Es cierto que el que la recibe se beneficia también en el orden espiritual y trascendente; pero ello sin perjuicio alguno, antes con gran ventaja de su mismo bienhechor. Al entregarnos a las fatigas apostólicas en bien de nuestros hermanos, acrecentamos en gran escala nuestro caudal de méritos ante Dios. He aquí de qué manera el apostolado no solamente es una exigencia, sino una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

2.º Es una consecuencia del dogma del cuerpo místico de Cristo.

Dios se valió del apóstol San Pablo para regalar a su Iglesia el tesoro doctrinal de la teología del cuerpo místico de Cristo. Tesoro infinito, de fecundidad inagotable para la vida cristiana. Mucho se ha escrito sobre él, y tenemos la dicha de poseer una maravillosa síntesis en la luminosa encíclica del papa Pío XII [1]. Pero acaso en ningún otro aspecto ofrece posibilidades tan magníficas para el teólogo como en el relativo al deber de apostolado que de él se desprende, con naturalidad y sin esfuerzo, para todos los cristianos. No se concibe, en efecto, que los miembros de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) El bautismo, al incorporarnos al cuerpo místico de Cristo, nos ha vinculado de tal modo a nuestra divina Cabeza y a cada uno de nosotros entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un atentado, un verdadero crimen contra los miembros de ese mismo cuerpo místico, que repercute inevitablemente sobre su divina Cabeza. El *a mí me lo hicisteis* del juicio definitivo tendrá su aplicación perfecta tanto en la línea del bien como en la del mal (Mt 25,40 y 45).

b) La confirmación.—Las exigencias del bautismo se vigorizan y refuerzan con el sacramento de la confirmación, que nos hace soldados de Cristo y nos da la fortaleza necesaria para librar las batallas del Señor. El soldado tiene por misión defender el bien común. Un soldado egoísta es un contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición [2].

668. 4. **Formas.**—Sin embargo, también aquí caben distintas modalidades y grados. No todos los cristianos están obligados a practicar el apostolado en el mismo grado y, sobre todo, en la misma forma. Cabe distinguir el apostolado como *estado*, como *vida* y como *práctica*.

a) Como estado, el apostolado corresponde propiamente al Romano Pontífice y a los obispos, sucesores legítimos de los apóstoles, a quienes ha

[1] Hemos recogido un amplio resumen de la misma en otro lugar de esta obra (cf. n.78).
[2] Cf. III,72,2.

encomendado el mismo Cristo la misión augusta de perpetuar las funciones y ministerios apostólicos hasta la consumación de los siglos (Mc 16,15).

b) Como vida, es la que corresponde a cualquier sacerdote que haya recibido legítimamente la misión apostólica de anunciar el Evangelio al pueblo. Entre esta falange aguerrida de apóstoles de Jesucristo ocupan lugar destacado, por la trascendencia de su apostolado, los misioneros en tierra de infieles, encargados de dilatar los dominios de la fe cristiana hasta invadir el mundo entero.

c) Como práctica, es el ejercicio de cualquier actividad apostólica, con misión canónica o sin ella. Esta última es la que se extiende también a los fieles seglares, que han de ejercitar el apostolado—en virtud de aquellas exigencias que recordábamos arriba—, al menos en su propio ambiente, por todos los medios a su alcance.

669. 5. **Relaciones entre el apostolado y la perfección cristiana.**—Examinado el concepto de apostolado—siquiera sea con la brevedad extrema a que nos obliga la extensión e índole de nuestra obra—veamos ahora cuáles son sus relaciones íntimas con la perfección cristiana.

a) El apostolado, parte o efecto formal de la perfección.—Santo Tomás prueba hermosamente que el celo apostólico es un efecto del amor [3]. Sobre todo, cuando el amor alcanza una gran intensidad, tiende a derramarse al exterior. Es imposible amar a Dios «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas»—primer mandamiento de la Ley, en cuya práctica perfecta consiste la perfección cristiana—sin que sienta el alma el celo devorador por la gloria de Dios y el ansia incontenible de apostolado. He aquí de qué manera el apostolado es inevitablemente un efecto formal de la perfección cristiana. No hay ni puede haber ninguna forma de perfección cristiana que pueda prescindir o desentenderse de esta proyección apostólica hacia los demás. En la Iglesia de Cristo todo es solidario y colectivo. El aislamiento egoísta es un pecado, y la santidad que prescinda del bien de los demás es una ilusión. Nadie, ni siquiera la monja de clausura o el religioso contemplativo, puede renunciar a ser apóstol sin cometer un crimen contra el cuerpo místico de Cristo y sin destruir la misma vida contemplativa en su concepto integral. La monja de clausura y el contemplativo tienen asignada también una misión apostólica elevadísima que, a la vez que un deber irrenunciable, constituye para ellos uno de sus timbres de gloria más preciados. Ellos no han de ser apóstoles con el ejercicio de la palabra y de las actividades exteriores, diametralmente opuestas al espíritu de su vocación contemplativa; pero han de serlo, y en grado

[3] I-II,28,4.

éminente, con su oración, con sus sacrificios, con su ejemplo y testimonio ante la sociedad paganizada de nuestros días.

Nuestro inmortal Donoso Cortés escribió la siguiente frase: «Creo que hacen más por el mundo los que oran que los que pelean; y que si el mundo va de mal en peor, consiste esto en que son más las batallas que las oraciones» [4]. Y un obispo misionero afirmaba que diez monjas carmelitas orando le ayudarían más que veinte misioneros predicando.

No cabe la menor duda. La caridad para con Dios, cuando es legítima y verdadera, enciende en nuestras almas la caridad para con el prójimo. El apóstol San Juan llega a decir que miente el que diga que ama a Dios si no ama también al prójimo (1 Io 4,20), y entre los actos de amor, ninguno tan auténtico como el celo y ardor apostólico por colmar al prójimo de bienes espirituales.

b) Unión íntima, necesaria para que la perfección sea auténtica y el apostolado fecundo.—Entre perfección y apostolado ha de haber—hay necesariamente cuando son auténticas—una relación estrechísima y una influencia recíproca y continua. Es clásica la fórmula de que la vida interior es el alma de todo apostolado y la garantía de su eficacia. Esta afirmación se apoya en los principios más firmes de la teología católica.

Como es sabido, al establecer el Doctor Angélico la comparación entre la vida activa y la contemplativa, concluye que esta última es más perfecta y meritoria que la activa, ya que —entre otras razones que allí expone—es más perfecto y meritorio el ejercicio directo del amor a Dios, objeto de la vida contemplativa, que el del amor al prójimo, objeto inmediato de las actividades exteriores [5]. Pero añade poco después que la *vida mixta* es más perfecta que cualquiera de las otras consideradas aisladamente, porque reúne las excelencias de ambas e imita más de cerca la vida de Nuestro Señor Jesucristo, modelo supremo de perfección [6].

La dificultad está en precisar el verdadero concepto de *vida mixta*. Porque no hay ningún estado de vida activa que no reivindique para sí algún principio director o alguna influencia fontal de la vida contemplativa. Con lo que, si no se procede con mucha cautela y rigor teológico, cabe el peligro de concluir que la vida propiamente activa no existe y que toda la actividad apostólica—cualesquiera que sean su origen, finalidad y modo de desempeñarla—entra de lleno en el concepto de *vida mixta* y es, por consiguiente, superior a la vida meramente contemplativa. Esto sería un

[4] Donoso Cortés, *Obras completas* t.2 p.227 (BAC, Madrid 1956).
[5] Cf. II-II,182,1.2.
[6] Cf. II-II,188,6.

gravísimo error que no afectaría únicamente a la serena región de los principios, sino que tendría enorme y perniciosa repercusión en la práctica.

¡No! No toda actividad apostólica se beneficia sin más y como *ex opere operato* de las excelencias de la vida mixta. Esta, según el Doctor Angélico y la tradición teológica universal, es aquella que procede de la *plenitud de la contemplación* [7]. Es un desbordamiento hacia fuera de la propia vida sobrenatural. Tiene dos aspectos absolutamente inseparables: contemplar y comunicar a los demás lo contemplado: *contemplari et contemplata aliis tradere* [8]. Ninguno de los dos aspectos se puede descuidar sin destruir en su propia raíz el concepto mismo de la *vida mixta*. Sin el elemento contemplativo tendríamos pura actividad exterior: *vida activa*. Sin la proyección apostólica al exterior, tendríamos pura contemplación: *vida contemplativa*. Y en ninguno de los dos casos realizaríamos el concepto de la *vida mixta*. La vida mixta es, por consiguiente, sólo aquella en que las actividades apostólicas sean un *efecto y una redundancia* de la propia contemplación. De donde hay que concluir que, cuando estas actividades apostólicas, por muy numerosas e intensas que sean, no emanan de un alma auténticamente contemplativa que arde en el amor de Dios, no pueden reivindicar para sí la dignidad y excelencia de la *vida mixta*: son mera actividad exterior, pura y simple *vida activa*, muy inferior de suyo a la vida contemplativa y —*a fortiori*—a la *vida mixta* auténticamente tal. Por eso el Doctor Angélico insiste cuidadosamente en que, cuando el contemplativo sea llamado a las actividades apostólicas, esto no debe hacerse a manera de *resta*—substrayendo o recortando algo a la vida contemplativa—, sino a manera de *suma*, añadiéndolo como combustible a la propia vida de unión con Dios: *hoc non fit per modum substractionis, sed per modum additionis* [9].

¿Quiere decirse con esto que un apóstol que no viva una vida interior exuberante está condenado irremisiblemente a la esterilidad y al fracaso? Aplicado al sacerdote en la totalidad de su ministerio, nos parece que no. No vale invocar aquí el argumento de que «nadie da lo que no tiene ni más de lo que tiene». Porque una buena parte de las actividades ministeriales del sacerdote tienen eficacia por sí mismas—*ex opere operato*—independientemente del valor personal del que los administra. En este sentido, el sacerdote no da *lo suyo*, sino únicamente lo *de Dios*, o sea, lo que Dios pone en sus manos, por muy indignas y pecadoras que sean. Esto es verdad. Pero no cabe tampoco la menor duda de que en todas aquellas otras actividades cuya eficacia se toma en buena parte de la eficiencia del instrumento—*ex opere operantis*—(y son todas las actividades sacerdotales excepto las que se refieren a la válida administración de los sacramentos) el grado de santidad y perfección del ministro de Dios estará en proporción directa e inmediata con la eficacia sobrenatural de su apostolado; y un pobre cura de Ars, ignorante y despreciado, pero ardiendo en amor divino, convertirá

[7] «Ex plenitudine contemplationis derivatur» (II-II,188,6).

[8] «Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari» (ibid.).

[9] Cf. II-II,182,1 ad 3.

más pecadores y llevará más almas a Dios que todos los profesores juntos de la Sorbona de París.

Es, pues, indispensable una unión íntima y entrañable de la vida contemplativa y de la activa para realizar el concepto auténtico de *vida mixta* y asegurar la autenticidad de la perfección cristiana y la fecundidad del apostolado. Por eso es preciso evitar con todo cuidado los errores y desviaciones peligrosas por ambos extremos.

c) ERRORES Y DESVIACIONES PELIGROSAS POR AMBOS EXTREMOS.—Sin duda alguna, en orden al apostolado son mayores los errores y peligros que provienen de una sobreestima exagerada de la vida activa que de una exaltación enfermiza de la vida contemplativa: el activismo y americanismo, la llamada por los últimos papas *herejía de la acción*, es error mucho más funesto que el quietismo. De todas formas, todo error es pernicioso, y hay que huir cuidadosamente de los dos extremos viciosos para colocarse en el término medio, justo y equilibrado, en el que consiste la virtud.

a) *El exceso de actividad* incontrolada conduce casi siempre a la herejía de la acción y al fracaso personal del hombre que la viva. Conocidas son las palabras de un varón tan apostólico como el cardenal Lavigerie: «Para un apóstol no hay término medio entre la santidad completa—al menos deseada y perseguida con fidelidad y coraje—y la perversión absoluta». La experiencia, por desgracia, confirma diariamente la sombría perspectiva de esta frase. El hombre, devorado por la fiebre de la acción, se entrega más y más a las actividades exteriores: ficheros, estadísticas, organizaciones, prensa, radio, cine, fiebre devoradora de movimiento...

¿Vida de piedad profunda, de continua e intensa oración? ¿Breviario recitado *digne, attente ac devote?* ¿Larga preparación para celebrar la santa misa y entrañable y prolongada acción de gracias? ¿Lectura y meditación, actos de piedad personal? «No hay tiempo para ello—se dice—; los tiempos son muy malos, las fuerzas del mal se organizan cada ver mejor; es preciso oponerles el valladar de nuestra resistencia, organización a organización, actividad a actividad. ¡Si pudiéramos atenderlo todo! Nos gustaría mucho la vida de oración, ponernos en contacto con el Señor en el Sagrario... ¡Qué pena! No tenemos tiempo para ello». Así discurren estos pobres extraviados. El resultado de este insensato razonamiento suele ser la pérdida del espíritu de fe, la tibieza y el hastío de la vida de oración y, demasiadas veces, por desgracia, la defección ruidosa y el escándalo de la apostasía final.

b) *El quietismo.* En diametral oposición a este gran error, trata de refugiarse en la oscuridad e indolencia otra gran aberración disfrazada de prudencia sobrenatural. Es el *quietismo*, ridícula caricatura del recogimiento y vida contemplativa, que coincide, en realidad, con el más repugnante egoísmo cuando no se despeña hasta el abismo de la sensualidad, como tantas veces nos testifica la historia. El quietista «no quiere meterse en nada». So pretexto de concentración y oración, se encastilla en su aislamiento y ociosidad sin pensar en nadie fuera de sí mismo ni preocuparse de otra cosa que de sus propios intereses. No ha oído—o no ha querido escuchar—el grito

de angustia del divino Redentor: *Fuego he venido a traer a la tierra y ¿qué he de querer sino que arda?* (Lc 12,49).

Es muy cómodo no «meterse en nada» ni abandonar un instante la dulce ociosidad—*il dolce far niente*—; pero no es lícito con esta actitud bastarda llamarse discípulo de aquel divino Maestro que precisamente por haberse metido en todo acabó muriendo en lo alto de una cruz.

d) La fórmula justa y equilibrada.—Es preciso evitar cuidadosamente y por igual ambos extremos viciosos. La fórmula justa y equilibrada nos la da el Doctor Angélico en aquella expresión lapidaria que ya hemos recordado más arriba: *Contemplari et contemplata aliis tradere*. Contemplar las cosas divinas a través de la oración y del estudio y comunicar después a los demás el agua limpia y cristalina que se desborde de la plenitud de nuestra propia vida sobrenatural.

ARTICULO 5

La dirección espiritual

670. San Francisco de Sales, *Vida devota* I,4; P. La Puente, *Guía espiritual* IV,2; P. Rodríguez, *Ejercicio* III tr.7; Scaramelli, *Directorio ascético* I,3; Fáber, *Progreso* 18; Desurmont, *Charité sacerdotale* § 183-225; Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y dirección*; Plus, *La dirección espiritual*; Ribet, *L'ascétique* 34-40; Schrijvers, *Principios* l.3 p.3; De Guibert, *Theologia spiritualis* n.184-222; Garrigou-Lagrange, *Tres edades* I,17; Tanquerey, *Teología ascética* n.530-57; Naval, *Curso de ascética y mística* n.22-35 (104-117 en la 8.ª ed.); Études Carmelitaines: *Dirección espiritual y psicología* (Bilbao 1954).

A. Nociones previas

671. 1. Naturaleza de la dirección espiritual.—Por dirección espiritual se entiende *el arte de conducir las almas progresivamente desde los comienzos de la vida espiritual hasta las cumbres de la perfección cristiana.*

Examinemos un poquito la definición:

a) «El arte...»—Empleamos esta expresión en un sentido puramente metafórico. En realidad, la técnica de la dirección espiritual constituye una verdadera *ciencia práctica* que, bajo la dirección de la prudencia sobrenatural, tiene que aplicar al caso concreto planteado por la psicología especial de una determinada alma los grandes principios de la teología dogmática, moral y ascético-mística. Pero, hablando en lenguaje metafórico, bien se la puede considerar como un *arte*, toda vez que, teniendo por finalidad levantar hasta el cielo una especie de edificio sobrenatural—según la bella metáfora de San Pablo [1]—, realiza, en cierto modo, la *recta ratio factibilium*, que es el objeto propio del arte [2].

b) «... de conducir las almas...»—La dirección espiritual es eminentemente dinámica, orientadora. Tiene por objeto señalar a las almas el verdadero camino para llegar a la unión con Dios. Ese camino deberá recorrerlo el alma—indudablemente—; pero incumbe al director trazarle la ruta que

[1] 1 Cor 3,9: «Dei enim sumus adiutores; Dei agricultura estis, *Dei aedificatio estis*».
[2] Cf. I-II,57,4.

deberá seguir en cada momento de su vida espiritual. No se trata de *empujar*, sino de *conducir suavemente*, respetando la libertad de las almas.

c) «... PROGRESIVAMENTE...»—El caminar debe ser firme y sin rodeos ni desviaciones. Pero también sin saltos ni precipitaciones imprudentes. El director debe conducir al alma gradual y progresivamente, no exigiéndole en cada momento más de lo que el alma pueda dar de sí con arreglo a las gracias que Dios vaya derramando sobre ella (cf. Mt 23,4).

d) «... DESDE LOS COMIENZOS DE LA VIDA ESPIRITUAL...»—La dirección debe comenzar inmediatamente que el alma, bajo el impulso de la gracia, se decide a emprender el camino de la perfección cristiana. En todas las etapas de ese camino hay infinidad de escollos y dificultades, que, según la providencia ordinaria de Dios, no se podrán superar sin la vigilancia y ayuda de un experto director espiritual.

e) «... HASTA LAS CUMBRES DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA».—Es el objetivo o finalidad misma de la dirección espiritual. El director debe orientar todas las energías del alma hacia su plena e íntima unión con Dios, o sea, hasta la cumbre de la santidad. Un director medio letrado y asustadizo —como diría Santa Teresa [3]—, que se contente con mantener a las almas en una vulgar mediocridad y no las estimule sin descanso hacia una perfección cada vez mayor, hará gran daño a las mismas e incurrirá en una grave responsabilidad ante Dios [4].

672. 2. **Importancia y necesidad.**—Según el testimonio de la Tradición, la dirección espiritual es *moralmente necesaria* para alcanzar la perfección cristiana. San Vicente Ferrer no vaciló en escribir en su famoso *Tratado de la vida espiritual* las siguientes terminantes palabras: «Nunca Jesucristo otorgará su gracia, sin la cual nada podemos hacer, a quien teniendo a su disposición un varón capaz de instruirle y dirigirle, desprecia esta ayuda persuadido de que se bastará a sí mismo y de que encontrará por sí solo todo lo que es útil para su salvación» [5].

Se prueba la necesidad moral de la dirección:

1.º POR LA AUTORIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA.—No hay en la Sagrada Escritura ningún texto claro y terminante que aluda directamente a esta cuestión, pero lo insinúa suficientemente en multitud de textos. Véanse, por ejemplo, los siguientes:

«Sigue el consejo de los prudentes y no desprecies ningún buen consejo» (Tob 4,18).

«Si uno cae, el otro le levanta; pero ¡ay del solo, que, si cae, no tiene quien le levante» (Ecl 4,10).

«No hagas nada sin consejo, y después de hecho no tendrás que arrepentirte» (Eccl 32,23).

«El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16).

«Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor 5,20).

[3] Cf. *Vida* 5,3; 13,14, etc.
[4] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.56.
[5] SAN VICENTE FERRER, *Tratado de la vida espiritual* p.2.ª c.1 (ed. Valencia 1950) p.43-44.

Pueden citarse, además, los ejemplos de Cornelio, enviado a San Pedro (Act 10,5), y el de San Pablo a Ananías (Act 9,6), etc.

2.º Por la autoridad de la Iglesia.—La Iglesia rechazó siempre la emancipación del director, preconizada por los falsos místicos con el pretexto ilusorio de dejar a las almas en mayor libertad bajo la acción del Espíritu Santo, y ha recomendado siempre la obediencia y sumisión a un sabio y experimentado director. Recogiendo este sentir de la Iglesia, León XIII, en carta al cardenal Gibbons, afirma terminantemente que esto ha sido siempre lo que han practicado los santos de todas las épocas y que los que rechazan esta doctrina incurren en verdadera temeridad. He aquí sus propias palabras:

«Añádase, además, que *los que tratan de santificarse*, por lo mismo que tratan de seguir un camino poco frecuentado, están más expuestos a extraviarse, y por eso *necesitan más que los otros un doctor y guía*. Y esta manera de proceder siempre se vio en la Iglesia; esta doctrina fue profesada unánimemente por todos los que, en el transcurso de los siglos, florecieron por su sabiduría y santidad; y los que la rechacen no podrán hacerlo sin temeridad y peligro» [6].

3.º Por la práctica universal de la Iglesia.—Desde los tiempos apostólicos, en efecto, aparece en la Iglesia la práctica de la dirección espiritual. Es cierto que se citan ejemplos de santidad alcanzada sin director espiritual—lo cual prueba que la dirección no es absolutamente necesaria—; pero la ley general es que, al lado de las almas más perfectas, se encuentra un sabio director, que las inicia y gobierna hasta llevarlas a la santidad. Y a veces se establece una corriente de mutua influencia sobrenatural entre ambos. Recuérdense los ejemplos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

4.º Por la naturaleza misma de la Iglesia, en la que la enseñanza y el gobierno se realizan por vía de autoridad. Nada más opuesto al espíritu del cristianismo que el buscar en sí mismo la regla de vida. Tal fue el error de los protestantes, que abrió la puerta a los excesos del libre examen y del más desenfrenado iluminismo.

5.º Por la misma psicología humana.—Nadie es buen juez de sí mismo, aun presupuesta la máxima sinceridad y buena fe. Cuando se nos exponen con claridad, comprendemos mu-

[6] León XIII, carta al cardenal Gibbons *Testem benevolentiae*, del 22 de enero de 1899; véase en De Guibert, *Documenta Eccles. christ. perfectionis studium spectantia* n.568.

cho mejor los estados del alma ajena que los de la nuestra propia. La misma situación clara y fácil cuando se trata de los demás, viene a resultar oscura y complicada cuando se trata de nosotros mismos. Y es que no podemos prescindir de una serie de factores sensibles, de imaginación, de egoísmo, de interés, de gusto y aficiones, o de escrúpulos y preocupaciones excesivas, que vienen a enturbiar la claridad de la visión y a entorpecer el dictamen de la razón práctica.

COROLARIOS.—1.º Por todas estas razones aparece plenamente justificada la afirmación tajante de San Vicente Ferrer que hemos recogido más arriba.

2.º La necesidad del director espiritual no es, sin embargo, absoluta e indispensable para todos. Si las condiciones en que tiene que vivir un alma le impiden tener la conveniente dirección espiritual (v.gr., aldeanos o monjas de clausura con un solo capellán incompetente o sin espíritu apostólico), Dios suplirá con sus inspiraciones internas la falta de guía exterior. Pero la dirección se hace indispensable—según la providencia ordinaria de Dios—para todo el que pueda fácilmente tenerla.

B. El director

673. 1. **Definición.**—Es *el sacerdote encargado de conducir a un alma hacia la perfección cristiana.*

a) «EL SACERDOTE...»—¿Se requiere necesariamente que el director espiritual sea sacerdote?

Aunque no se puede establecer una ley absoluta y universal, ordinariamente hay que decir que sí. Es convenientísimo que lo sea por las siguientes razones [7]:

1.ª Por la economía general del orden sobrenatural, que ha reservado al sacerdote el papel de maestro.

2.ª Por la íntima conexión—a veces fusión—con el oficio de confesor.

3.ª Por la mejor preparación teórica y práctica para dirigir almas que ordinariamente suele tener el sacerdote.

4.ª Por la gracia de estado sacerdotal.

5.ª Por la práctica de la Iglesia, que prohíbe terminantemente la intromisión en las almas a los no sacerdotes—aunque sean superiores religiosos—, aleccionada por los inconvenientes que fácilmente se originan de ello (cf. el cn.530).

Sin embargo, por vía de excepción, no habría inconveniente en admitir, en algún caso, la dirección voluntariamente escogida de una persona prudente y experimentada ajena al sacerdocio. Hay algunos hechos históricos, no sólo entre los padres del desierto y en los primeros abades benedictinos, que no eran sacerdotes, sino en épocas más recientes, v.gr., los de San Francisco de Asís y San Ignacio de Loyola, antes de 1537; y hasta no faltan casos de dirección espiritual realizada por mujeres, como Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús.

b) «... ENCARGADO...»—¿Por quién?

[7] Cf. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.190.

Remotamente—tratándose de un sacerdote—, por Dios y por la Iglesia, ya que en la misma ordenación sacerdotal va implícita la misión de santificar a las almas por todos los medios posibles; uno de los cuales es, indudablemente, la dirección espiritual.

Próximamente, la misión concreta y especial de dirigir a una determinada alma supone dos elementos esenciales: la *libre elección* del dirigido y la *libre aceptación* del director.

1.° *La libre elección del dirigido.*—Ninguna potestad humana puede obligar a un determinado súbdito a aceptar la dirección de un *determinado* director. Al señalar la Iglesia a los conventos de religiosas un determinado confesor, lo hace únicamente para facilitarles la práctica de la confesión sacramental, pero dejándolas siempre en libertad para confesarse con cualquier otro sacerdote que reúna las condiciones requeridas (cf. los cn.519-523). En todo caso, el oficio de confesor no se identifica necesariamente con el de director espiritual.

Los seminaristas pueden ser obligados—como norma disciplinar—a pasar periódicamente por el despacho del director espiritual del seminario, pero no están obligados a someterse forzosamente a su dirección.

2.° *La libre aceptación del director.*—La misión pastoral obliga al párroco y a todos aquellos que por razón de su cargo tienen cura de almas a oír *ex iustitia* las confesiones de sus súbditos siempre que lo pidan razonablemente (cf. cn.892). La obligación de los demás sacerdotes es sólo *de caridad.* Pero la dirección espiritual propiamente dicha, aun en aquellos casos en que se realice a la vez que la confesión sacramental, es una función enteramente distinta de la simple administración del sacramento de la penitencia, que supone una nueva carga, con frecuencia penosa y llena de responsabilidad. Y no consta en ninguna ley divina ni eclesiástica que el sacerdote tenga *obligación estricta* de imponerse esa nueva carga. Queda, pues, en libertad para aceptarla o rechazarla, aunque siempre será verdad que hará una excelente obra de *caridad* si acepta una misión tan propia y proporcionada a sus funciones sacerdotales. Su negativa a dirigir una determinada alma no quebrantaría la justicia, pero sí fácilmente la caridad, que es virtud más excelente.

c) «... de conducir a un alma...»—Por conducir entendemos la misión de guiar, orientar, señalar a un alma la ruta que debe seguir en su marcha hacia la unión con Dios. Esta orientación ha de referirse tanto a los obstáculos y peligros que ha de evitar como a las obras positivas que ha de practicar. Volveremos más extensamente sobre esto al señalarle al director sus oficios y obligaciones.

d) «... hacia la perfección cristiana».—Es la finalidad misma de la dirección espiritual, como ya vimos. Y en esto se distingue el director espiritual del simple confesor. El confesor es, ante todo, un *juez* que goza de verdadera potestad en el fuero interno—conferida por la Iglesia—, y puede, dentro del ámbito de su jurisdicción, obligar estrictamente al penitente. Su misión fundamental es perdonar, en nombre de Dios, los pecados, para lo cual debe, ante todo, disponer al penitente en orden a la válida y fructuosa absolución sacramental. El director espiritual, en cambio, no goza en cuanto tal de ninguna jurisdicción en el fuero interno, no puede obligar estrictamente a su dirigido, a no ser que éste haya emitido libérrimamente voto especial de obedecerle[8], ni tiene por misión el perdón de los pecados, sino el perfeccionamiento progresivo del alma en orden a su plena santificación. Esto suscita una cuestión complementaria que vamos a examinar.

[8] Este voto, por otra parte, no es aconsejable ordinariamente, como veremos en su lugar.

674. 2. **Confesión y dirección.**—*¿Es necesario o conveniente que el director espiritual sea a la vez confesor ordinario del dirigido?* La respuesta debe ser con distinción: no es estrictamente necesario, pero sí convenientísimo.

a) No es estrictamente necesario.—1.° Porque de suyo son dos funciones enteramente distintas y, por lo mismo, separables.

2.° Porque a veces es materialmente imposible (v.gr., en las ausencias del director, durante las cuales necesite el dirigido confesarse).

3.° Porque el confesor ordinario (v.gr., de monjas de clausura) puede ser un excelente administrador del sacramento de la penitencia, pero acaso no reúna las condiciones necesarias para dirigir a una determinada alma.

4.° En los casos de comunicación epistolar con un director ausente [9].

b) Pero es convenientísimo.—1.° Por la íntima relación entre ambos ministerios. Aunque no se requiere, naturalmente, que en cada confesión haya también dirección espiritual. Esta última puede realizarse, v.gr., una vez al mes o cuando las necesidades especiales del dirigido lo reclamen.

2.° Para mayor robustecimiento de la autoridad del director, que en cuanto tal no tiene jurisdicción alguna sobre el dirigido.

3.° Por la conveniencia de que la dirección se ejerza en el confesonario (sobre todo si se trata de mujeres).

4.° Porque favorece mucho la unidad de la vida espiritual en el alma del dirigido.

5.° Para no multiplicar los entes sin necesidad, con peligro de fomentar la vanidad del dirigido.

Nota bene.—El maestro de novicios y su socio y el superior del seminario o de un colegio pueden ser directores espirituales de sus súbditos, pero no confesores ordinarios de los mismos (cn.891).

675. 3. **Cualidades del director espiritual.**—Al hablar de las cualidades que ha de poseer el director espiritual, se impone una división primaria que dice relación a la manera de afectar a la dirección misma. Unas se refieren *específicamente* a ella, de tal manera que constituyen como las cualidades *esenciales* del director en orden a la técnica de la dirección. Otras se refieren más bien a la personalidad moral del director, de tal manera que sin ser absolutamente esenciales a ella contribuyen eficazmente a una dirección perfecta y acabada. A falta de una terminología consagrada por el uso, denominaremos a las primeras *cualidades técnicas*, y a las segundas, *cualidades morales* del director. Naturalmente que tanto unas como otras se refieren, no a la dirección misma, sino a la persona del director, pero con los matices especiales que acabamos de señalar.

676. A. **Cualidades técnicas del director.**—Acaso nadie como Santa Teresa de Jesús haya señalado con tanta precisión las cualidades técnicas que ha de tener un buen director

[9] Volveremos sobre las ventajas e inconvenientes de la dirección epistolar (cf. n.705).

espiritual. Tiene que ser *sabio, discreto* y *experimentado*. Escuchemos a la insigne Doctora Mística:

«Así que importa mucho ser el maestro *avisado*, digo de buen entendimiento, y que tenga *experiencia;* si con esto tiene *letras*, es grandísimo negocio. Mas si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más; porque letrados pueden procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los principios, *si no tienen oración, aprovechan poco letras*. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios»[10].

Con el parecer de Santa Teresa coincide plenamente el de San Juan de la Cruz:

«Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, demás de ser *sabio y discreto*, es menester que sea *experimentado*. Porque para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá»[11].

Expongamos detalladamente estas cualidades fundamentales:

677. 1.ª **Ciencia.**—La ciencia del director espiritual ha de ser vastísima. Porque, aparte del conocimiento profundo de la *Teología dogmática* —sin el cual se expone a errar en la misma fe al emitir su dictamen sobre fenómenos aparentemente sobrenaturales—y de la *Teología moral*—sin el cual ni siquiera podrá desempeñar convenientemente el oficio de simple confesor—, ha de conocer a fondo la *Teología ascética y mística*, principalmente lo relativo a los principios fundamentales de la vida espiritual: en qué consiste la perfección, a quiénes y de qué manera obliga, cuáles son los obstáculos que hay que apartar, las ilusiones que se han de evitar, los elementos positivos que es preciso fomentar. Ha de conocer particularmente todo lo relativo a la vida de oración: sus diferentes grados ascético-místicos, las pruebas que Dios suele enviar o permitir en las almas contemplativas (noche del sentido, del espíritu, arideces, persecuciones, asaltos diabólicos, etcétera). Ha de ser un buen psicólogo, conocer perfectamente la teoría de los diferentes temperamentos y caracteres, la influencia que haya podido ejercer sobre el dirigido el medio ambiente en que ha vivido, la educación recibida, etc., etc. Ha de conocer también los principios fundamentales de la psicopatología, los casos anormales, las enfermedades nerviosas y mentales más frecuentes. En fin, es menester que posea un conocimiento cabal de las reglas para el discernimiento de los espíritus, sobre todo si dirige almas en las que aparecen fenómenos extraordinarios y gracias gratis dadas.

No siempre se requieren conocimientos tan amplios y profundos para la dirección ordinaria de las almas. Tratándose de principiantes y aun de almas simplemente piadosas, bastará de ordinario que su director posea la ciencia habitual en un sacerdote suficientemente docto y experimentado.

[10] SANTA TERESA, *Vida* 13,16; cf. 5,3; 13,14 y 17; 25,14; *Camino* c.5, etc.
[11] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.30.

Pero para la dirección de almas extraordinarias o anormales se requiere una ciencia superior a la ordinaria. En todo caso, el sacerdote tiene obligación, en virtud de su mismo oficio de confesor, de poseer la ciencia suficiente para hacerse cargo de estos casos extraordinarios, que en la práctica abundarían mucho más si hubiera directores competentes y llenos de espíritu apostólico que impulsaran a sus dirigidos hacia las grandes alturas de la perfección cristiana. Y en último término, conocida la propia incompetencia para dirigir una determinada alma, tiene obligación de recomendarle que se ponga bajo otra dirección. De no hacerlo así incurriría en una grave responsabilidad ante Dios, al «entremeter su tosca mano en cosa que no entiende, no dejándola a quien la entienda» [12].

678. 2.ª **Discreción.**—La palabra *discreción* viene del verbo latino *discernere*, que significa distinguir, separar, dividir. Con esa expresión, en efecto, queremos significar un conjunto de cualidades que miran, ante todo, a la claridad y penetración de juicio para distinguir en cada caso lo verdadero de lo falso, lo recto de lo torcido, lo conveniente de lo perjudicial. Es una de las dotes más importantes que debe poseer el director espiritual. Supone principalmente tres cosas: prudencia en las decisiones, claridad en los consejos y firmeza y energía en exigir su cumplimiento.

a) PRUDENCIA EN LAS DECISIONES.—La prudencia, definida por Aristóteles como la «recta ratio agibilium» [13], es la virtud moral que dirige al entendimiento para que juzgue rectamente sobre lo que debe hacerse en los casos particulares. Tiene grandísima importancia en la vida moral, ya que ella debe regular el ejercicio y la práctica de todas las demás virtudes [14]. Debe brillar ante todo en los gobernantes y es absolutamente indispensable en el director espiritual [15].

La prudencia verdadera se subdivide en tres especies:

1.ª *Natural o adquirida.*—Es la prudencia *humana* que, guiándose por las luces de la recta razón, busca los medios más oportunos para conseguir un fin honesto. El director espiritual puede y debe servirse de ella en lo que sea aprovechable en el gobierno de las almas, fomentándola e incrementándola con el estudio de las ciencias psicológicas y experimentales y una intensa y profunda reflexión personal.

2.ª *Sobrenatural o infusa.*—La prudencia natural o adquirida, aunque muy útil, no es suficiente para la dirección de las almas, ya que, tratándose de una empresa estrictamente sobrenatural, no bastan las luces de la simple razón natural; se requieren, ante todo, los grandes principios de la fe. Esto es lo propio de la prudencia sobrenatural o infusa. ¡Cuántas cosas exige la prudencia sobrenatural, que no acierta a comprender la simple prudencia humana por rebasar las luces de la simple razón natural! El director tiene que tener esto muy presente para no condenar, en nombre de una prudencia puramente natural y humana, muchas cosas que Dios aprueba y bendice, tales como las grandes penitencias, los sacrificios heroicos, la inmolación de sí mismo por la salvación de los demás, etc. Nada debe temer tanto el director como cortar el vuelo a las almas que han nacido para águilas en los caminos del Señor. Incurriría con ello en una gravísima responsabilidad. Sería el ciego que guía a otro ciego, hasta caer ambos en la fosa (Mt 15,14).

3.ª *El don de consejo.*—Pero a veces ni siquiera la prudencia infusa tiene suficiente luz para resolver una determinada situación, sobre todo tratán-

[12] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* canc.3 n.56.
[13] *In VI Ethic.* c.5 n.4.
[14] II-II,47.
[15] Remitimos al lector a los n.376-80, donde estudiamos ampliamente esta virtud.

dose de la dirección de las almas heroicas. El Espíritu Santo, principal director de esas almas, tiene a veces exigencias que rebasan no sólo la razón natural, sino las mismas luces ordinarias de la fe. Es menester entonces una *especial docilidad* para dejarse llevar de ese impulso divino, que parece locura ante los hombres, pero que es profunda sabiduría ante Dios (1 Cor 3,19). Esto es lo propio y específico del *don de consejo*, que es uno de los que con mayor insistencia y humildad ha de pedir el director espiritual para el acierto en el desempeño de su misión.

b) Claridad en los consejos.—La segunda condición que ha de reunir la discreción del director espiritual es la de la claridad en los consejos que dé a sus dirigidos y en las normas de conducta que les señale.

Esto supone principalmente dos cosas:

1.ª *Transparencia de pensamiento*, de tal manera que se eviten al dirigido toda clase de angustias e inquietudes en la interpretación de las normas o consejos del director. Este debe evitar a todo trance el lenguaje dudoso e indeciso; los «tal vez», «si le parece», «a no ser que prefiera», etc. Debe dar normas claras, fijas, bien concretas y determinadas, que no admitan dudas ni interpretaciones equívocas. Debe resolver los problemas del dirigido con un *sí* o *no* rotundos, aunque, desde luego, después de haberse tomado el tiempo necesario para una madura reflexión si el caso lo requiere. No debe dejar nunca ningún cabo por atar. Si el alma se da cuenta de que el director titubea y no está bien seguro de lo que dice, muy pronto perderá la confianza en él y abandonará la dirección o le hará perder toda su eficacia.

2.ª *Plena sinceridad y franqueza* para decirle al dirigido la verdad, sin tener para nada en cuenta respetos o motivos humanos. Faltaría gravemente a su deber el director que por no molestar al dirigido o *para que no se le vaya con otro* (¡!) dejara de señalarle sus faltas, disimulara sus ilusiones, sus defectos y sus yerros o exagerara las virtudes que practica. A este propósito escribe con mucho acierto un gran maestro de la vida espiritual:

> «¡Cuántas almas se encuentran que parecen muy virtuosas y están completamente vacías de virtud, porque están llenas de sí mismas y de la propia estimación, y no han encontrado todavía quien las haya desengañado diciéndoles que no han aprendido siquiera la primera lección de la vida espiritual!» [16]

Con prudencia y mansedumbre, pero a la vez con energía y fortaleza, el director debe manifestarle a su dirigido absolutamente toda la verdad. No olvide que está haciendo las veces de Cristo [17] y que deberá dar estrecha cuenta a Dios de la administración de sus poderes sacerdotales. Quien no se sienta con ánimo para decir la verdad, aunque sea a un superior o a una alta autoridad eclesiástica o civil, debe renunciar en absoluto a ejercer el cargo de director espiritual de esa determinada alma.

c) Firmeza y energía en exigir su cumplimiento.—El director ha de ponerse en guardia para no convertirse prácticamente en dirigido. Hay almas que tienen una habilidad extraordinaria para salirse siempre con la suya y conseguir que el director les «mande» lo que ellas quieren [18]. Con suavidad y dulzura, pero también con firmeza y energía inquebrantables, el director ha de cortar a raja tabla este abuso. Una vez emitido su dictamen con arreglo a las reglas de la prudencia, no han de hacerle cambiar jamás las súplicas y lágrimas del dirigido, a no ser que cambien substancialmente las

[16] P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, *De dirección espiritual* (Salamanca 1934) p.34.
[17] «Pro Christo enim legatione fungimur» (2 Cor 5,20).
[18] San Juan de la Cruz, *Noche* I,2,3.

circunstancias. El alma dirigida ha de tener la plena persuasión de que no tiene más que dos caminos: obedecer sin réplica o cambiar de director. Lo exigen así la dignidad del director y el bien del dirigido. Esta es, por otra parte, la única defensa que tiene el director para mantener su autoridad, ya que propiamente no tiene sobre el dirigido ninguna potestad de jurisdicción. A falta de ello, exija a su dirigido la obediencia y cumplimiento exacto de sus orientaciones, bajo pena de negarse a continuar la dirección.

No olvide, sin embargo, el director que no debe exigir jamás al dirigido nada que sea desproporcionado a sus deberes y obligaciones, a sus fuerzas y disposiciones actuales, a su condición y temperamento. No debe olvidar tampoco que una es la condición de los principiantes, otra la de los aprovechados y otra muy distinta la de los perfectos. Un rigor excesivo podría atemorizar a las almas y hacerlas desistir de sus anhelos de perfección. Pero, dentro de las posibilidades actuales del alma dirigida, reguladas por la prudencia y la caridad, debe ser inflexible en exigir la obediencia y sumisión más absolutas.

679. 3.ª **Experiencia.**—Es una de las más preciosas cualidades de que debe estar adornado el director espiritual. Esta experiencia ha de ser de dos clases: propia y ajena.

a) Experiencia propia.—Para la dirección de las almas ordinarias no se requiere mayor experiencia de la vida espiritual que la que suele tener cualquier sacerdote que desempeñe dignamente su sagrado ministerio; pero para la dirección de las almas escogidas, que han entrado ya de lleno en la vida mística, se hace casi indispensable que el director tenga alguna experiencia propia de esos caminos de Dios. Es verdad que una prudencia exquisita, junto con la ciencia competente de los estados místicos, podrá bastar en la mayoría de los casos para dirigir con acierto a estas almas; pero no lo es menos que, sin algo de experiencia personal, el director se verá desorientado y perplejo en multitud de circunstancias y ocasiones. Cuando comienzan a actuar intensamente en un alma los dones del Espíritu Santo, se produce un cambio tan completo y profundo en su panorama espiritual, se alteran y modifican de tal modo las mismas ideas y puntos de vista del dirigido, que el director que no conozca por sí mismo algo de esas profundas transformaciones que suele obrar el Espíritu Santo en las almas que se le entregan plenamente, andará desconcertado y sin saber qué determinación tomar. Ya Santa Teresa decía, hablando de los directores, que «a los principios, *si no tienen oración, aprovechan poco letras*» [19]. Y San Juan de la Cruz advierte —como ya vimos— que, para guiar estas almas, el director, «además de ser *sabio y discreto*, es menester que sea *experimentado*. Porque para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá» [20].

¿Qué debe hacer el director cuando advierte que no tiene suficiente espíritu para guiar a una de estas almas extraordinarias?

Si puede fácilmente ponerla en otras manos más autorizadas que las suyas, debe hacerlo inmediatamente con toda sencillez y generosidad. Se expondría fácilmente, de lo contrario, a desorientar un alma grande y a frustrar, tal vez, una verdadera santidad, incurriendo con ello en una gravísima responsabilidad ante Dios. No olvidemos que glorifica mucho más a Dios la plena santificación de un alma que la conversión de mil pecadores. Pero si, por un conjunto de especiales circunstancias, el alma no podría encon-

[19] *Vida* 13,16.
[20] *Llama* canc.3 n.30.

trar fácilmente en otra parte una dirección adecuada, humíllese mucho el director delante de Dios, pídale insistentemente sus luces y gracias, estudie, reflexione, intensifique hasta el máximo su propia vida de oración, y confíe en la divina Providencia, que no dejará de ayudarle en aquella formidable empresa.

b) EXPERIENCIA AJENA.—Pero la propia experiencia tampoco basta para hacer un perfecto director espiritual. Porque, siendo tantos y tan diferentes los senderos por donde el Espíritu Santo conduce a las almas hasta la cumbre de la santidad, es menester contrastar la propia experiencia con la de otras muchas almas con el fin de aprender a respetar en cada una de ellas las vías especiales por donde Dios quiera conducirla. Gravísima imprudencia cometería el director que pretendiera guiar a todas las almas por el mismo camino e imponerles indistintamente sus puntos de vista personales, por buenos y excelentes que sean. Nunca debe olvidar que el verdadero director de esas almas es el Espíritu Santo, y que la misión del sacerdote se limita a secundar su acción divina, apartando los obstáculos que se presenten en la marcha y llevando al alma a una fidelidad cada vez más exquisita a las mociones interiores de la gracia. Para ello ayudará mucho el trato profundo y reflexivo con las almas.

680. B. **Cualidades morales del director.**—Son—decíamos—aquellas que, sin ser absolutamente indispensables para la técnica de la dirección, contribuyen poderosamente a su complemento y perfección. Las principales son cinco: intensa piedad, celo ardiente, bondad de carácter, profunda humildad y perfecto desprendimiento y desinterés en el trato con las almas.

Vamos a examinarlas una por una.

681. 1.ª **Intensa piedad.**—Es fácil comprender la necesidad de una piedad profunda en el director espiritual. Ordinariamente, en esto, como en todo, no suele ser el discípulo superior a su maestro (Mt 10,24-25). San Juan de la Cruz insiste mucho en esto:

> «Cuanto a lo primero, grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cúyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo» [21].
>
> «De donde, por más alta que sea la doctrina que predica y por más esmerada la retórica y subido el estilo con que va vestida, no hace de suyo ordinariamente más provecho que tuviese de espíritu» [22].

La razón de todo esto es porque nadie puede dar lo que no tiene ni más de lo que tiene. Y, estando desprovisto el maestro espiritual de espíritu interior o poseyéndolo muy débil y enfermizo, está radicalmente incapacitado para llevar a mayor altura el espíritu de su discípulo. Y no se diga que la santificación es obra del Espíritu Santo mediante su gracia y que ésta no necesita disposiciones en el instrumento que utiliza para comunicarse. Porque, aparte de que ese argumento prueba demasiado—ya que entonces habría que concluir que ni siquiera hace falta otra dirección espiritual que la del propio Espíritu Santo, contra el sentir unánime de la Tradición—, hay

[21] *Llama* canc.3 n.30.
[22] *Subida* III,45,2.

que añadir que Dios se acomoda ordinariamente a las disposiciones próximas de los instrumentos que utiliza y no suele prescindir de ellas sino por vía de excepción y de milagro.

La piedad del director espiritual debe estar informada por los grandes principios de la vida cristiana. Debe ser eminentemente *cristocéntrica*, hasta poder decir con San Pablo: «Para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» (Phil 1,21). Todo debe girar en torno a la gloria de Dios, por la que debe sentir una verdadera obsesión. Ha de estar animado por un sentimiento vivo de nuestra filiación adoptiva, que le haga ver en Dios, ante todo, al Padre amorosísimo que se complace en que sus hijos se ayuden mutuamente como verdaderos hermanos y miembros de una misma familia. Ha de tener para con María todas las efusiones de la más exquisita ternura filial. Ha de practicar intensamente el recogimiento, el desprendimiento de todas las cosas del mundo; y ha de cultivar, ante todo, el espíritu de oración. Su ideal ha de consistir en realizar la suprema ilusión de San Pablo: morir al mundo y empezar a vivir, ya desde ahora, una vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3,3).

Un director animado de estos sentimientos se encuentra en su propio ambiente cuando Dios le confía un alma de elección. Entiende su lenguaje, le habla en el mismo tono, se compenetra en el acto con los sentimientos que experimenta, comprende sus luchas y sus pruebas, se hace cargo de sus dificultades. Es que, en la experiencia ajena que se le confía, descubre los rasgos fundamentales de la suya propia. Hay un conocimiento experimental de Dios y de las cosas divinas que ninguna ciencia adquirida puede substituir. No cabe duda: la piedad ardiente es la primera y más fundamental de las cualidades morales que debe poseer un buen director de almas.

682. 2.ª **Celo ardiente por la santificación de las almas.**—Esta cualidad es una consecuencia inevitable de la anterior. Si la piedad del director es profunda y ardiente, su celo por la santificación de las almas alcanzará la misma intensidad, ya que el celo, según Santo Tomás, es una consecuencia del amor intenso [23]. El amor a Dios nos impulsa a trabajar en extender su reinado sobre las almas, y el amor a las almas hace que uno se olvide de sí mismo para no pensar más que en santificarlas ante Dios y para Dios. Este celo es el que impulsaba a San Pablo a hacerse todo para todos a fin de ganarlos a todos (1 Cor 9,22) y el que le hacía exclamar con caridad sublime: «¿Quién enferma que no enferme yo con él?» (2 Cor 11,29).

Sin este celo ardiente, la dirección espiritual resultará ineficaz para el alma, ya que le faltará el estímulo del director para seguir adelante a pesar de todas las dificultades; y se convertirá en una carga insoportable para el director, ya que de suyo es una misión dura y penosa, que requiere mucha abnegación y un gran espíritu de sacrificio.

683. 3.ª **Bondad y suavidad de carácter.**—El celo ardiente corre el peligro de convertirse en una intransigencia e incomprensión arisca—de lamentables resultados en la formación de las almas—si no va contrapesado con una inmensa bondad y suavidad de carácter. El director ha de estar animado de los mismos sentimientos de Nuestro Señor Jesucristo (cf. Phil 2,5), el Buen Pastor, que iba en busca de la oveja extraviada (Lc 15,4), que no quebraba jamás la caña cascada ni apagaba la mecha humeante (Mt 12,20) y que acogía a todos con inmensa bondad y compasión. No olvide que, como decía San Francisco de Sales, «se consigue más con una onza de miel que con un barril de hiel».

[23] «Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit» (I-II,20,4).

«La perfección—advierte sabiamente Ribet [24]—es una obra difícil, sobre todo en sus comienzos, por los temores que inspira y los obstáculos que es preciso superar. Un rigor excesivo y reproches intempestivos tendrían por efecto desanimar a las almas y comprometer, acaso para siempre, la obra de su santificación. Esto es particularmente verdadero en las almas fuertemente tentadas, en espíritus poco abiertos, en caracteres susceptibles, en naturalezas débiles e inconstantes. La severidad les desconcierta, les exaspera, les impide la apertura del corazón, la confianza y la esperanza. La humana miseria y las dificultades de la virtud recomiendan, pues, en el director una paciencia inalterable».

El director, en efecto, ha de estar animado de sentimientos verdaderamente paternales, obsesionado únicamente por la altísima misión de formar a Cristo en las almas que Dios le confía, hasta poder decir con San Pablo: « ¡Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros!» (Gal 4,19). Ha de ser para ellas el báculo que sostiene, no el palo que hiere y lastima. Las almas quieren ser tratadas con bondad. Ha de procurar el director atraerse su confianza y obediencia con una inmensa bondad y suavidad en su trato, sin perjuicio de mantener con energía inquebrantable los principios mismos de la dirección. Santa Juana de Chantal resumía sabiamente estos consejos al escribir a una superiora: «A medida que voy viviendo más, veo más claramente que la dulzura es necesaria para entrar y mantenerse en los corazones y para hacerles cumplir su deber sin tiranía. Porque, en fin de cuentas, nuestras hermanas son las ovejas de Nuestro Señor; nos está permitido, al conducirlas, tocarlas con el cayado, pero no aplastarlas» [25].

684. 4.ª **Profunda humildad.**—El director necesita también una gran dosis de humildad por tres razones principales. En primer lugar, por orden a Dios, que «resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (1 Petr 5,5). Sin luces especiales de Dios, ¿de qué podrían servir todas las ciencias y sabidurías humanas en una obra tan divina como la santificación de las almas?

En segundo lugar, por relación a sí mismo. El humilde desconfía de sí; no es audaz para resolver irreflexivamente las dificultades que se le presenten; estudia, medita, consulta si es preciso a otros más doctos que él, toma toda clase de precauciones para asegurar el acierto en sus decisiones. Con ello se evita a sí mismo los posibles disgustos que le ocasionarían sus desaciertos ante los hombres y, sobre todo, la grave responsabilidad que contraería con ellos ante Dios.

En tercer lugar, por orden a las almas. La humildad atrae y cautiva a todo el mundo. Una reprensión hecha con humildad se recibe con gusto y agradecimiento; mas, si se hace con soberbia y altanería, enojará a quien la recibe y causará mayores daños.

Imite el director a Jesucristo, que era «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29) y sólo buscaba en el trato de las almas la gloria de su Padre (Io 8,50), sin menoscabo de aquella energía divina con que corregía los vicios y pecados y manifestaba al mundo la verdad que le escandalizaba y habría de costarle la vida.

685. 5.ª **Perfecto desinterés y desprendimiento en el trato con las almas.**—El director ha de amar a las almas no por las satisfacciones y consuelos que puedan proporcionarle, sino únicamente para llevarlas a Dios. San Agustín advierte enérgicamente que «los que conducen las ovejas de

[24] *L'ascétique chrétienne* c.39 n.6.
[25] *Conseils à une Supérieure:* Vie et Oeuvres, vol.3 p.328 (edit. Plon).

Cristo como si fuesen propias y no de Cristo, demuestran que se aman a sí mismos y no al Señor»[26]. Y San Lorenzo Justiniano califica semejante proceder de *robo sacrílego*, ya que reivindica para sí lo que es de Cristo y reclama el Salvador imperiosamente[27].

Ni siquiera ha de importarle nada el agradecimiento o ingratitud de las almas. Ha de verlas con toda serenidad alejarse de su dirección espiritual y ponerse en manos de otro sin haberles dado ningún motivo para ello. Jamás ha de considerar a los demás directores como rivales y competidores en una misión en la que nadie puede tener la presunción de tener el monopolio y la exclusiva. Respete siempre la libertad de las almas; ámelas únicamente «en las entrañas de Jesucristo», como decía San Pablo (Phil 1,8); no acepte jamás de ellas regalitos y obsequios como recompensa humana de una labor enteramente divina; y, aunque puede aceptar y aun pedirles la ayuda de sus oraciones, no les imponga jamás el menor sacrificio o mortificación en provecho propio. Su norma única de conducta ha de inspirarse en la fórmula sublime del Apocalipsis: «Benedictio, et claritas, et sapientia, et gratiarum actio, honor, et virtus, et fortitudo *Deo nostro* in saecula saeculorum. Amen» (Apoc 7,12).

Estas son las principales cualidades morales de que ha de estar adornado el director espiritual. Precisamente por ser tantas y tan perfectas, escasean tanto los buenos directores de almas. San Juan de la Cruz afirma que «para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester»[28]. El Beato Juan de Avila, citando un texto del Eclesiástico (6,6), dice que hay que escogerlo «uno entre mil»[29]. Y San Francisco de Sales llega a decir «uno entre diez mil»[30]. Sin embargo, no hay que pensar que el alma que no puede tener un director del todo perfecto y acabado está incapacitada para llegar a la perfección. Si tiene ardiente deseo de santificarse y procura ser en todo fiel a la gracia, secundando las mociones internas del Espíritu Santo, no dejará de llegar a la cumbre aunque su director espiritual no reúna todas las condiciones requeridas y aun sin ninguna dirección humana. No olvidemos que la dirección espiritual, aunque utilísima y moralmente necesaria según la providencia ordinaria de Dios, no es absolutamente indispensable para las almas que, a pesar de su deseo y buena voluntad, no pueden encontrarla en ninguna parte o no tan buena como fuera de desear.

[26] «Qui hoc animo pascunt oves Christi ut suas velint esse, non Christi, se convincuntur amare, non Christum» *(Tract.* 123 *in Io.)*.

[27] «Optimum et acceptabile Deo opus est *pro honore ipsius* utilitatibus animarum insistere, illarumque continuum fructum spiritualem acquirere, *non sibi sed Domino*. Qui enim quidquid sibi vindicat quod debetur Christo, *fur et latro est*, eo damnabilior quo Deo cariora praedatur» *(De compl. Christ. perfect.)*.

[28] *Llama* canc.3 n.30.

[29] *Reglas muy provechosas*... n.9 *(Obras completas*, BAC t.1 p.1048).

[30] *Vida devota* p.1.ª c.4.

4. **Oficios y obligaciones del director espiritual.**—Los principales son los siguientes:

686. 1.° **Conocer el alma dirigida.**—Ante todo, debe el director conocer a fondo el alma que trata de dirigir. Su carácter, temperamento, inclinaciones buenas y malas, defectos, repugnancias, aficiones, fuerzas y energías, etc. Debe conocer, al menos en sus líneas generales, las cosas más importantes de su vida pasada: qué pecados principales cometió, a qué vicios estuvo sometida y por cuánto tiempo, qué medidas tomó para enmendarse de ellos y con qué resultado práctico, qué gracias recibió de Dios, qué progresos realizó en la virtud y por qué medios, cuáles son sus disposiciones actuales, qué intensidad alcanza el deseo de su propia santificación, qué sacrificios está dispuesta a realizar para lograrla, qué tentaciones padece, cuáles son los obstáculos y dificultades que experimenta.

Pero, fuera de casos verdaderamente excepcionales y rarísimos, guárdese de exigir al dirigido una relación *por escrito* de su vida pasada y, menos aún, de admitírsela si él mismo la propone. Tales escritos ofrecen no pocos inconvenientes, tanto por parte del dirigido—que fácilmente se ilusiona pensando en las autobiografías de algunos santos, y escribe, acaso, con vistas a la futura publicación de su vida y milagros—como por parte del director, a quien hacen perder un tiempo precioso y le ponen en peligro de quebrantar el secreto natural que esas relaciones exigen, ya que pueden fácilmente caer en otras manos indiscretas. La información del director debe ser *oral*, recibida directamente del dirigido o de otras personas que le conozcan a fondo, salvadas siempre la prudencia y discreción más elementales. Ni tiene obligación de creer al dirigido en todas sus manifestaciones—y en esto se distingue del *confesor*, que debe juzgar siempre según lo que el penitente le manifieste en su favor o en contra—, sino que puede y debe examinar despacio las cosas y no ser demasiado crédulo, sobre todo si se trata de mujeres de virtud poco acrisolada y abundan en sus relaciones los fenómenos extraordinarios y las gracias gratis dadas.

687. 2.° **Instruirla.**—El director debe dar al dirigido oportunas instrucciones teórico-prácticas con el fin de que sepa formarse conciencia recta y resolver por sí mismo sus propios problemas al menos en las cosas más fáciles y de menor importancia. Debe evitar las contestaciones demasiado autoritativas sin ninguna justificación doctrinal, a no ser tratándose de almas escrupulosas o excesivamente curiosas a quienes haya que corregir de este defecto. Ordinariamente procederá con acierto si muestra brevemente al dirigido de qué manera sus consejos se fundan en el dogma y se apoyan en la experiencia y práctica de la Iglesia. Eso da una gran autoridad al director, instruye al dirigido y llena su alma de una paz y seguridad que contribuirán poderosamente a su adelantamiento espiritual.

Pero evite cuidadosamente el director llevar al campo de la dirección las disputas y controversias de las diversas escuelas de espiritualidad cristiana, las cuestiones abstrusas de la Teología especulativa (predestinación, gracia eficaz, libertad humana, etc.) y, en general, todas las que tendrían únicamente por objeto satisfacer la curiosidad del dirigido, sin aportar nuevos elementos de mejora y progreso en su vida espiritual. Insista en los puntos fundamentales comunes a todas las escuelas (necesidad de la propia abnegación, del perfecto desprendimiento, de la fidelidad a la gracia, de la humildad profunda, etc., etc.) y procure fundar la perfección en el amor de Dios y del prójimo y en el exacto cumplimiento de los deberes del propio estado. Por aquí no hay peligro de extraviarse ni de perder el tiempo en cuestiones bizantinas. Esta dirección aprovechará a todas las almas, las

encauzará por el verdadero camino que han seguido siempre todos los santos y las hará llegar de hecho a la cumbre de la perfección. «La dirección que ha de darse a las almas *no ha de depender jamás de cuestiones discutidas*, sino de doctrinas admitidas comúnmente»[31].

688. 3.° **Estimularla.**—Son poquísimas las almas, aun entre las más adelantadas, que no necesitan esta ayuda. Débiles de voluntad, desiguales, inconstantes, antojadizas, volverían fácilmente atrás sin el estímulo y aliento del director. No olvide nunca el guía de almas que no es solamente un consejero encargado de resolver las dudas y dificultades que se le propongan, sino un verdadero educador y maestro que debe contribuir positivamente a la formación espiritual del alma que Dios le confía. Y de ningún otro modo podrá hacerlo mejor que con un aliento y estímulo constante. Debe infundir a las almas un sano optimismo—fundado en la confianza en Dios y en el desprecio de sí mismas—, de que están llamadas individualmente a la perfección y de que la alcanzarán de hecho si son fieles a la gracia. Debe tenderles paternalmente la mano cuando han caído y hacerles ver que sería de peores consecuencias para su vida espiritual el desaliento por la caída que la caída misma. Anímelas a aprovecharse de sus mismas faltas para incrementar su vigilancia y exactitud en el servicio de Dios[32]. Es incalculable el daño que se les podría hacer con un trato duro y áspero en el preciso momento en que esas almas destrozadas necesitan apoyo, confianza y estímulo para seguir adelante sin desfallecer en la penosa marcha hacia el ideal. Nada les anima y fortalece tanto como verse acogidas con inmensa bondad y misericordia, cuando creían merecer una áspera reprensión del que consideran representante directo y auténtico de Dios.

689. 4.° **Controlar su vida espiritual.**—Es una de las finalidades más importantes de la dirección espiritual. El alma no debe dar un solo paso—al menos si es de relativa importancia—sin contar con la aprobación expresa de su director espiritual. Plan de vida, método de oración, prácticas de devoción, de penitencia o de apostolado, materia del examen particular, etcétera, todo debe estar controlado por el director.

Pero limítese la dirección a las cosas estrictamente relacionadas con el aprovechamiento del alma en la vida espiritual. No tolere el director que se infiltren subrepticiamente en la dirección asuntos familiares, negocios temporales, preocupaciones humanas, sueños descabellados, etc., etc. Corte a raja tabla, con energía y rapidez, cualquier desviación en este sentido. Sea inflexible sobre todo en exigir la *brevedad máxima* en la manifestación de los problemas, sin perjuicio, no obstante, de atender largamente a las almas cuando realmente lo hayan menester. Si acostumbra a las almas desde el principio a esta manera de proceder, las educará excelentemente en un punto importante, se ahorrará a sí mismo lamentables pérdidas de tiempo y evitará, acaso, la impaciencia y desesperación de los que están guardando turno alrededor del confesonario.

690. 5.° **Corregir sus defectos.**—El director ha de saber compaginar la suavidad y dulzura de su trato con el imperioso deber de corregir los defectos del alma dirigida. Ha de tener siempre presente que, aunque la finalidad misma de la dirección es eminentemente *positiva*—llevar al alma hasta la cumbre de la perfección—, no podrá lograrse jamás ese ideal sin la constante labor negativa de corregir y arrancar defectos, que nunca faltan del todo en ninguna de las etapas de la vida espiritual. Y en esta corrección y

[31] TANQUEREY, *Teología ascética y mística* n.32a.
[32] Consúltese sobre esta materia la excelente obrita de TISSOT *El arte de utilizar nuestras faltas*.

enderezamiento de lo torcido ha de atender no solamente a los defectos *morales*, sino también a los *psicológicos* y *temperamentales*. Corrija la precipitación, ligereza, inconstancia, superficialidad, antojos y caprichos, puntos de vista equivocados, etc., y obligue a seguir una norma seria, fija, constante, invariable, que no deje margen a interpretaciones equívocas y escapaderas de amor propio. Humille a las almas haciéndolas ver que de sí mismas no tienen absolutamente nada, y que si el Señor se ha fijado en ellas, ha sido precisamente porque su amor y misericordia le inclinan siempre a compadecerse de los seres más flacos y miserables. No tolere nunca que el amor propio levante cabeza en ninguna forma. Y sin abatirlas, antes al contrario, estimulándolas y alentándolas, como hemos dicho antes, procure que las almas estén anonadadas ante su propia miseria, poniendo su confianza únicamente en la gracia de Dios y en la intercesión de María.

691. 6.º **Proceder progresivamente.**—La dirección ha de ser progresiva y acomodada al grado de virtud, al temperamento, edad y circunstancias actuales del dirigido, a imitación de San Pablo, que se hacía todo para todos (1 Cor 9,22), y no imponía sobre nadie cargas insoportables (1 Cor 3,2; cf. Mt 23,4). El maestro Daza estuvo a punto de desorientar a Santa Teresa por exigirle demasiado a prisa algunas cosas para las que la Santa no estaba preparada todavía [33]. Y sin caer en el extremo opuesto de «dejar hacer»—que esterilizaría por completo la dirección—, la prudencia del director deberá marcar en cada caso el límite máximo más allá del cual el alma no podría llegar con sus fuerzas actuales. Prácticamente, cuando trate de intensificar la vida espiritual del alma, propóngaselo *por vía de ensayo*. Observe cómo reacciona, si efectivamente le hace adelantar la nueva orientación o si se le convierte en carga abrumadora que le preocupa o conturba. Proceda siempre con energía y firmeza, pero al mismo tiempo con suavidad y paciencia, evitando por igual la negligencia y flojedad, que impediría el progreso por falta de estímulo, y el excesivo rigor, que lo haría imposible por desaliento del alma.

692. 7.º **Guardar secreto.**—Procure el director guardar la más absoluta reserva sobre las confidencias que haya recibido de las almas, no sólo porque muchas de ellas estarán con frecuencia relacionadas con el sigilo sacramental, sino porque—aun las recibidas sin carácter de confesión—obligan de suyo al silencio por el secreto natural de *oficio*, que es el que obliga más estrictamente en conciencia, como enseñan los moralistas. Las almas suelen llevar muy a mal esta clase de indiscreciones; y con frecuencia basta este solo capítulo para hacerles perder la confianza en su director. Sobre todo si se trata de almas muy adelantadas, con fenómenos y carismas sobrenaturales, hay que extremar la prudencia y discreción por los grandísimos inconvenientes que podrían seguirse de lo contrario. Reprima el director el prurito de querer comunicar esas cosas bajo el pretexto de edificación y no tema sobrepasarse nunca en el rigor y severidad de su silencio.

[33] Cf. *Vida* 23,8 y 9. Cf. *Avisos* n.9.

C. El dirigido

693. 1. **Definición.**—Es *toda alma que, aspirando seriamente a la perfección cristiana, se ha puesto voluntariamente bajo el régimen y gobierno de un director espiritual.*

a) «... TODA ALMA...»—Nadie absolutamente está excluido de la necesidad moral de someter las cosas de su alma al gobierno y control de un director. Ni siquiera los que ejercen profesionalmente el cargo de directores de almas, ni los grandes teólogos, ni los obispos, ni el mismo Sumo Pontífice. No sólo porque nadie es buen juez de sí mismo—aunque acaso lo sea excelente de los demás—, sino porque el valor y la eficacia de la dirección no reside únicamente en la solución teórica de las dificultades—que puede no ser necesaria o imposible cuando el dirigido es más docto y competente que el mismo director—, sino en la fuerza estimulante de los consejos y exhortaciones del director y en la humildad, obediencia y sumisión del dirigido. El que por creerse superior a los demás desprecia los consejos de un prudente director, ya puede despedirse de alcanzar jamás la perfección cristiana.

b) «... QUE ASPIRANDO SERIAMENTE A LA PERFECCIÓN CRISTIANA...»—Sin esto, la dirección espiritual sería completamente inútil e imposible por faltarle su objeto propio. Para obtener la simple absolución de los pecados, para arrastrar una vida mediocre y enfermiza, sin ideales de perfección ni anhelos de santidad, no hace falta para nada un director espiritual; basta un simple confesor ocasional.

c) «... SE HA PUESTO VOLUNTARIAMENTE...»—Ya vimos cómo la elección de director es completamente voluntaria y libre por parte del dirigido. Examinaremos más abajo la cuestión de la elección (cf. n.702).

d) «... BAJO EL RÉGIMEN Y GOBIERNO DE UN DIRECTOR ESPIRITUAL».—Como es obvio, este gobierno se refiere exclusivamente a las cosas interiores de la vida espiritual. El director en cuanto tal no tiene jurisdicción alguna sobre su vida externa; y así, tratándose de una persona consagrada a Dios, se guardará mucho de imponerle ninguna carga que pueda perturbar en lo más mínimo las observancias regulares de su Orden; y, tratándose de una persona seglar, deberá acomodar su dirección a los deberes de su propio estado, haciéndola perfectamente compatible con ellos.

694. 2. **Cualidades y deberes del dirigido.**—Podemos distinguir dos categorías de deberes: A) con relación a la dirección misma, y B) con relación al director.

A. CON RELACIÓN A LA DIRECCIÓN MISMA.—Los principales son cuatro: plena sinceridad, docilidad y obediencia, perseverancia y discreción absoluta. Vamos a examinarlas por separado:

695. 1.º **Plena sinceridad y apertura del corazón.**—Es el primero y principal de sus deberes, pues sin esto se hace completamente imposible la dirección. El director ha de saberlo y controlarlo todo: las *tentaciones y flaquezas*, para que nos ayude a vencerlas o superarlas; nuestros *propósitos y resoluciones*, para someterlos a su examen y aprobación; las *inclinaciones*

buenas y malas, para que fomente las primeras y contrarreste las segundas; las *dificultades y estímulos;* los *triunfos y las derrotas;* las *esperanzas e ilusiones...*, todo se lo debemos manifestar con humildad y sencillez. Hay autores que exigen incluso la manifestación de la falta de confianza que se empiece a sentir con relación a él [34].

Por aquí se ve cuánto se equivocan los que practican el doble juego de utilizar al director únicamente para manifestar las cosas buenas o menos malas, dejando para un confesor desconocido sus verdaderas miserias y pecados [35]. En esta forma es imposible la dirección espiritual. Porque, aunque es verdad—como ya vimos—que no es absolutamente indispensable que un mismo sacerdote sea a la vez confesor ordinario y director espiritual, es preciso que, aun en los casos de doble personalidad, no se le oculte al director absolutamente nada de cuanto haya ocurrido, y menos que nada los propios pecados y miserias. Sin esto, fuera mejor renunciar a una dirección espiritual que es pura y simplemente un engaño y pérdida de tiempo.

Sin embargo, es menester no exagerar. Al director se le debe manifestar con absoluta sinceridad todo cuanto tenga alguna relación importante con la vida espiritual; pero sería un abuso manifiesto darle cuenta detallada de las más pequeñas incidencias y pormenores de la vida íntima del dirigido. Cien directores no bastarían para controlar esas nimiedades, que pueden y deben ser resueltas por las mismas almas. En los intervalos que separan las sesiones de dirección, el alma deberá decidir por su cuenta lo que deba hacerse en multitud de ocasiones no previstas ante el director. Dios aceptará, sin duda, como conforme a su divino beneplácito, todo cuanto se haya realizado con buena voluntad y simplicidad de corazón. Hay que ser prudente en esto como en todo, evitando todo cuanto pueda turbar la paz del alma y hacerla vivir en la inquietud o en la incertidumbre constante.

696. 2.º **Plena docilidad y obediencia.**—Es cierto que el director en cuanto tal, aun en las cosas pertenecientes a su oficio, no goza de una *autoridad* propiamente dicha, a la que corresponda el estricto deber de la obediencia, como corresponde, v.gr., al superior religioso. Sin embargo, el director no está colocado en un plano de igualdad o de mera amistad con el dirigido. Por su mismo cargo goza de cierta verdadera superioridad, como la del educador o maestro, a la que debe responder una verdadera docilidad y sumisión por parte del discípulo o dirigido, que, más que a la virtud de la obediencia, hay que atribuirla a la prudencia y humildad [36]. Sin esta docilidad y sumisión, la dirección espiritual carecería en absoluto de eficacia y se convertiría en pura pérdida de tiempo. Por esto, aunque desprovisto de autoridad en el sentido estricto de la palabra, el director debe exigir la obediencia omnímoda en las cosas pertenecientes a la dirección, bajo pena de negarse en absoluto a continuarla. El dirigido debe obedecer sencillamente, sin distinciones, cortapisas ni interpretaciones propias. La dirección tiene precisamente por objeto someterse a las orientaciones de un guía, del que se aceptan voluntariamente las luces, los consejos y las órdenes.

Y nótese que mucho peor que la desobediencia sería ingeniarse el alma para que no le mande el director más que lo que ella quiere. San Juan de la Cruz condena severamente esta ilusión y este abuso [37]. Sin embargo, no sería contrario a la obediencia tomar la iniciativa en señalar atractivos y repugnancias y hasta proponer respetuosamente objeciones con ánimo, no obstante, de obedecer humildemente si el director insiste a pesar de ellas.

[34] Cf. P. Crisógono, *Compendio de Ascética y Mística* p.2.ª c.1 a.5.
[35] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* I,2.4.
[36] Cf. De Guibert, *Theologia spiritualis* n.187-88.
[37] Cf. *Noche* I,2,3; 6,1-4, etc.

El alma obediente puede estar segura de no equivocarse y de mantenerse siempre dentro del ámbito de la voluntad de Dios.

Corolarios.—1.º ¿Qué hay que pensar del *voto de obediencia al director?* Hay ciertamente antecedentes en las vidas de los santos, pero en general hay que desaconsejarlo, ya que en la práctica suele traer mayores inconvenientes que ventajas [38]. Jamás ha de tomar el director la iniciativa, que sería manifiesto abuso de autoridad. Este abuso llegaría a su colmo si se hiciera añadir al voto de obediencia el de nunca mudar de director o el de no consultar jamás a otros. Pero si reiterada y espontáneamente pidiera el dirigido el simple voto de obediencia—para aumentar el mérito de su sumisión y docilidad—, podría tolerársele con estas condiciones: 1) que sea por pequeñas temporadas prorrogables; 2) relacionado únicamente con dos o tres materias bien claras y definidas (v.gr., el tiempo de oración, mortificaciones permitidas, etc.); 3) en un súbdito plenamente normal, sereno y equilibrado; 4) revocable en cuanto surjan dificultades o inquietudes.

2.º ¿Y en caso de *conflicto entre el superior y el director?* Hay que obedecer sin vacilar al superior aun cuando se tenga voto de obediencia al director. No sólo porque los votos privados de los súbditos religiosos no son firmes sin la aprobación del superior [39], sino porque, aun en el caso de haber emitido el voto de obediencia al director con autorización del superior religioso, éste nunca pierde sobre su súbdito la plena potestad de que goza sobre él en virtud de la misma profesión religiosa [40].

697. 3.º **Perseverancia.**—A nadie se le oculta la importancia de esta condición. El frecuente cambio de director por razones fútiles e inconsistentes; el pasarse largas temporadas prácticamente sin dirección; el cambiar continuamente de ejercicios, métodos y procedimientos de santificación; el dejarse llevar sin resistencia del capricho del momento o de una voluntad antojadiza y voluble en la práctica de las normas recibidas del director, esteriliza por completo la dirección y la hace prácticamente nula.

698. 4.º **Discreción absoluta.**—No olvide el dirigido que si su director está obligado al sigilo sacramental o al secreto natural, este último también le obliga a él con respecto a su director. Jamás debe confiar a otros los avisos, normas o consejos *particulares* recibidos de su director, ni siquiera a título de edificación de los demás. Esos consejos *particulares* dados en orden a una determinada alma y con vistas a su especial psicología y temperamento pueden no convenir a otras almas colocadas en distintas circunstancias o dotadas de un temperamento diferente. ¡Cuántos disgustos, rencillas, celos por parte de otras almas y otros mil inconvenientes se siguen a veces de la indiscreción de los penitentes! Naturalmente que esta indiscreción del dirigido será motivo más que suficiente para que el director le niegue en absoluto una dirección de la que tan indigno se muestra.

[38] Los principales inconvenientes son: aumento de responsabilidad en el director, inquietudes en el dirigido, pasividad exagerada (sobre todo en el alma femenina), multiplicadas entrevistas, apegos desordenados, etc. (cf. Iturbide, *Avisos sobre la dirección espiritual* p.58; P. Gabriel de Santa María Magdalena, C.D., *Le voeu d'obéissance au directeur:* «Études Carmelitaines», mayo de 1951).

[39] Cf. II-II,88,6 c et ad 3.

[40] Cf. II-II,88,8 ad 3.

B. CON RELACIÓN AL DIRECTOR.—Los principales son: respeto, confianza y amor sobrenatural.

699. 1.º **Respeto.**—El primer deber del dirigido es el de un respeto profundo a su director. Ha de ver en él no al hombre dotado de estas o las otras cualidades, sino al representante legítimo de Dios y aun al mismo Jesucristo, cuyo lugar ocupa y cuyos intereses defiende. Si tuviese defectos corporales que aparecen con toda claridad al exterior, se guardará muy bien de criticarle o murmurar de él ante los demás, plenamente persuadido de que no es su director precisamente por aquellos defectos, sino únicamente en cuanto representante de Dios e investido de su autoridad. En todo caso, si no está conforme con él o sus cosas, tiene un procedimiento más eficaz y noble de remediarlo que la murmuración y la crítica: cambiar de director.

Este respeto profundo será, además, utilísimo para servir de freno a la excesiva confianza y amistad, manteniéndola siempre dentro de sus justos límites.

700. 2.º **Confianza.**—Sin embargo, al lado del respeto profundo, se impone también la más absoluta confianza. Sin ella sería muy difícil la plena apertura del corazón que es absolutamente indispensable, como hemos visto. Esta confianza ha de ser enteramente *filial* y tan absoluta, que ante nuestro director nos encontremos con el alma jubilosa y alegre, sin el menor recelo, con la mayor naturalidad, como si tuviéramos el alma de cristal y no nos importara nada que se nos transparente tal cual es, con todas sus miserias y flaquezas. Jamás debe el dirigido sentirse cohibido y tímido ante su director. Mientras no se llegue a esta intimidad y confianza no alcanzará la dirección toda su intensidad y eficacia.

701. 3.º **Amor sobrenatural.**—Ahora bien: esta intimidad y confianza, ¿ha de llegar hasta el amor? ¿Es lícito amar al propio director?

Esta pregunta plantea uno de los problemas más delicados que se pueden agitar en torno a la dirección espiritual. Y como no es un problema metafísico, sino que se plantea diariamente en el orden de los hechos, vamos a examinarlo con la atención que se merece.

En general, no hay inconveniente en responder afirmativamente, con tal de añadir al sustantivo *amor* el adjetivo *sobrenatural*. Las historias de los santos están llenas de estos afectos sobrenaturales aun tratándose de personas de diferente sexo [41]. Lo difícil del caso es que ese amor se mantenga siempre dentro del orden estrictamente sobrenatural. Esto es lo que hay que conseguir a todo trance. Pero ¿cómo lograrlo?

Examinemos en primer lugar las *causas principales* que pueden producir esa corriente afectiva entre el dirigido y el director [42]. Esto nos ayudará mucho a encontrar la recta solución de este problema.

a) Puede obedecer a cualquiera de las *causas generales* que engendran las demás amistades, ya sean *malas*, como la inclinación sensual; ya *buenas naturalmente*, como las buenas cualidades interiores y exteriores de la persona, o alguna circunstancia que establezca cierta afinidad entre las dos (del mismo origen, profesión, estudios...); o ya *sobrenaturales*, como la santidad o peculiares dones de la gracia.

b) Pero puede brotar también como un *efecto de la dirección misma*. He aquí cómo lo expone el P. De Guibert:

[41] Recuérdense los casos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

[42] Cf. DE GUIBERT, o.c., n.227-230, de quien recogemos toda esta doctrina.

«De la misma dirección fácilmente puede brotar un *afecto paterno* en el director, principalmente en los casos en que ha podido ya ayudar mucho al alma, o la conoce más necesitada de auxilio, o ve sus grandes esfuerzos, generosidad, celo, sacrificios en el servicio de Dios. Más aún: ordinariamente esas almas fervientes, conocidas mucho mejor y más íntimamente por el director, aparecen ante él mucho más santas que ante los ojos de los demás; y de la misma dirección nace también fácilmente un *afecto filial* en el alma dirigida de gratitud por los beneficios y auxilios recibidos, de confianza en el padre espiritual, por el sentimiento de la propia debilidad y el deseo de encontrar quien estimule y dirija; lo cual ocurre principalmente entre mujeres que, por la índole de su temperamento femenino, inclinado a buscar el auxilio del varón, encuentran en el director quien las oiga, a quien pueden libremente abrirles el alma y en quien puedan apoyarse en las dificultades que se presenten...» [43].

Ahora bien: de esta amistad, al principio tan legítima y sobrenatural, pueden derivarse serios peligros tanto para el director como para el dirigido. Escuchemos nuevamente al P. De Guibert, que trata este asunto con gran acierto y delicadeza:

«*a)* El grave peligro que puede haber, principalmente donde se produzca una amistad entre el director y la mujer, aumenta fácilmente por las necesarias comunicaciones de las cosas de conciencia, de las tentaciones, o acaso culpas... Ni se ha de creer demasiado fácilmente que el peligro no existe por las circunstancias de la edad, temperamento físico y otras semejantes.

b) Pero además de este peligro—del que se trata expresamente en la Teología Moral y Pastoral—hay otros muchos: porque donde esta amistad se hace puramente natural y sensible, aunque las circunstancias excluyan por completo el peligro de pecado grave, se producirán muchos pecados veniales (envidias, sospechas, pérdida de tiempo...) y fácilmente el escándalo de los demás (que acaso podrán sospechar cosas mucho más graves).

c) Hay que tener en cuenta, sobre todo, los perjuicios que tales amistades naturales han de ocasionar a la mutua santificación. Porque esta dirección se hace mucho más difícil (aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario) y menos eficaz, por la falta de libertad, de verdadera autoridad y espíritu sobrenatural, por el mutuo respeto humano... Principalmente donde se reciben regalitos, se prestan servicios que establecen verdaderos vínculos, etc., ocurre lo que Santa Teresa advierte de todas aquellas amistades (*Vida* c.24, hacia el fin [44]), a saber: que ya no puede haber entre ambos aquella verdadera libertad del corazón sin la cual es imposible cualquier perfección de la vida cristiana» [45].

Ni vale oponer a estos argumentos los ejemplos de verdadera amistad sobrenatural entre el director y la persona dirigida que se encuentran en las vidas de los santos, porque lo único que prueban esos casos es que esta amistad sobrenatural es *posible*, pero no que esté exenta de serios peligros y dificultades. Nótese, además, que esas grandes amistades solían brotar entre dos almas ya muy adelantadas en la vida espiritual o al menos, dotada

[43] DE GUIBERT, *o.c.*, n.227.
[44] N.5-8. Véanse también las maravillosas páginas que la Santa consagra a esta materia en su *Camino de perfección* c.6-7.—*N. del A.*
[45] DE GUIBERT, *o.c.*, n.228.

una de ellas de eximia santidad; lo cual, desgraciadamente, escasea muchísimo en la práctica.

CONDUCTA PRÁCTICA DEL DIRECTOR.—En la práctica hay que extremar la prudencia y delicadeza, sin incurrir, no obstante, en el extremo contrario de una timidez excesiva rayana en el hurañismo y misantropía.

Examinemos los diferentes casos que se pueden presentar [46]:

a) Si se trata de un afecto *natural y sensible* (aunque no sea todavía gravemente peligroso), *mutuo* y conocido como tal por ambas partes, lo mejor será aconsejar a la persona dirigida que busque otro director. No sólo por el peligro evidente de que esa amistad sensible vaya degenerando en sensual y carnal, sino porque en tales condiciones apenas puede pensarse en una verdadera, seria y eficaz dirección espiritual, aun en el supuesto ilusorio de que jamás habrían de presentarse aquellos peligros.

b) Si el director experimenta en sí mismo cierto afecto natural *sensible* hacia la persona dirigida, examine seriamente delante de Dios si ese afecto perturba su espíritu, o le pone en peligro de tentaciones, o le quita la libertad para proceder con energía en la dirección, o trae algún otro inconveniente por el estilo. En cuyo caso, sin manifestar jamás ese afecto a la persona interesada (sobre todo si es mujer), procure buscar un pretexto para abandonar su dirección. Pero si, a pesar de ese afecto sensible, no se produce ninguno de aquellos inconvenientes y el director advierte *con sinceridad ante Dios* que posee plenamente el control de sus corrientes afectivas, puede continuar la dirección, extremando, no obstante, la prudencia y guardándose mucho de manifestar o dar a entender de algún modo a la persona interesada el afecto sensible que se siente por ella.

c) Si el director se siente amado por la persona dirigida sin que él experimente ningún afecto sensible hacia ella, examine si ese afecto perturba la tranquilidad de esa alma o le provoca tentaciones, etc., en cuyo caso debe aconsejarle y hasta exigirle con energía que cambie de director espiritual. Pero si se trata de un afecto meramente *sensible*, sin peligro próximo de que degenere en sensual o carnal, y más que con relación a la persona determinada del director se produce en esas almas con relación a cualquier persona que se interese material o espiritualmente por ellas, puede mantenerse la dirección, con tal de no fomentar con una conducta imprudente aquel afecto sensible y procurando con suavidad y energía sobrenaturalizarlo cada vez más.

D. Cuestiones complementarias

702. 1.ª Elección de director.—«Grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cúyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo; y cual el padre, tal el hijo» [47].

No todas las almas pueden elegir libremente su director espiritual. Las hay que no pueden tener trato más que con un determinado sacerdote (religiosas de clausura, aldeas pequeñas, etc.). En estos casos hay que aceptar la voluntad de Dios, y El se encargará de suplir las deficiencias del director si el alma procura ser fiel a la gracia y hace de su parte todo lo que puede.

[46] DE GUIBERT, o.c., n.230. Véanse también las juiciosas observaciones del P. VACA en su libro *Guía de almas* p.4.ª.

[47] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.30.

Pero, fuera de estos casos excepcionales, la elección de director debe hacerse con arreglo a las siguientes normas [48]:

1.ª Pedirle a Dios en la oración las luces necesarias para proceder con acierto en cosa tan importante.

2.ª Examinar quién está adornado de mayor prudencia, bondad y caridad entre todos los sacerdotes que podemos elegir libremente.

3.ª Es preciso evitar que tomen parte en esta elección las simpatías naturales o, al menos, que sean ellas las que decidan como razón única o principal. Aunque tampoco conviene elegir al que nos inspira antipatía o repugnancia natural, ya que esto haría muy difícil la confianza y apertura del corazón, absolutamente indispensables para la eficacia de la dirección.

4.ª No proponerle en seguida que sea nuestro director. Conviene probar por experiencia durante una temporada si es el que necesitamos para nuestro adelantamiento espiritual.

5.ª En igualdad de circunstancias, elegir el más *santo* para los casos ordinarios, y el más *sabio* para los extraordinarios, como se infiere de la doctrina de Santa Teresa [49].

6.ª Una vez hecha la elección, no ser fácil en cambiar de director por razones fútiles e inconsistentes. Esto nos lleva de la mano a la cuestión del cambio de director.

703. 2.ª **Cambio de director.**—Es evidente que se puede cambiar de director cuando hay razones suficientes para ello. Sin embargo, no se ha de proceder a la ligera en la apreciación de la suficiencia de esas razones. Un cambio frecuente de director equivale a anular la dirección misma.

«Hay quienes son tentados de mudar de confesor por *curiosidad*, para ver cómo los gobernaría otro; cánsanse de oír siempre los mismos consejos, especialmente si son de cosas que no agradan a su natural; por *inconstancia*, porque no pueden perseverar por mucho tiempo en los mismos ejercicios; por *soberbia*, porque quieren ir con el director más afamado o más en candelero, o gustan de que les regalen los oídos; por cierta especie de *inquietud*, que es causa de que jamás estén contentos con el que tienen y de que estén siempre soñando en una perfección imaginaria; por un *deseo* desordenado de *manifestar su interior a diversos confesores* para que éstos se interesen por ellos o para asegurarse más; por *falsa vergüenza*, para ocultar al confesor ordinario ciertas flaquezas humillantes. Estos motivos son a todas luces insuficientes, y hemos de rechazarlos si queremos adelantar sin tregua en el camino del espíritu» [50].

¿Cuáles son los motivos serios o razonables para cambiar de director? Pueden reducirse a dos: cuando la dirección resulta *inútil* o *perjudicial*.

1.º La dirección resulta *inútil* cuando, a pesar de nuestra buena voluntad y sincero deseo de adelantar, no sentimos hacia nuestro director el respeto, la confianza o la franqueza indispensables para la eficacia de la dirección; o también cuando vemos que no se atreve a corregir nuestros defectos, no se preocupa de estimularnos en el camino de la virtud, no solu-

48 Cf. NAVAL, *Teología ascética y mística* n.43 (125 en la 8.ª ed.).
49 SANTA TERESA, *Vida* 13,16-18; *Camino* 5,2; *Moradas sextas* 8,8.
50 TANQUEREY, *Teología ascética* n.556.

ciona nuestro problemas, no muestra interés especial por nuestra santificación, etc.

2.º Resulta *perjudicial:*

a) Cuando advertimos claramente que el director carece de la ciencia, prudencia y discreción necesarias.

b) Cuando fomenta nuestra vanidad, tolera fácilmente nuestras faltas y defectos o ve las cosas desde un punto de vista demasiado natural y humano.

c) Si es aficionado a perder el tiempo mezclando en la dirección conversaciones frívolas, o de simple curiosidad, o totalmente ajenas al asunto de que se trata. Y con mayor razón si se ha transparentado a través de ellas una afición demasiado sensible hacia nosotros o si la experimentamos nosotros hacia él.

d) Si tratara de imponernos cargas superiores a nuestras fuerzas, o incompatibles con los deberes del propio estado, o quisiera atarnos con votos o promesas de no consultar con ningún otro director las cosas de nuestra alma.

e) Si advertimos claramente que los consejos y normas dadas por él, lejos de hacernos adelantar, más bien nos perjudican espiritualmente teniendo en cuenta nuestro temperamento y especial psicología. Pero hay que tener cuidado con las ilusiones del amor propio, que fácilmente se puede mezclar en estas apreciaciones. En todo caso, antes de cambiar de director por este motivo, habría que manifestarle lo que pasa, con el fin de ensayar otros procedimientos.

704. 3.ª **Pluralidad de directores.**—¿Es conveniente tener varios directores a la vez?

Hay algún antecedente histórico, sobre todo en Santa Teresa, pero en general hay que contestar negativamente. Verdadero director no puede haber más que uno, por los grandes inconvenientes de orden práctico que se seguirían para el alma de una pluralidad de consejos y orientaciones dispares [51]. Sin embargo, es perfectamente compatible con la unidad de dirección la petición de consejo a otros sacerdotes competentes en algún caso difícil o extraordinario que pueda presentarse. El mismo director, si es prudente y experimentado, tomará la iniciativa de indicar al dirigido esta consulta extraordinaria para contrastar su parecer con el de otros directores. Pero fuera de estos casos hay que mantener la unidad de dirección, sobre todo si se trata de almas propensas a escrúpulos o ansiedades, que encontrarían en la pluralidad de consejos y pareceres una agravación de su mal.

705. 4.ª **La dirección epistolar.**—Estado de la cuestión.—En las consultas espirituales por correspondencia epistolar se pueden distinguir tres casos:

1.º Una consulta aislada, sin relación ninguna con una dirección habitual. No hay inconveniente en resolverla, tenien-

[51] «Porque así [como] en lo corporal muchas manos diversas suelen más descomponer que ataviar, así suele acaecer en lo espiritual...» (Beato Juan de Avila, *Reglas muy provechosas...* n.9; *Obras completas,* BAC, t.1 p.1048).

do en cuenta únicamente las precauciones que exige de suyo el género epistolar; lo escrito, escrito queda.

2.° Consultas, repetidas con relativa frecuencia, de personas que tienen su director espiritual ordinario. Hay que extremar la prudencia en las respuestas, sobre todo si no se tiene una plena seguridad y confianza en la buena fe y discreción del consultante. A veces esas cartas se buscan para presentar al propio director un argumento de *autoridad* en contra de sus propias orientaciones, con los disgustos e inconvenientes que se pueden suponer. Por lo mismo, hay que procurar, ante todo, *apoyar* lo hecho por el director ordinario, a no ser que sea manifiestamente equivocado; y cuando sea preciso corregirle, hay que procurar que aparezca como una *ampliación* de lo aconsejado por él, no como una rectificación total.

3.° Dirección espiritual propiamente dicha, o sea, correspondencia dirigida habitualmente a un alma como director único. De esta última hablamos aquí.

Veamos sus ventajas e inconvenientes.

1.° Ventajas.—*a)* Puede ser el único procedimiento viable de orientación para un alma ausente, privada enteramente de toda dirección espiritual.

b) Hay antecedentes en las vidas de los santos (sobre todo en San Francisco de Sales y San Pablo de la Cruz) que dieron excelentes resultados.

c) Es un excelente acto de caridad por las molestias que supone.

2.° Inconvenientes.—Pero al lado de estas ventajas hay también inconvenientes. He aquí los principales:

a) Imposibilidad moral de que el director adquiera un verdadero conocimiento del alma dirigida, a no ser que ya la conozca a fondo por largos años de trato directo u oral. En las cartas es muy difícil transfundir nuestra fisonomía interior aun cuando se intente sinceramente; casi siempre sale deformada, ya sea por influjo inconsciente del amor propio, ya por una modestia y humildad mal entendida.

b) Imposibilidad de corregir *en el acto* la errónea interpretación de lo manifestado (cosa facilísima en la dirección oral), que puede dar pie a consejos desacertados o contraproducentes.

c) Imposibilidad moral de manifestar por escrito muchas cosas útiles y acaso necesarias para la acertada dirección.

d) Peligro de que caigan las cartas en manos ajenas, ya sea por extravío, ya por comunicación espontánea del dirigido a otras personas a quienes acaso no convengan aquellos consejos y hasta les escandalicen por no conocer todo el conjunto de circunstancias.

e) Dificultad muy grande de no rozar en las cartas ninguna materia relacionada con el sigilo sacramental o con el secreto natural.

Conducta práctica del director.—En la práctica, el director obrará con prudencia si se atiene a las siguientes normas:

1.ª No sea fácil en admitir dirección epistolar propiamente dicha, a no ser que conozca ya de antemano al alma dirigida, o que se trate de una persona que no pueda tener *ninguna* otra dirección espiritual.

2.ª No escriba jamás una sola línea que roce para nada el sigilo sacramental. Si recibe confidencias en este sentido por parte del dirigido, rompa inmediatamente la carta y prohíbale severamente reincidir en ello bajo pena de abandonar *ipso facto* la dirección. No admita excusas en este punto, ni siquiera a base del *permiso expreso* en la propia carta. Tiene muchos inconvenientes.

3.ª Sea breve y seco. Nada de frases afectuosas, de saludos cordiales, etcétera, etc. Directores muy sabios y experimentados suelen contestar con *monosílabos o frases brevísimas* en la misma carta del dirigido, remitida nuevamente a él sin firma ninguna. En los casos en que sea preciso una mayor extensión, limítese a resolver las dudas, a dar ánimo, excitar el fervor, inculcar los principios de una sólida y profunda vida interior, etc., sin mezclar asuntos o negocios ajenos a la dirección.

4.ª Extreme la prudencia y delicadeza. No escriba jamás una carta que no pudiera leer su obispo o provincial. No olvide que, a pesar de la buena voluntad de todos, es inevitable el peligro de extravío y de las falsas interpretaciones. Escriba de tal modo, que no tenga nada que temer en cualquiera de estos casos.

5.ª Deje siempre en libertad para consultar a otros directores. Hay casos urgentes o de tal naturaleza, que no son aptos para resolverse por carta.

6.ª Evite a toda costa la clandestinidad en el envío y recepción de esas cartas. Si en algún caso (v.gr., en religiosas de clausura) hubiera abusos de autoridad local prohibiéndoles sin motivo una correspondencia sana, que denuncien el abuso a las autoridades competentes, pero no recurran nunca a la clandestinidad de la correspondencia.

Escolio.—¿Puede el superior o superiora religiosos inspeccionar las cartas de sus súbditos cuando se refieren a la dirección espiritual y se le entregan cerradas con la nota expresa de ser «de conciencia»?

Ordinariamente hay que responder que no. Se trata de un *secreto natural* muy serio relacionado con el ministerio sacerdotal. Pero, si el superior o superiora tienen motivos positivos *graves* para sospechar que bajo ese marchamo se tratan otros asuntos muy ajenos a la dirección espiritual, la mayoría de los autores, apoyándose en la doctrina de San Alfonso María de Ligorio [52], les conceden el derecho de leer lo indispensable para comprobar si se trata o no de verdadero asunto de conciencia, y guardando después el más riguroso secreto sobre lo leído. Pero otros autores opinan que deberían denunciar su sospecha al ordinario y atenerse a lo que él disponga. Otros, finalmente, afirman que lo que debería hacer el superior es romper esas cartas sin leerlas, avisando de ello al súbdito para que recurra, si quiere, al superior mayor [53]. Téngase en cuenta, además, lo que dispone el cn.611 [54].

52 San Alfonso de Ligorio, *Theologia Moralis* l.5 n.70.

53 Cf. sobre este asunto a Sabino Alonso, O.P., *Derecho del superior religioso a revisar las cartas de sus súbditos*: «Revista Española de Derecho Canónico» (enero-abril de 1949).

54 Dice así: «Todos los religiosos, así varones como mujeres, libremente pueden enviar cartas, *sin que a nadie le sea lícito revisarlas*, a la Santa Sede y a su legado en la nación, al car-

APENDICE

El discernimiento de los espíritus

706. GERSÓN, *De probatione spirituum (Opera* I,37s); DIONISIO CARTUJANO, *De discretione et examinatione spirituum (Opera* t.40); SAN IGNACIO, *Ejercicios-Reglas*...313-336; SAN FRANCISCO DE SALES, *Amor de Dios* 8,10-14; P. LUIS DE LA PUENTE, *Guía espiritual* I c.20-24; CARDENAL BONA, *De discretione spirituum;* SCARAMELLI, *Discernimiento de los espíritus* (Madrid 1905); SCHRAM, *Théologie mystique* II,3 (n.433-83); RIBET, *L'ascétique* c.40; GODÍNEZ, *Práctica de la Teología mística* l.8; TANQUEREY, *Teología ascética* n.951-57.1281-88; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n.150-70; NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.276-303 (358-385 en la 8.ª ed.); A. CHOLLET, art. *Discernement des esprits:* DTC (VACANT) IV (1910) 1335-1415, con abundante bibliografía.

707. Complemento indispensable de las normas de dirección espiritual que acabamos de recordar son las relativas al conocimiento o *discreción de espíritus* para saber fallar en un caso determinado si tal o cual alma está movida por el espíritu de Dios, por el espíritu de las tinieblas o por las aberraciones de su propia fantasía. Sin el discernimiento de los espíritus, la acción del director espiritual resultará vana y muchas veces hasta perniciosa y contraproducente. De aquí la importancia y necesidad de tener ideas claras sobre esta materia.

708. 1. **Nociones previas.**—*a)* QUÉ SE ENTIENDE POR ESPÍRITU.—Escuchemos a un celebrado autor: «Espíritu es una interior propensión del alma; si es a cosa buena, será espíritu bueno en aquel género; si es a cosa mala, será espíritu malo. Un hombre que tiene propensión a la oración se dirá que tiene espíritu de oración; si a la penitencia, tiene espíritu de penitencia; si a pleitos y altercados, se dirá que tiene espíritu de contradicción; si se inclina al retiro, soledad y pobreza, se dice que tiene espíritu de estas cosas; y así, el que se inclina a la oración, compostura, modestia, silencio y buen ejemplo y habla, trata y piensa de cosas espirituales, se dice varón espiritual» [1].

b) QUÉ SE ENTIENDE POR DISCERNIMIENTO.—El hombre—en efecto—siente inclinaciones o propensiones en sus potencias apetitivas, la voluntad y el apetito sensitivo. *Psicológicamente* tienen todas la misma naturaleza: son mociones que parten de la libertad e impulsan a una acción. Pero *originariamente* pueden provenir o de la espontaneidad propia o de una excitación especial por parte de Dios o del demonio. El discernimiento de los espíritus consistirá, pues, en averiguar, en estos movimientos de la voluntad, sus diferentes principios y en señalar cuáles han sido provocados directa o indirectamente por Dios, por el demonio o por la propia naturaleza humana.

c) CLASES DE DISCERNIMIENTO.—Hay dos clases de discernimiento, uno adquirido y otro infuso. El primero constituye un arte especial complemen-

denal protector, a los superiores mayores propios, al superior de la casa cuando se halla ausente, al Ordinario del lugar a quien estén sujetos y, tratándose de monjas que están bajo la jurisdicción de los regulares, también a los superiores mayores de la Orden; e igualmente pueden dichos religiosos, varones o mujeres, recibir cartas de todos éstos, *sin que nadie pueda inspeccionarlas*» (CIC cn.611).

[1] GODÍNEZ, *Práctica de la Teología mística* l.8 c.1.

tario de la dirección espiritual ordinaria, y su adquisición está al alcance de todos, a base de los medios que señalaremos en seguida. El segundo es una gracia *carismática* (gracia *gratis dada)* concedida por Dios a algunos santos. De este último hablaremos en otro lugar al tratar de las gracias gratis dadas (cf. n.759 y 808ss).

El discernimiento infuso, carismático, es infalible: no se equivoca nunca, puesto que obedece a una moción instintiva del Espíritu Santo, en el que no cabe el error. Pero desgraciadamente esa gracia es muy rara: ni siquiera todos los santos la han tenido. El adquirido—en cambio—está al alcance de todos, pero está muy lejos de ser infalible. En la práctica presenta grandes dificultades, pero su necesidad es imperiosa para el director espiritual. Sin él es incapaz de desempeñar rectamente su misión; puesto que, ignorando cuál sea el origen de los diversos movimientos del alma, le será imposible dictaminar con acierto cuáles deban reprimirse y cuáles fomentarse. En este sentido, la responsabilidad del director es grandísima. Porque, como dice San Juan de la Cruz, «el que temerariamente yerra, estando obligado a acertar, como cada uno lo está en su oficio, no pasará sin castigo, según el daño que hizo» [2]. Y el P. Scaramelli añade por su cuenta: «Un director que no ha adquirido la suficiente discreción de espíritus, no puede conocer de dónde provengan los impulsos y movimientos de nuestros ánimos, si de Dios, si del demonio, o si de nuestra corrupta y depravada naturaleza: lo que es aún más verdadero cuando las mociones interiores son extraordinarias, como sucede frecuentemente a las almas contemplativas. Por lo cual se expone a manifiesto peligro de aprobar lo que es digno de represión, y a reprender lo que es digno de aprobación, y de prescribir reglas torcidas, por las cuales, en vez de promover las almas a la perfección, las ponga impedimento o quizá las encamine por la senda de la perdición. De aquí se debe inferir que no puede eximirse de cierta nota de temeridad y de alguna mancha de culpa cualquiera que se meta a padre espiritual de las almas sin haber adquirido la debida noticia y discernimiento de los espíritus; y mucho más si se expone a confesar en los monasterios de religiosas, entre las cuales hay siempre muchas que seriamente atienden a la perfección y siempre se encuentra alguna a quien Dios conduce por camino extraordinario, y no puede con otro que con su confesor conferir los movimientos de su corazón» [3].

Es preciso, pues, examinar cuidadosamente los medios que tenemos a nuestro alcance para conseguir el discernimiento adquirido de los espíritus.

709. 2. El discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo.—El discernimiento adquirido es un verdadero arte, el más difícil y provechoso de todos, que constituye una fuente de gracias para el que lo ejercita y para el que lo recibe. Consiste en una habilidad especial para examinar los principios y los efectos de los diversos movimientos del alma, contrastándolos con las reglas que el Espíritu Santo nos da en las Sagradas Escrituras o a través de la tradición cristiana, a fin de dictaminar con las máximas garantías de acierto si esos movimientos vienen de Dios, del espíritu de las tinieblas o de los extravíos de la propia imaginación.

[2] *Llama* canc.3 n.56.
[3] *Discernimiento de los espíritus* c.4 n.33.

He aquí los principales medios de alcanzar ese divino arte [4]:

1.° *La oración.*—Es el más importante y fundamental. Aunque se trate de un arte que se puede ir adquiriendo poco a poco con el estudio y esfuerzo personal, todo resultará insuficiente sin la ayuda especial del Espíritu Santo a través de la virtud de la prudencia y del don de consejo. Nos referimos no sólo a la oración general y constante que pide a Dios la luz del discernimiento, sino a la plegaria particular y ocasional que solicita el favor de conocer los caminos de santificación de una determinada alma. A esta oración particular responderá Dios con gracias especiales, que no serán, ciertamente, el don infuso y extraordinario del discernimiento, pero sí ese concurso sobrenatural ordinario que la divina Providencia nos concede cada vez que lo imploramos para desempeñar convenientemente nuestros deberes y obligaciones. No basta poseer la teoría para acertar en la aplicación práctica y concreta; para ello son necesarias las luces del Espíritu Santo impetradas por la oración.

2.° *El estudio.*—Es preciso penetrarse profundamente de los datos que nos suministran la Sagrada Escritura, los Santos Padres, los teólogos y maestros de la vida espiritual, sobre todo los que juntaron a la vez la ciencia y la experiencia.

3.° *La experiencia propia.*—En el ejercicio de este arte, eminentemente práctico, la experiencia personal se impone con absoluta necesidad. La teoría sola no basta. Es imposible que un ciego dictamine con acierto acerca de la luz. ¿Cómo sabrá distinguir las obras de Dios, llenas de luz, de las que provienen del espíritu de las tinieblas un director espiritual que no esté acostumbrado a recibir la luz divina, que se infunde de ordinario en la oración y trato íntimo con Dios?

4.° *La remoción de los obstáculos.*—Hay que evitar, sobre todo, el *espíritu de autosuficiencia,* que impulsa a decidir por propia cuenta, sin consultar jamás a los sabios y experimentados. Dios suele negar sus gracias a estos espíritus soberbios; la humildad, en cambio, atrae siempre las luces y bendiciones de lo alto. Evítese también con cuidado el *apego o demasiada afición al dirigido,* que enturbia la claridad de la visión, impidiéndonos ver sus defectos o impulsándonos a proceder con demasiada blandura y falta de energía. Hay que mantenerse siempre en igualdad de ánimo y examinarlo todo con rectitud y sencillez. No juzgue nunca el director por *razones humanas,* sino por los dictámenes de la prudencia sobrenatural. Ni sea *precipitado* en la emisión de sus juicios, sino sométales a madura reflexión, aunque *sin excesivas sutilezas* y cavilosidades. Tenga mucha confianza en Dios y en la protección de María, Virgen prudentísima, que no dejarán de ayudarle si procede en todo con absoluta rectitud de intención y espíritu sobrenatural.

710. 3. **Los tres espíritus que mueven al alma.**—San Bernardo señala hasta seis espíritus diversos que pueden mover al hombre en sus operaciones: espíritu *divino, angélico, diabólico, carnal, mundano* y *humano* [5]. Pero fácilmente se pueden reducir a los tres que enseñan comúnmente los maestros de la vida espiritual, ya que el espíritu *angélico* se reduce al *divino,* en cuanto que los ángeles son instrumentos de Dios, y no obran sino según sus divinas inspiraciones; el *mundano* se reduce al

[4] Cf. SCARAMELLI, *Discernimiento de los espíritus* c.5; CHOLLET, *Discernement des esprits;* DTC, IV col.1402-3.
[5] Cf. SAN BERNARDO, *Sermo de discretione spirituum:* ML 183,600.

diabólico, en cuanto que el mundo es el mejor aliado de Satanás; y el *carnal* se reduce al *humano*, del que es una de sus manifestaciones más frecuentes.

Dios siempre nos impulsa al bien, obrando directamente sobre nuestros espíritus o sirviéndose de las causas segundas. El demonio siempre nos impulsa al mal, ya sea por sí mismo, ya por el mundo, que es su amigo y aliado. La naturaleza nos inclina unas veces al bien, conocido por la razón y apetecido por la voluntad, y otras veces al mal, arrastrada por la propia concupiscencia, que le hace tomar como bien aparente lo que en realidad es un mal.

Pero téngase en cuenta que a veces estos espíritus se interfieren y mezclan de mil maneras. Es evidente que no puede impulsar a una buena acción el espíritu de Dios y el diabólico a la vez; pero sí puede darse el movimiento divino y el puramente natural hacia una acción de suyo buena y honesta. Con frecuencia ocurrirá también que la gracia venga a intensificar y dirigir una buena impresión recibida por una causa puramente natural (v.gr., el consejo de un buen amigo), y el demonio aprovechará, a su vez, las sugestiones malignas del mundo para azuzarlas e incrementarlas en la fantasía. Por eso, cuando en alguna moción o consolación se advierten claramente las características del espíritu de Dios, no se puede concluir, sin más, que todos los demás movimientos antecedentes o subsiguientes son también divinos; puede ocurrir que antes o después de la iluminación divina se hayan introducido inconscientemente muchos movimientos puramente naturales o humanos que hayan difuminado no poco sus contornos divinos, haciéndoles perder su primitiva pureza. En estos casos se requiere en el director una gran sagacidad sobrenatural para saber distinguir el oro del oropel.

Más aún. No parece que repugne o sea imposible que *después* de una moción divina se entrometa subrepticiamente—permitiéndolo Dios—la acción diabólica en el alma. No siempre será fácil distinguir en dónde termina la acción de Dios y en dónde comienza la influencia del espíritu de las tinieblas o de los propios impulsos naturales [6].

Nótese, además, que a veces en almas muy buenas se advierten señales de mal espíritu, ocasionadas por situaciones circunstanciales, v.gr., sugestión u obsesión diabólica. Hay que tener gran cuidado y discreción para sorprender o descubrir *la verdadera disposición íntima* de almas que atraviesan grandes crisis espirituales, como las de las purificaciones pasivas. La naturaleza y a veces el demonio plantean problemas y producen fenómenos complejísimos, que es menester enjuiciar con gran tino y prudencia.

De todas formas, el atento examen y cuidadosa comparación de las características generales de cada uno de los tres espíritus proporcionará, en la mayoría de los casos, datos suficientes para poder hacer el discernimiento con garantías de acierto, presupuesta la humildad y la fervorosa invocación de las luces divinas.

Veamos ahora cuáles son esas características generales.

711. 4. **Señales de cada uno de los espíritus.**—Vamos a señalar aquí las principales *características generales* de cada uno de los tres espíritus. Al estudiar en la cuarta parte de nuestra obra

[6] Cf. San Ignacio, *Ejercicios, Reglas*... II,5 y 8 n.333-36.

los fenómenos místicos extraordinarios—en los que el discernimiento se hace más difícil e indispensable—, ya precisaremos con detalle las normas particulares que hayan de emplearse en cada caso.

712. *a)* SEÑALES DEL ESPÍRITU DE DIOS [7].—Siendo dos las potencias de nuestra alma—entendimiento y voluntad—, vamos a señalar separadamente las características que afectan a cada una de ellas.

1.º ACERCA DEL ENTENDIMIENTO.—1.ª *Verdad.*—Dios es la verdad infinita y no puede inspirar a un alma sino ideas verdaderas. Por consiguiente, si una persona que se dice o se cree inspirada por Dios sostiene afirmaciones manifiestamente contrarias a la doctrina de la Iglesia o a verdades filosóficas indiscutibles, hay que concluir, sin más, que es una pobre víctima del demonio o de su propia imaginación. Dios no puede jamás inspirar el error.

2.ª *Gravedad.*—Dios no inspira jamás cosas inútiles, infructuosas, impertinentes o frívolas. Cuando El impulsa o mueve a un alma es siempre para asuntos serios e importantes. Tampoco suele dirimir con su autoridad divina las controversias y disputas teológicas entre las diversas escuelas católicas.

3.ª *Luz.*—Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna (1 Io 1,5). Sus inspiraciones traen siempre luz al alma. Aun en las pruebas tenebrosas (noche del sentido y del espíritu), impulsa a las almas a obrar con perfección aun desconociendo ellas mismas los motivos que tienen para ello.

4.ª *Docilidad.*—Reconociendo humildemente su ignorancia, las almas movidas por Dios aceptan con gozo y facilidad las instrucciones y consejos de su director o de otras personas espirituales. Esta obediencia, flexibilidad y sumisión es una de las más claras señales del espíritu de Dios; sobre todo si se la encuentra en un alma culta e instruida, por el mayor peligro que tienen estos tales de apegarse a su propio parecer.

5.ª *Discreción.*—El espíritu de Dios hace al alma discreta, juiciosa, prudente, recta y ponderada en todas sus acciones. Nada de precipitación, de ligereza, de exageraciones. Todo es serio, religioso, equilibrado, edificante, lleno de suavidad y de paz.

6.ª *Pensamientos humildes.*—Es una de las notas más inconfundibles del espíritu de Dios. El Espíritu Santo llena siempre al alma de sentimientos de humildad y anonadamiento. Cuanto más sublimes son las comunicaciones de lo alto, más profundamente se inclina el alma hacia el abismo de su nada: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» (Lc 1,38).

2.º ACERCA DE LA VOLUNTAD.—1.ª *Paz.*—San Pablo habla varias veces del «Dios de la paz» (cf. Rom 15,33; Phil 4,9). Y Jesucristo la ofrece a sus apóstoles como marca inconfundible de su espíritu (Io 14,27). La Sagrada Escritura está llena de semejantes expresiones. Es ella uno de los frutos del Espíritu Santo (Gal 5,22) y no falta nunca en las comunicaciones divinas. Después de recibidas en la oración, queda impresa en el alma una paz íntima, serena, sincera, profunda y estable. Gran señal del espíritu de Dios.

[7] Cf. SCARAMELLI, *o.c.*, c.6; CHOLLET, *o.c.*: DTC col.1405-7.

2.ª *Humildad profunda y sincera.*—La humildad afecta al entendimiento, dándole al hombre un juicio bajo de sí mismo, y a la voluntad, dándole la gozosa aceptación de su nada delante de Dios e impulsándole a tratarse en consecuencia. Es una de las más claras e inconfundibles señales del espíritu de Dios. El mismo Cristo nos asegura en el Evangelio que Dios oculta sus secretos a los que se estiman sabios y prudentes y los comunica amorosamente a los pequeñuelos y humildes (Mt 11,25). Si falta la humildad, no es menester seguir examinando al alma para poder fallar, sin miedo a equivocarse, que no hay allí espíritu de Dios. Y tiene que tratarse de una humildad profunda y sincera; no afectada ni exterior, que tan fácilmente se presta a falsificaciones. Someta el director, si permanece en duda, a desprecios y humillaciones al alma que se cree iluminada por Dios y observe atentamente cómo reacciona ante ellos. Pero proceda siempre al mismo tiempo con suavidad y caridad para humillar sin abatir.

3.ª *Confianza en Dios y desconfianza en sí mismo.*—Es la contrapartida de la humildad y su consecuencia obligada. No pudiendo contar consigo misma, el alma se lanza en brazos de Dios sabiendo que nada puede por sus propias fuerzas, pero todo lo puede con la ayuda divina: «omnia possum in eo qui me confortat» (Phil 4,13).

4.ª *Voluntad dócil y fácil en doblegarse y ceder.*—Esta flexibilidad—explica Scaramelli—consiste primeramente en cierta prontitud de la voluntad a rendirse a las inspiraciones y llamamientos de Dios: «et erunt omnes docibiles Dei» (Io 6,45). Secundariamente consiste en una cierta facilidad en seguir los consejos de otros, sobre todo cuando son de los superiores, que están en lugar de Dios y le representan en su persona. De esta santa flexibilidad resulta en el alma cierta propensión a descubrir a los superiores espirituales todos los secretos de su corazón y una humilde sumisión para ejecutar prontamente sus órdenes, acompañada de repugnancia y temor a emprender ninguna cosa importante sin su consejo y aprobación.

5.ª *Rectitud de intención en el obrar.*—El alma busca en todas sus acciones únicamente la gloria de Dios y el cumplimiento perfecto de su divina voluntad, sin ningún interés humano ni mezcla de motivos de amor propio.

6.ª *Paciencia en los dolores de alma y cuerpo.*—Llevar con paz y sosiego los dolores, penas y enfermedades; las persecuciones, calumnias y desprecios; la pérdida de la hacienda, de los parientes y amigos y otras cosas semejantes es gran señal del espíritu de Dios. Pero tiene que obedecer a motivos sobrenaturales para que sea señal inconfundible; que a veces se dan naturales fríos y estoicos, que nada les afecta ni impresiona por complexión e índole puramente natural.

7.ª *Abnegación de sí mismo y mortificación de las inclinaciones internas.*—Es señal inconfundible dada por el mismo Cristo: «si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24). El demonio y la propia naturaleza inspiran siempre comodidades y regalos.

8.ª *Sinceridad, veracidad y sencillez en la conducta.*—Son virtudes evangélicas que van siempre juntas y nunca faltan en las personas movidas por el espíritu de Dios.

9.ª *Libertad de espíritu.*—Sin apego a nada, ni siquiera a los dones mismos de Dios. Aceptan con agradecimiento las consolaciones sensibles —cuando el Señor se las da—, aprovechándose de ellas para incrementar su fervor y abnegación; pero quedan tranquilas y en paz cuando el Señor se las retira, dejándolas en la aridez y sequedad. En este estado se esfuerzan en seguir adelante, cumpliendo puntualmente, a pesar de todas las repugnancias, todas las obligaciones y deberes de su estado con plácida calma

y serenidad. Hacen sus oraciones, sus comuniones y penitencias y todos los demás ejercicios espirituales con gran puntualidad y fervor, pero los dejan con la misma facilidad cuando la caridad, la necesidad o la obediencia lo piden, sin el menor gesto de displicencia o mal humor. Gran señal del espíritu de Dios.

10.ª *Gran deseo de imitar a Cristo en todo.*—Esta es la señal más clara, porque, como afirma San Pablo, no se puede tener el espíritu de Dios sin tener el espíritu de Jesucristo (Rom 8,9), su divino Hijo, en el cual tiene puestas todas sus complacencias (Mt 17,5). Por eso dice San Juan de la Cruz que el alma que aspire a santificarse ha de tener «un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él» [8].

11.ª *Una caridad mansa, benigna, desinteresada.*—Tal como la describe el Apóstol (1 Cor 13,4-7). San Agustín la tenía por señal tan clara del espíritu de Dios, que llegó a escribir sin vacilar: «Ama con amor de caridad y haz lo que quieras; no errarás. Ya hables, ya calles, ya corrijas, hazlo todo con interno amor; no puede ser sino bueno lo que nace de la raíz de una íntima caridad» [9].

713. *b)* Señales del espíritu diabólico.—Examinadas las características del espíritu de Dios, es fácil determinar las del espíritu de las tinieblas. Son, como es obvio, diametralmente opuestas y contrarias. Por eso es fácil distinguirlas cuando se presentan de una manera descarada y manifiesta.

Pero es preciso tener en cuenta que el enemigo infernal se disfraza a veces de ángel de luz, y sugiere al principio buenas cosas para disimular por cierto tiempo sus arteras intenciones y asestar mejor la puñalada en el momento oportuno cuando el alma esté más desprevenida. Por eso hay que proceder con cautela, examinando los movimientos del alma en sus orígenes y derivaciones y no perdiendo nunca de vista que lo que empezó aparentemente bien puede acabar mal, si no se corrigen y enderezan en el acto las desviaciones que empiecen a manifestarse.

He aquí las *señales manifiestas* del espíritu diabólico:

1.º Acerca del entendimiento.—1.ª *Espíritu de falsedad.*—A veces sugiere la mentira envuelta en otras verdades para ser más fácilmente creído.

2.ª *Sugiere cosas inútiles, curiosas e impertinentes* para hacer perder el tiempo en bagatelas, distrayendo y apartando de la devoción sólida y fructuosa.

3.ª *Tinieblas*, angustias, inquietudes; o falsa luz en la sola imaginación, sin frutos espirituales.

4.ª *Espíritu protervo*, obstinado, pertinaz. No da nunca el brazo a torcer. Gran señal.

5.ª *Indiscreciones continuas.*—Excita, por ejemplo, a los excesos de penitencia para provocar la soberbia o arruinar la salud [10]; no guarda el debido tiempo (v.gr., sugiere alegrías el Viernes Santo o tristezas el día de Navidad), ni el debido lugar (grandes arrobamientos en público, jamás en secreto), ni las circunstancias de la persona (v.gr., impulsando a los solitarios al apos-

[8] *Subida* I,13,3.
[9] *In Epist.* 1 *S.Io.* tr.7: ML 35,2033.
[10] Cuando Dios pide al alma grandes austeridades, se nota claramente ser ésa su divina voluntad por el conjunto de circunstancias. Y siempre da, a la vez, las fuerzas suficientes para llevarlas a cabo.

tolado y a los apóstoles al retiro y soledad, etc.). Todo lo que vaya contra los deberes del propio estado viene del demonio o de la propia imaginación, jamás de Dios.

6.ª *Espíritu de soberbia.*—Vanidad, preferencia sobre los demás, etc.

2.º ACERCA DE LA VOLUNTAD.—1.ª *Inquietud*, turbación, alboroto y zozobra en el alma.

2.ª *Soberbia.* O falsa humildad: en las palabras y no en las obras, o llenando al alma de turbación y alboroto, incapacitándola para el ejercicio de la virtud. Abatimiento de espíritu.

3.ª *Desesperación*, desconfianza y desaliento. O bien presunción, vana seguridad y optimismo irracional, atolondrado e irreflexivo.

4.ª *Desobediencia*, obstinación en no abrirse al director, penitencias de propio capricho dejando las obligatorias, dureza de corazón.

5.ª *Fines torcidos:* vanidad, complacencia propia, ganas de ser apreciado y tenido en mucho.

6.ª *Impaciencia* en los trabajos y sufrimientos. Resentimiento pertinaz.

7.ª *Desconcierto y rebelión de las pasiones* por motivos fútiles y causas desproporcionadas; ofuscación violenta de la razón; impulsos pertinaces de voluntad hacia el mal.

8.ª *Hipocresía*, doblez, simulación. El demonio es el padre de la mentira.

9.ª *Apego a lo terreno*, a los consuelos espirituales, buscándose siempre a sí mismo.

10.ª *Olvido de Cristo* y de su imitación.

11.ª *Falsa caridad*, celo amargo, indiscreto, farisaico, que perturba la paz. Son los eternos reformistas, que ven siempre la paja en el ojo ajeno y nunca la viga en el suyo (Mt 7,3).

La labor del director para con todas estas almas desgraciadas ha de consistir principalmente en tres cosas: 1.ª, hacerles entender que son juguete del demonio y que es menester que se armen prontamente para defenderse contra él; 2.ª, sugerirles que se encomienden mucho a Dios y le pidan continuamente y de corazón la gracia eficaz para vencer los asaltos del espíritu de las tinieblas, y 3.ª, que al sentir el asalto diabólico le rechacen rápidamente y con desprecio, haciendo actos contrarios a los que trataba de impulsarles[11].

714. *c)* SEÑALES DEL ESPÍRITU HUMANO.—Las señales del espíritu humano han sido maravillosamente expuestas por Tomás de Kempis en su incomparable *Imitación de Cristo* (III,54). Es preciso meditar despacio aquellas páginas admirables, en las que se establece un parangón entre los movimientos de la gracia y los de la naturaleza vulnerada por el pecado. Esta última se inclina siempre a su propia comodidad, es amiga del placer y del regalo, tiene horror instintivo al sufrimiento en cualquiera de sus manifestaciones, se inclina siempre a las cosas que responden a su temperamento, a sus gustos y caprichos, a las satisfacciones del amor propio. No quiere oír hablar de humillaciones, de desprecio de sí mismo, de renunciamiento y mortificación. Juzga de ineptos e incomprensivos a los directores que traten de oponerse a sus caprichos y salta fácilmente por encima de

[11] SCARAMELLI, o.c., c.9 n.148.

sus consejos. Busca la alegría, el éxito, los honores y aplausos. Quiere ser la protagonista de todo cuanto excite admiración, de lo exterior y espectacular, de lo que deleita y halaga. En una palabra: no entiende ni sabe de otra cosa que de las satisfacciones multiformes de su propio egoísmo [12].

En la práctica, muchas veces es difícil poder discernir con seguridad si alguno de estos movimientos torcidos proviene de la sugestión diabólica o del simple impulso de nuestra propia naturaleza, mal inclinada por el pecado. Pero es siempre relativamente fácil distinguir los movimientos de la gracia de cualquiera de estos otros dos, pues la distancia entre ellos es grandísima. En todo caso bastará poder determinar con precisión que aquel movimiento *no puede ser de Dios* para que se le combata y reprima, aunque no se sepa si viene de la propia naturaleza depravada o del impulso del espíritu de las tinieblas; para el caso es exactamente igual.

He aquí, sin embargo, algunas normas para distinguir los impulsos puramente naturales de las sugestiones diabólicas:

IMPULSO NATURAL	SUGESTIÓN DIABÓLICA
Espontaneidad en el obrar........	Violencia. Difícilmente se la puede impedir.
Causa natural provocativa.........	De improviso. Sin causa o muy ligera.
Rebelión del sentido excitando la mente.......................	Sugestión de la mente excitando el sentido.
Persistencia a pesar de la oración...	Se desvanece fácilmente con la oración. El demonio huye.

Nótese, finalmente, que los principales remedios contra el espíritu humano son la *oración*, la *abnegación de sí mismo* y la constante *rectitud de intención* en todas nuestras obras; no haciendo nada por satisfacer nuestros gustos y caprichos, sino únicamente por cumplir la voluntad de Dios y glorificarle con todas nuestras fuerzas.

715. 5. **Señales de espíritu dudoso.**—El P. Scaramelli dedica un capítulo muy interesante a examinar algunos instintos de espíritus dudosos o inciertos [13]. He aquí los principales.

1.° Aspirar a otro estado después de haber hecho la debida elección (cf. 1 Cor 7,20).

2.° Tener afición a cosas raras, desacostumbradas y singulares, que no son propias de su estado. Cuando Dios pide excepcionalmente estas cosas, deja sentir de manera inequívoca su divina voluntad por el conjunto de especialísimas circunstancias. Piedra de toque: ponerles a prueba en la obediencia y humildad.

3.° Anhelar cosas extraordinarias en el ejercicio de las virtudes, tales como ciertas «locuras santas» que realizaron algunos siervos de Dios por especial instinto del Espíritu Santo.

4.° Espíritu de *grandes* penitencias exteriores: puede ser dudoso. Dios

[12] Además de la bibliografía enunciada, puede leerse con provecho sobre este asunto el c.12 de la obra del P. FÁBER *Progreso del alma en la vida espiritual* (numerosas ediciones).
[13] Cf. *o.c.*, c.10.

las ha pedido a algunos santos, pero no es ése el camino normal de su providencia. Hay que examinar muy despacio todo el conjunto de circunstancias.

5.º Espíritu de consolaciones espirituales sensibles: es dudoso. Pueden ser de Dios, pero también del demonio o de la simple naturaleza. Por los frutos se las conocerá.

6.º Espíritu de consolaciones y deleites espirituales continuos y jamás interrumpidos, es mucho más dudoso. Los Santos Padres afirman que el espíritu de Dios *va y viene;* ya se manifiesta, ya se esconde y no obra siempre en el alma con un mismo tenor [14].

7.º Las lágrimas son también sospechosas, porque pueden provenir de Dios, del demonio o de la propia naturaleza. Hay que examinar los frutos que producen.

8.º Grandes favores extraordinarios (revelaciones, visiones, llagas, etc.), junto con poca santidad interior, son fuertemente dudosas. Porque, aunque esas gracias *gratis dadas* no suponen necesariamente la santidad en el alma (ni siquiera el estado de gracia, como veremos en su lugar correspondiente), sin embargo, de ordinario no suele Dios concederlas sino a sus grandes siervos y amigos.

ADVERTENCIAS FINALES.—1.ª Como ya hemos dicho, a veces el espíritu bueno se junta con el malo o con el simplemente natural. Es menester obrar con gran cautela, separando lo precioso de lo vil. Hay que aplicar en cada caso las reglas del discernimiento y pedirle luces a Dios.

2.ª En materia de visiones y revelaciones, el espíritu de Dios suele causar al principio temor y después consuelo y paz. El demonio, al revés: al principio produce consuelo sensible y después turbación y desasosiego. La razón es porque Dios obra directamente en nuestras facultades intelectuales (cosa que resulta extraña a nuestra manera habitual de conocer, a base de los fantasmas de la imaginación), y por eso causa temor, pero después se deja sentir el buen efecto de la acción divina. El demonio, al contrario; como no puede obrar directamente en el entendimiento—como explicaremos en su lugar—, actúa sobre el apetito sensitivo, produciendo en él consuelo sensible; pero bien pronto se echan de ver sus efectos perniciosos. A veces también las sugestiones del demonio empiezan con turbación; pero entonces se conoce en que esa inquietud se prolonga hasta el medio y el fin.

3.ª Muchas veces Dios inspira deseos cuya realización efectiva no quiere de nosotros, como cuando pidió al patriarca Abraham la inmolación de su hijo Isaac. Busca con ello la sumisión interior del alma, pero no su ejecución externa. Y así, v.gr., los deseos de soledad y de aislarse por completo del mundo que pueda sentir un sacerdote entregado a la vida apostólica es posible que provengan de Dios; pero de esto no se sigue que deba abandonar sus actividades de apostolado e ingresar en la Cartuja. Puede ser que lo único que pretenda Dios sea empujarle al recogimiento interior y a una vida de ferviente oración en medio de sus ocupaciones actuales. Hay sobre este particular una anécdota muy expresiva en la vida del santo Cura de Ars [15].

14 Cf. SAN GREGORIO, *Morales* c.23, hacia el fin.

15 Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars* c.15 p.368 4.ª ed. (Barcelona 1942).

L I B R O   T E R C E R O

La perfección cristiana en los diversos estados de vida

716. Hasta aquí hemos venido estudiando, a todo lo largo de nuestra obra, los elementos comunes a toda vida cristiana. Cualquiera que sea el estado o condición de vida particular en que la divina Providencia haya querido colocarle, el cristiano no podrá santificarse sino a base de esos elementos comunes a todos los bautizados: la inhabitación trinitaria, la configuración con Cristo, la gracia, los sacramentos, la práctica de las virtudes, etc. Son éstos los elementos básicos, fundamentales, indispensables, en toda vida cristiana, que tuvo su origen en la incorporación a Cristo a través de la gracia bautismal y ha de alcanzar su plena expansión y desarrollo en los esplendores de la visión beatífica.

Todo lo que viene después del bautismo no tiene otra finalidad que la de completar y perfeccionar aquella gracia inicial que nos incorporó a Cristo y nos elevó al rango y categoría sublime de hijos de Dios y herederos de la gloria. Los demás sacramentos—sin excluir la eucaristía, que contiene al mismo Cristo—no tienen otra razón de ser ni persiguen otro fin que robustecer y perfeccionar la gracia bautismal o restaurarla y sanarla si se hubiera extinguido o debilitado. A esa misma finalidad conspiran todos los demás elementos de la vida cristiana que hemos venido estudiando hasta aquí. Por eso constituyen los elementos básicos y fundamentales de santificación, que habrá de tener en cuenta, ante todo y sobre todo, cualquier cristiano que aspire a la perfección, sea cual fuere el estado o condición de vida en que Dios haya querido colocarle.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que en cada estado de vida se dan ciertas circunstancias propias y especiales que no se pueden desconocer o menospreciar a la hora de trabajar en la propia santificación. Es evidente que no puede santificarse el seglar con los mismos métodos y procedimientos que el sacerdote o el religioso, ni la espiritualidad sacerdotal coincide del todo con la espiritualidad monástica. Cada esta-

do o condición de vida comporta y lleva consigo una serie de circunstancias especialísimas que requieren el concurso de elementos específicamente propios y una adaptación muy matizada de los mismos elementos esenciales comunes a toda vida cristiana.

Vamos, pues, a examinar—siquiera sea brevísimamente, por no permitirnos otra cosa la extensión y marco de nuestra obra—los elementos específicos y los matices más importantes de la espiritualidad correspondiente a los tres principales estados en que puede desenvolverse la vida de un cristiano: el estado sacerdotal, el religioso y el seglar en medio del mundo.

ARTICULO I

EN EL ESTADO SACERDOTAL

717. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre el ministerio y vida de los presbíteros;* Pío XI, *Ad catholici sacerdotii;* Pío XII, *Menti nostrae;* MARMIÓN, *Cristo, ideal del sacerdote;* BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale;* LEGUREY, *Sacerdoti di Cristo;* VEUILLOT, *Notre sacerdoce;* DILLENSCHNEIDER, *Teología y espiritualidad del sacerdote;* MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita;* SPICQ, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul.*

1. **Introducción**

718. El concilio Vaticano II, en su *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* ha expuesto de manera magistral las grandes líneas de la espiritualidad propia y característica de los ministros consagrados al Señor por la ordenación sacerdotal. Allí encontrarán los sacerdotes orientaciones seguras y medios eficacísimos para remontarse—si son fieles a la gracia—a la más excelsa y encumbrada santidad. Las palabras y exhortaciones del Vaticano II a los sacerdotes no perderán jamás su vigencia y su siempre palpitante actualidad.

No entra en nuestro plan dedicar aquí un amplio comentario al espléndido esquema conciliar, que rebasaría con mucho el espacio de que disponemos en el marco general de nuestra obra. Vamos a insistir únicamente en las principales exigencias de santidad que emanan para el sacerdote de su propia ordenación sacerdotal. Porque no hemos de olvidar que los elementos específicos de la espiritualidad propia del sacerdote—tanto diocesano como religioso—arrancan y se derivan del hecho mismo de su ordenación sacerdotal. El carácter sacerdotal, impreso en el alma por el sacramento del orden, lleva consigo, ontológicamente, nuevas y específicas exigencias de santidad al configurarle plenamente con Cristo Sacerdote.

Es cierto que la configuración con Cristo Sacerdote comenzó en el bautismo y se perfeccionó en la confirmación, ya que

el *carácter sacramental* que imprimen dichos sacramentos no es otra cosa que una participación del sacerdocio de Jesucristo [1], y, en este sentido, incluso los cristianos seglares participan del sacerdocio de Cristo a través del bautismo y de la confirmación, como hemos explicado ya en otro lugar de esta obra (cf. n.296). Sin embargo, es indudable que sólo el sacramento del orden configura con Cristo Sacerdote de una manera *plena y total*, dándole a quien lo recibe poderes augustos sobre el cuerpo real de Cristo y sobre los miembros de su Cuerpo místico. En virtud de su ordenación sacerdotal, y de una manera mucho más íntima y profunda que la del simple cristiano, el sacerdote tiene la obligación de ser *otro Cristo*, y, por lo mismo, a semejanza e imitación de su divino Modelo, ha de pasar por el mundo *haciendo bien a todos* (Act 10,38).

Veamos, pues, cuáles son las obligaciones *especiales* que contrae el sacerdote ante Dios y ante la Iglesia en virtud de su propia ordenación sacerdotal.

Por fortuna, en el Pontifical Romano de la ordenación de los presbíteros encontramos una fórmula maravillosa que resume admirablemente sus principales deberes y obligaciones.

En efecto, después de haber interrogado al arcediano y a los presbíteros y fieles asistentes sobre la conducta moral de los aspirantes al sacerdocio para cerciorarse moralmente de que no hay entre ellos ninguno indigno de ser elevado a tan sublime dignidad, el obispo consagrante se dirige a los ordenandos en la siguiente forma:

«Dilectísimos hijos que vais a ser consagrados para el oficio de presbíteros: procurad recibirle dignamente y, una vez recibido, desempeñarle con esmero. Porque *al sacerdote corresponde ofrecer, bendecir, presidir, predicar y bautizar*. Con grande temor, pues, se ha de subir a tan alto grado y se ha de procurar que los elegidos sean recomendables por su *celestial sabiduría, su intachable conducta* y una probada *práctica de la virtud*. Por esto el Señor, al mandar a Moisés que escogiera setenta varones de todo Israel que le ayudasen y a quienes repartiera los dones del Espíritu Santo, añade: «los que sabes tú son ancianos del pueblo» (Num 11,16). Vosotros, pues, habéis sido simbolizados por los setenta varones y ancianos, *si, llenos de los siete dones del Espíritu Santo y observando el decálogo de la ley, sois justos y graves en vuestra ciencia y en vuestras obras*. Bajo el mismo misterio y la misma figura escogió el Señor en el Nuevo Testamento a los setenta y dos discípulos, y los envió de dos en dos delante de sí a predicar (Lc 10,1), para dar a entender de palabra y con los hechos que *los ministros de su Iglesia deben ser perfectos por la fe y por las obras y estar fundados en la virtud de la doble caridad, esto es, en el amor de Dios y del prójimo*. Procurad, pues, ser tales que podáis con la gracia de Dios ser dignamente elegidos para ayudar a Moisés y a los doce apóstoles, es decir, a los obispos católicos, figurados en Moisés y los

[1] Cf. III,63,3.

apóstoles. Y ciertamente queda la Iglesia coronada, adornada y regida con esta maravillosa variedad, al ser en ella consagrados unos obispos, otros simples sacerdotes, otros diáconos y subdiáconos de diversos órdenes; y así de muchos miembros de diferente dignidad se forma un solo cuerpo de Cristo.

Así, pues, carísimos hijos, a quienes la voluntad de nuestros hermanos ha elegido para ser consagrados como coadjutores nuestros, *guardad en vuestras costumbres la integridad de una vida casta y santa. Advertid lo que hacéis, imitad lo que tratáis,* de suerte que, *celebrando el misterio de la muerte del Señor,* procuréis mortificar vuestros miembros, huyendo del vicio y de la concupiscencia. *Sea vuestra doctrina medicina espiritual para el pueblo de Dios. Sea el buen olor de vuestra vida las delicias de la Iglesia de Cristo, para que con vuestra predicación y ejemplo edifiquéis la casa, esto es, la familia de Dios;* de modo que ni nosotros por haberos promovido ni vosotros por haber tomado tan excelente oficio, merezcamos ser condenados por el Señor, sino antes bien ser galardonados por él. Lo que él nos conceda por su gracia. Así sea».

2. La espiritualidad sacerdotal

En la exhortación que acabamos de recoger se contiene un programa acabadísimo de espiritualidad y perfección sacerdotal. Vamos a comentar un poco las cinco principales funciones que el Pontifical señala como propias y específicas de los sacerdotes: *ofrecer, bendecir, presidir, predicar* y *bautizar.* En el digno desempeño de esas sus funciones específicas ha de plasmar el sacerdote su propia espiritualidad sacerdotal, y a base de ellas se ha de remontar hasta las cumbres más altas de la unión con Dios y de la santidad cristiana.

a) Ofrecer

719. Con esta palabra designa el Pontifical Romano la función más alta y augusta del sacerdote de Cristo: ofrecer a Dios el santo sacrificio de la misa. Esta es la función sacerdotal por excelencia, la primera y más sublime de todas, la más esencial e indispensable para toda la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente y manantial más puro de su propia santidad sacerdotal. El sacerdote lo es, ante todo y sobre todo, para glorificar a Dios mediante el ofrecimiento del santo sacrificio de la misa. Por encima de todas sus demás actividades sacerdotales, por encima incluso de su misma labor pastoral sobre las almas, ha de colocar siempre, en primer término, la digna y ferviente celebración del sacrosanto sacrificio del altar. Todo lo que le distraiga y estorbe de esta función augusta ha de apartarlo el sacerdote con energía y lanzarlo lejos de sí. Su función primaria, ante la cual deben ceder todas las demás actividades, consiste—repetimos—en la celebración del santo

sacrificio de la misa, a través del cual recibe Dios una glorificación infinita [2]. Por eso el Pontifical Romano pone esta función en primer lugar: *sacerdotem oportet offerre:* al sacerdote le corresponde *ofrecer.*

A este propósito escribe con acierto dom Columba Marmion [3]:

«El sacramento del orden ha sido instituido para conferir a los hombres el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo. La comunicación de este poder *constituye la razón de ser de la imposición de las manos.* Cuando el sacerdote celebra el *mysterium fidei,* no solamente ejecuta una de las múltiples funciones que son inherentes a su elevada dignidad, sino que realiza *el acto esencial* de ésta. Este acto sobrepuja en poder a cualquier otro ministerio, bien sea ritual, bien sea pastoral. Por eso *toda la vida del sacerdote debiera ser un eco o una prolongación de su misa».*

En estas últimas palabras ha expresado dom Marmion la quintaesencia de la espiritualidad sacerdotal. El sacerdote ha de vivir para su misa y de su misa. Todas sus demás actividades sacerdotales han de girar en torno al sacrificio del altar y han de servirle como preparación o acción de gracias para o por esa función sacerdotal por excelencia. La santa misa ha de constituir para el sacerdote una *verdadera obsesión:* una idea fija y absorbente que rija y gobierne en absoluto el conjunto total de su vida. Nada ha de procurar evitar con tanto esmero como el *acostumbrarse* rutinariamente a la celebración del augusto sacrificio. Ha de levantarse cada mañana con la ilusión y el anhelo del neosacerdote que va a celebrar aquel día su *primera misa* ante Dios y ante los hombres.

Hemos hablado en otro lugar de las disposiciones para comulgar fructuosamente (cf. n.315). Esas mismas son las que se requieren para la digna celebración del santo sacrificio de la misa, que ha de coronarse con la comunión sacramental. El sacerdote debería celebrar siempre su misa como si aquélla fuera la *primera* (¡con qué fervor la celebra el misacantano!), la *última* (¡cómo la celebraría si hubiera de morir inmediatamente después!) y la *única* en su vida (¡ya no tendría oportunidad de celebrarla nunca mejor!).

«Podemos repetirlo una vez más—escribe todavía dom Marmion [4]—: aunque el sacerdote no hiciera en su vida otra cosa que celebrar fervorosamente cada mañana la santa misa, *y aunque no llegara a celebrarla más que una sola vez,* realizaría con ello un acto que en la jerarquía de los valores tiene mucha más importancia que todos los acontecimientos que tanto apasionan a los hombres. Porque *cada misa que se celebra tiene una trascendencia eterna,* y nada es eterno sino lo que es divino.

[2] Hemos hablado de esto en otro lugar de esta obra (cf. n.321,1.º).
[3] Cf. *Jesucristo, ideal del sacerdote,* 2.ª ed. (Bilbao 1955) p.276.
[4] Ibid., p.302-303.

Orientemos, pues, toda nuestra existencia hacia la santa misa. Ella es el punto central y el sol de cada jornada. Ella viene a ser como el foco de donde nos viene la luz, el fervor y la alegría sobrenatural.

Deseemos ardientemente que nuestro sacerdocio vaya invadiendo gradualmente toda nuestra alma y toda nuestra vida, de modo que pueda decirse de nosotros: *es todo sacerdote y sólo sacerdote*. Esto es efecto de una vida eucarística que está completamente penetrada del perfume del sacrificio y que ha hecho de nosotros un *alter Christus*.

¡Qué hermoso es ver a un sacerdote que, después de muchos años de haber sido fiel a su vocación, vive únicamente de la oblación divina que ofrece en el altar!»

No olvide nunca el sacerdote que la mejor disposición para celebrar el santo sacrificio de la misa consiste en *identificarse con Jesucristo*, que se inmola en el altar. Esta identificación ha de revestir dos aspectos principales:

a) Sintonizar con los sentimientos íntimos que tuvo Jesucristo al inmolarse en el Calvario: la gloria del Padre, la redención del género humano.

«Cuando, impulsado por el Espíritu Santo, Jesucristo se inmoló en la cruz, el *amor* era el sentimiento que dominaba su alma: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem* (Io 14,31). Su alma estaba también llena de sentimientos de *adoración* y de *acción de gracias* ante la majestad divina. Jesús se abrasaba en deseos de sacrificarse para *expiar los pecados del mundo*, y merecer así la salvación de toda la humanidad» (dom Marmion).

b) Hacerse víctima juntamente con Cristo. La vida del sacerdote debe ser esencialmente una vida de *victimación* en unión con Cristo [5].

«También nosotros en la misa debemos ofrecernos en calidad de hostia, siguiendo así el ejemplo de Cristo, de modo que Dios pueda hacer de nosotros lo que plazca a su voluntad. Debemos abandonarnos en manos de nuestro Creador y Salvador, ofreciéndonos completamente a su disposición. Aceptemos de buen grado, uniéndonos al Verbo encarnado, todas las penalidades y todas las dificultades que nos proporciona nuestro ministerio y aceptémonos a nosotros mismos, con todas nuestras insuficiencias, nuestras miserias y nuestras enfermedades corporales. Habituémonos a morir a las solicitaciones y satisfacciones que nos brinda el mundo, siempre que se opongan al reinado de Dios en nuestras almas» (dom Marmion).

Estas son, sin duda, las disposiciones fundamentales. Como ya dijimos más arriba (cf. n.322), hay que ofrecer al Padre la divina Víctima y ofrecernos nosotros mismos en El, con El y por El. Hemos de pedirle que nos convierta en *pan* para ser comidos por nuestros hermanos con nuestra entrega total por la caridad. Hemos de unirnos íntimamente con María al pie de la cruz, rogándole ofrezca al Señor aquellos mismos senti-

[5] Ha expuesto con gran acierto este aspecto fundamental de la vida del sacerdote el P. Emilio Sauras, O.P. (cf. *Santidad sacerdotal y apostolado*, en *Teología espiritual* n.17, enero-agosto de 1962).

mientos de que estaba penetrado su Corazón inmaculado durante su espantoso martirio en la colina del Calvario.

Después de la misa debe entregarse el sacerdote a una larga y entrañable *acción de gracias*. Habrá circunstancias en que le será materialmente imposible (v.gr., por tener que atender a un enfermo, administrar los sacramentos, etc.). En estos casos en que la omisión de la acción de gracias o su excesiva brevedad no dependen de su voluntad antojadiza y versátil, ofrezca al Señor esa misma imposibilidad como una prolongación de su propio sacrificio y como manifestación del amor que le profesa a El en la persona de sus miembros. Pero, de ordinario, procure organizar su vida y horario de manera que le quede espacio suficiente para una conversación larga y silenciosa con Cristo *físicamente presente* en su corazón a través de las especies sacramentales. Esos largos ratos de contacto íntimo y entrañable con el divino Maestro serán, sin duda alguna, los más santos y santificantes del día, y en ellos encontrará el sacerdote la luz y la fortaleza que necesitará después a todo lo largo de su jornada sacerdotal.

¡La santa misa! He ahí la quintaesencia misma y la fuente primaria de toda espiritualidad auténticamente sacerdotal.

«Sin el sacrificio no hay santidad del hombre del sacrificio, que es el sacerdote. Ni, por lo tanto, santidad sacerdotal. Y nuestro sacrificio es la misa. Los sacerdotes no se santificarán *sacerdotalmente sin ella*. Podría plantearse el problema de si cabe santidad verdaderamente cristiana sin misa. Es cierto que sin misa no hay santidad sacerdotal»[6].

720. **El Breviario.**—Intimamente conectado con el sacrificio del altar—para el que prepara o complementa—está el sacrificio de la alabanza: *sacrificium laudis*. El sacerdote debe pasar su vida alabando a Dios, principalmente a través del rezo del Breviario, que constituye la *oración oficial* que la Iglesia le ha confiado para que la eleve diariamente a Dios en nombre de todo el pueblo cristiano.

El rezo del Breviario—distribuido, si es posible, a todo lo largo del día según las horas correspondientes—ha de constituir para el sacerdote la fuente más importante de su propia santificación, inmediatamente después de la santa misa. Por desgracia, la rutina, que todo lo echa a perder, se apodera con frecuencia del sacerdote en el rezo precipitado y semidistraído del Breviario. En vez de constituir un manantial inagotable de consuelos, estímulos y alientos sobrenaturales, se convierte muchas veces en una pesada carga y en semillero de pecados veniales por las continuas irreverencias y distracciones volun-

[6] P. SAURAS, l.c., p.237.

tarias. Es una verdadera lástima que nunca se lamentará bastante.

Para sacar del rezo del Breviario la máxima eficacia santificadora es preciso poner el máximo empeño en su ferviente recitación. Hay que recogerse profundamente antes de comenzarlo para pedirle a Dios la gracia de rezarlo fervorosamente [7]. Hemos de unirnos íntimamente a Cristo y a la Iglesia entera para que nuestra oración litúrgica suene gratamente a los oídos de Dios Padre como la voz dulcísima del Hijo muy amado y de la esposa de Cristo: *vox Christi et vox sponsae*. Hemos de saborear despacio los sublimes sentimientos de adoración, alabanza, arrepentimiento, petición y acción de gracias de que están llenos los salmos y meditar las enseñanzas que se desprenden de las lecciones, sobre todo las de la Sagrada Escritura y Santos Padres que la Iglesia nos pone delante cada día. Hemos de considerar, en fin, el rezo del Breviario no sólo como un honor altísimo, sino como una fuente inagotable de consuelos espirituales y uno de los más poderosos y eficaces medios de nuestra propia santificación sacerdotal [8].

Bien persuadidos, sin embargo, de que la oración litúrgica u oficial no es suficiente en sí misma, sino que ha de completarse con la *oración privada* y silenciosa—como ha declarado expresamente el concilio Vaticano II [9]—, el sacerdote que aspire de verdad a santificarse dedicará a la oración privada el máximo tiempo que le permitan sus ocupaciones, sin que en ningún caso baje, al menos, de media hora diaria. Hemos hablado de esto en otro lugar de esta obra, adonde remitimos al lector (cf. n.488-89).

b) **Bendecir**

721. Uno de los momentos más emocionantes de la ordenación sacerdotal es aquel en que el obispo consagrante, después de haber ungido las manos del ordenando con el óleo de los catecúmenos, pronuncia estas solemnes palabras: *Para que todo lo que bendijeren quede bendecido y todo lo que consagraren quede consagrado y santificado, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.*

A semejanza de su divino Maestro, que «pasó por el mundo

[7] Muchos sacerdotes siguen recitando, con gran provecho, la oración «Aperi Domine...» al comienzo de las horas canónicas. Aunque en la actualidad no es obligatorio su rezo, es muy conveniente y provechoso para unir nuestra oración a la de Cristo y recordar que debe rezarse *digne, attente ac devote*.

[8] El sacerdote que quiera estudiar más a fondo la excelencia y eficacia santificadora del Breviario leerá con provecho a DOM COLUMBA MARMION en *Jesucristo vida del alma* II,9; *Jesucristo, ideal del sacerdote* 14; y *Jesucristo, ideal del monje* 14 y 15.

[9] Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia* n.12.

haciendo bien y sanando a todos» (Act 10,38), el sacerdote de Cristo ha de pasar su vida bendiciendo y haciendo bien a todos. No puede ni debe excluir a nadie; pero, a imitación del mismo Cristo, ha de preferir a los niños, a los pobres, a los enfermos, a los despreciados del mundo, a los que sufren, a los pecadores. Ha de ser, siempre y en todas partes, *el hombre de bendición*. Cuando no pueda otra cosa, ha de estar siempre pronto a derramar en las almas atormentadas unas gotas de serenidad, de paz y de consuelo.

Comentando el tremendo poder de bendecir a los hombres y a las cosas conferido al sacerdote en su ordenación sacerdotal, escribe un piadoso autor [10]:

«¡Cuánta bendición traerá de aquí en adelante el uso frecuente del poder que ahora se te confiere! ¡Cuántas veces se levantarán tus manos sobre centenares y miles que tú bendecirás! ¡Cuántas rodillas se doblarán, cuántas cabezas se inclinarán para recibir tu bendición! ¡Cuántas veces impondrás estas manos en el santo bautismo al bautizando y en la extremaunción al enfermo, y cuántas veces las juntarás en el confesonario y las levantarás para absolver y bendecir, como Cristo las imponía y las extendía para bendecir!

¡Ah! ¡El día del juicio final manifestará los torrentes de bendiciones que se han derramado sobre el mundo por medio de las manos consagradas del sacerdote!

Mas también manifestará toda dejadez y todo abandono de los dispensadores de las gracias, que tienen las llaves de los tesoros de la Iglesia y no las utilizan para abrir las puertas de estos tesoros a los fieles, en bien de ellos; y esto quizá sólo por comodidad o porque les falta la verdadera comprensión de las necesidades de las almas, o porque no tienen idea del sacerdocio y del poder que les está dado en bien del mundo, del cual son deudores por su cargo de medianeros.

¿Por qué no usamos más de nuestra facultad de bendecir? Hay sacerdotes que cada noche, antes de dormir, bendicen a sus feligreses, al mundo entero y envían su bendición al purgatorio. ¡Qué costumbre más hermosa y fácil de imitar!»

La bendición del sacerdote tiene un carácter absolutamente universal. Recae no solamente sobre las personas, sino también sobre las cosas inanimadas, para santificarlas relacionándolas con Dios. A este propósito escribe hermosamente el cardenal Suhard [11]:

«Bendice la casa, el pan, los huevos, los frutos. Piensa en las fuentes, en los barcos, en los establos, en los campos, en los animales enfermos. Se acuerda de las abejas, de la cera, de los instrumentos de trabajo. Santifica el agua, la luz, el fuego, el incienso. Nada hay que no acoja con simpatía y aun con ternura. Ningún descubrimiento, ni aun los más recientes, le sorprenderá: máquinas, vías férreas, automóviles, aviones, telégrafo, sismógra-

[10] P. Stiegele, *Ejercicios espirituales para sacerdotes* (Buenos Aires 1946) p.138-139.

[11] Cardenal Suhard, *El sacerdote en el mundo*, en «Dios, Iglesia, Sacerdocio» (Madrid 1953) p.347.

fo, televisión. Abarca todo, todo lo admite, todo lo santifica para el buen uso del hombre en relación a su fin eterno, al que estos elementos mismos sirven de símbolos, como lo subraya su liturgia».

El sacerdote es, indudablemente, el «hombre de bendición». Y en la administración de esas bendiciones de cosas tan múltiples y variadas ha de encontrar un medio excelente de elevación a Dios en orden a su propia santificación.

c) Presidir

722. El mundo desprecia con frecuencia al sacerdote o se niega a reconocer su dignidad sublime de ministro y lugarteniente de Jesucristo, que le coloca mil veces por encima de todos los demás hombres e incluso de las mismas jerarquías angélicas. No hay dignidad alguna en la tierra ni en el cielo comparable a la del sacerdote de Cristo si excluimos la dignidad excelsa de la Virgen María como verdadera Madre de Dios. Por eso al sacerdote le corresponde por derecho propio *presidir* la asamblea de los hombres reunidos en iglesia.

Claro que esta presidencia no se refiere tanto al honor cuanto a la utilidad y servicio del prójimo. Precisamente por ocupar el primer puesto y estar colocado por encima de todas las demás criaturas, el sacerdote es el mediador entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Por eso, el primer sacerdote de Cristo, su máximo representante y Vicario en la tierra, el Pontífice de Roma, suele firmar sus escritos con la fórmula impresionante de *siervo de los siervos de Dios*.

El sacerdote ha de estar siempre pronto al servicio de las almas. Con mayor razón que el simple cristiano ha de tener siempre presente la conducta y la doctrina de su divino Jefe: «El que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo, así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos» (Mt 20,28). En virtud de este mandato expreso de Jesucristo, rubricado con su propia sangre, el sacerdote se ha de entregar en cuerpo y alma a continuar en el mundo la misión salvadora de Cristo, hasta perder la salud y la vida por la salvación de sus hermanos.

El sacerdote ha de sobresalir e imponerse sobre los demás no por el afán de jefatura y de mando, al que le daría derecho su dignidad incomparable, sino precisamente por su humildad, su abnegación, su plena entrega y dedicación al servicio del prójimo.

«El sacerdote—escribe a este propósito dom Columba Marmion [12]—es el continuador en el mundo de la misión del Salvador. Esta es la razón de por qué el Señor no ha elegido los dispensadores de su gracia de entre los ángeles, por puros que sean y por mucho amor que le profesen, sino precisamente de entre los hombres. Los que así hayan sido elegidos, «por la experiencia personal que tienen del peso de su debilidad humana y por el sentimiento de su propia indigencia, se compadecerán mejor de las debilidades y de las ignorancias de los pecadores: *Qui condolere possit iis qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate»* (Hebr 2,5).

Si la dignidad de Jesucristo nos llena de admiración y reverencia, su bondad y su misericordia nos confortan y nos subyugan. Lo mismo sucede al pueblo cristiano que venera la sublimidad del sacerdocio; pero lo que le atrae en el sacerdote y lo que excita su amor hacia el ministro de Dios es principalmente su bondad, su compasión para toda suerte de dolores y debilidades y su entrega absoluta al servicio de todos, semejante a la de San Pablo, que le impulsaba a escribir con santo orgullo a los romanos: «Me debo tanto a los sabios como a los ignorantes: *Sapientibus et insipientibus debitor sum»* (Rom 1,14).

«Una nota particular de la espiritualidad sacerdotal—escribe un autor contemporáneo [13]—es la *disponibilidad*, sentida interiormente y actuada con humilde sumisión en todas las circunstancias de la vida. En todo momento el sacerdote debe sentirse a disposición de Dios y de la Iglesia, pronto a correr a donde se requiera su ministerio, a gastar sus energías en el bien de las almas. Es deber suyo darse a los fieles *en todas las horas del día y de la noche,* en todas las formas de asistencia pastoral que requieran las circunstancias: en el confesonario, en la enseñanza del catecismo, en la predicación, a la cabecera de los enfermos y moribundos. Todo sacerdote, por humilde y modesto que sea, encuentra su programa en aquellas palabras de San Pablo: «Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestras almas, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado» (2 Cor 12,15)».

Este servicio del prójimo, esta entrega total e incesante a la sublime misión de salvar las almas extendiendo entre ellas el reinado de Cristo, constituye una de las notas más características de la espiritualidad sacerdotal y ha de representar para el sacerdote una de las fuentes más puras y auténticas de su propia santificación.

d) **Predicar**

723. He aquí otra de las funciones sacerdotales más importantes y otra de las notas más típicas de su propia espiritualidad sacerdotal.

El sacerdote ha recibido de Dios, a través de la Iglesia, el ministerio de la palabra: *ministerium verbi* (Act 6,4). Es deber suyo sacratísimo anunciar al pueblo la palabra de Dios, a fin de que todos «tengan vida, y la tengan en abundancia» (Io 10,10).

La predicación de la divina palabra constituye para el sacerdote un honor altísimo y, a la vez, una de sus más graves y

[12] O.c., p.88-89.
[13] P. Albino Marchetti, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962) p.78.

abrumadoras obligaciones. El apóstol San Pablo tenía plena conciencia de ello cuando escribía a los corintios: *Porque evangelizar no es gloria para mí, sino necesidad. ¡Ay de mí si no evangelizara!* (1 Cor 9,16). La fe del pueblo cristiano y la dilatación en el mundo del reino de Cristo depende, en gran escala, del ministerio de la palabra. Lo dice expresamente el propio apóstol San Pablo: *¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de El? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?* (Rom 10,14-15).

En el desempeño de este altísimo ministerio, el sacerdote ha de tener muy presente que no está hablando en nombre propio, sino en nombre del mismo Cristo, de quien es legado y embajador: *Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros* (1 Cor 5,20). Por lo mismo, no ha de predicarse jamás a sí mismo (¡terrible profanación de la cátedra sagrada!), ni entretenerse en *vanas filosofías e inanes falacias fundadas en elementos del mundo y no en Cristo* (Col 2,8), sino que ha de exponer el *Evangelio* según el expreso mandato de Jesucristo: «id por todo el mundo y predicad el *Evangelio* a toda criatura» (Mc 16,16). No ha de buscar jamás sus propios intereses, sino únicamente los «intereses de Jesucristo» (cf. Phil 2,21). Y aunque ha de esforzarse en presentar la palabra de Dios de la manera más digna y elevada posible, su palabra no ha de apoyarse en la vana sabiduría humana, sino en la manifestación del espíritu de Dios, a imitación de San Pablo, que escribió a los corintios: «Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,4-5).

Ha de ser la «caridad de Cristo» el principio y el motor que impulse al sacerdote a entregarse de lleno al ministerio de la palabra: *Caritas Christi urget nos* (2 Cor 5,14). No ha de darse punto de reposo hasta conseguir formar a Cristo en el corazón de todos los fieles que Dios ponga en su camino. *Donec formetur Christus in vobis* (Gal 4,19), aunque para ello tenga que sufrir dolores, incomprensiones, humillaciones y tenga que dejar en las zarzas del camino jirones de su propia vida y aun la vida misma. No olvide el sacerdote que no se pertenece a sí mismo, sino a las almas que Dios le confía para que las apaciente y lleve a la vida eterna. Y aunque pierda la vida en la demanda habrá de considerarse como siervo inútil, que no hizo sino lo que tenía obligación de hacer (cf. Lc 17,10), a semejanza de su divino Maestro, que «nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph 5,2).

Haciéndolo así, la predicación de la divina palabra representará para el sacerdote—a la vez que el cumplimiento de uno de sus más sagrados deberes—una fuente inexhausta de merecimientos y uno de los más poderosos elementos de su propia y personal santificación.

e) **Bautizar**

724. Con esta palabra expresa el Pontifical Romano otro de los más augustos poderes y de las más graves obligaciones del sacerdote de Cristo: la administración de los santos sacramentos al pueblo de Dios.

«El sacerdote—escribe Pío XI en su magnífica encíclica sobre el sacerdocio [14]—está constituido «dispensador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1) en favor de los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, siendo como es ministro ordinario de casi todos los sacramentos, que son los canales por donde corre en beneficio de la humanidad la gracia del Redentor. El cristiano, casi a cada paso importante de su mortal carrera, encuentra a su lado al sacerdote en actitud de comunicarle o acrecentarle con la potestad recibida de Dios esta gracia, que es la vida sobrenatural del alma. Apenas nace a la vida temporal, el sacerdote lo regenera con el *bautismo*, infundiéndole una vida más noble y preciosa, la vida sobrenatural, y lo hace hijo de Dios y de la Iglesia de Jesucristo. Para darle fuerzas con que pelear valerosamente en las luchas espirituales, un sacerdote revestido de especial dignidad le hace soldado de Cristo en la *confirmación*. Apenas es capaz de discernir y apreciar el *Pan de los Angeles*, el sacerdote se lo da, como alimento vivo y vivificante bajado del cielo. Caído, el sacerdote lo levanta en nombre de Dios y lo reconcilia por medio de la *penitencia*. Si Dios le llama a formar una familia y a colaborar con El en la transmisión de la vida humana en el mundo, para aumentar primero el número de los fieles sobre la tierra y después el de los elegidos en el cielo, allí está el sacerdote, como testigo autorizado por la Iglesia, para *bendecir sus bodas* y su casto amor. Y cuando el cristiano, llegado a los umbrales de la eternidad, necesita fuerza y ánimos antes de presentarse en el tribunal del divino Juez, el sacerdote se inclina sobre los miembros del doliente, y de nuevo le consagra y le fortalece con la *extremaunción*. Por fin, después de haber acompañado así al cristiano durante su peregrinación por la tierra hasta las puertas del cielo, el sacerdote acompaña su cuerpo a la sepultura con los ritos y oraciones de la esperanza inmortal, y al alma hasta más allá de las puertas de la eternidad, para ayudarla con cristianos sufragios, por si necesitara aún de purificación y refrigerio. Así, desde la cuna al sepulcro; más aún, hasta el cielo, el sacerdote está al lado de los fieles, como guía, aliento, ministro de salvación, distribuidor de gracias y bendiciones».

Ya se comprende que el ejercicio digno y competente de semejantes poderes exige en el sacerdote una gran pureza de conciencia y una santidad eximia. Porque, aunque es cierto que la *validez* de los sacramentos no está vinculada a la santidad personal del que los administra (ni siquiera a su simple permanencia en el estado de gracia), no lo es menos que su *digna* y *lícita* administración está reclamando a gritos la santidad del administrador. Esta administración, por otra parte, ha de constituir para el sacerdote, *por la fe viva y el amor ardiente que ha de poner en ella*, una de las fuentes más abundantes y fecundas

[14] Pío XI, encíclica *Ad catholici sacerdotii*, del 20 de diciembre de 1935, n.8.

de su propia santificación personal. Escuchemos de nuevo a Pío XI poco después del texto ya citado [15]:

«Tan excelsos poderes, conferidos al sacerdote por un sacramento especial instituido para esto, no son en él transitorios y pasajeros, sino estables y perpetuos, unidos como están a un *carácter* indeleble, impreso en su alma, por el cual ha sido constituido «sacerdote para siempre» (Ps 109,4), a semejanza de Aquel de cuyo eterno sacerdocio queda hecho partícipe. Carácter que el sacerdote, aun en medio de los más deplorables desórdenes en que puede caer por la humana fragilidad, no podrá jamás borrar de su alma. Pero juntamente con este carácter y con estos poderes, el sacerdote, por medio del sacramento del orden, recibe nueva y especial gracia con derecho a especiales auxilios, con los cuales, si fielmente coopera, mediante su acción libre y personal, a la acción infinitamente poderosa de la misma gracia, podrá dignamente cumplir todos los arduos deberes del sublime estado a que ha sido llamado, y llevar, sin ser oprimido por ellas, las tremendas responsabilidades inherentes al ministerio sacerdotal».

Estas son las principales funciones y obligaciones que el Pontifical Romano señala al sacerdote, y en cuyo ejercicio ha de encontrar su específica espiritualidad sacerdotal y su propia y personal santificación. No son, sin embargo, las únicas. El Código canónico prescribe a todos los sacerdotes los siguientes ejercicios de piedad [16]:

1. Confesión frecuente.
2. Oración mental diaria.
3. Visita al Santísimo Sacramento.
4. Santo Rosario.
5. Examen de conciencia.
6. Ejercicios espirituales, al menos cada tres años.

De todas estas cosas hemos hablado largamente en sus lugares correspondientes, adonde remitimos al lector. No cabe duda que todas estas prácticas de piedad, realizadas con espíritu de fe y, sobre todo, con ardiente caridad, contribuirán también poderosamente a la santificación de los sacerdotes y les harán «llevar una vida interior y exterior más santa que los seglares y sobresalir como modelos de virtud y buenas obras» (cn.124).

[15] Ibid., n.9.
[16] En los cánones 125 y 126.

ARTICULO 2

EN EL ESTADO RELIGIOSO

725. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.43-47; *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa;* DOM COLUMBA MARMION, *Cristo, ideal del monje;* COURTOIS, *Les états de perfection;* COLIN, *El culto de la regla; El culto de los votos;* PEINADOR, *Teología moral de los estados de perfección;* ROYO MARÍN, *La vida religiosa;* MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita;* F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La vida de perfección en la Iglesia.*

1. Noción

726. El Código canónico define el estado religioso en los siguientes términos:

«Modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza» (cn.487).

Y al señalar las obligaciones propias y específicas que les afectan como tales religiosos, establece lo siguiente:

«Todos y cada uno de los religiosos, lo mismo superiores que súbditos, deben no sólo cumplir íntegra y fielmente los votos que han hecho, sino también ordenar su vida en conformidad con las reglas y constituciones de la propia religión, y de esta manera tender a la perfección de su estado» (cn.593).

Estos dos cánones señalan los elementos fundamentales de la espiritualidad propia y específica de los religiosos. El primero expone los *comunes* a todas las órdenes y congregaciones religiosas: vida común estable y profesión de los consejos evangélicos. El segundo recoge los *propios* de cada instituto religioso: su propia regla y constituciones. Y esto es todo.

Vamos, pues, a exponer muy brevemente en este artículo la finalidad y esencia del estado religioso y los elementos comunes y específicos de la espiritualidad propia del religioso [1].

2. Finalidad y esencia del estado religioso

727. *a)* **Finalidad.**—Como explica el Doctor Angélico, el estado religioso constituye un verdadero y propio *estado de perfección*, por el cual los religiosos «se consagran totalmente al servicio de Dios, ofreciéndose a El en *holocausto*» [2]. Por eso les corresponde a ellos el nombre de *religiosos* por antonomasia.

[1] Hemos hablado largamente de todo ello en una obra especial publicada en esta misma colección de la BAC con el título de *La vida religiosa*. A ella remitimos al lector que desee una más abundante información sobre la espiritualidad propia del estado religioso.

[2] II-II,186,1.

Y como cualquier acto de virtud que se ordene al servicio y honor de Dios se convierte en acto de religión, todos y cada uno de los actos buenos realizados por los religiosos adquieren la excelencia propia de la virtud de la religión [3].

El fin propio del estado religioso es llegar a la perfección de la caridad [4]. Por eso no se requiere que todo religioso sea perfecto en un momento dado, pero es indispensable que tienda y se encamine seriamente a la perfección [5]. Si descuidara voluntariamente esta obligación fundamental, pecaría gravemente y su vida como religioso no tendría ninguna razón de ser: habría perdido su propia finalidad específica.

«El fin de la vida religiosa—ha escrito conforme a esto un autor contemporáneo [6]—es el amor total de Dios. Sin esta aspiración a la perfección del amor divino, ni se quiere, ni se acepta, ni se mantiene, ni se cumple esa vida. En la medida en que el entusiasmo por la perfección decae, la vida religiosa se entibia. Si el anhelo de santidad se extingue, la vida religiosa se desmorona. Sólo el amor divino que la causa puede sostenerla y afianzarla. El amor es el aliento, la fuerza, la vida de esa vida. Sin el ideal del amor sólo sobrevive por inercia. Pero es vida sin vida, es vida aparente, es vida muerta. Las apariencias pueden todavía ser muchas; la realidad, sin el amor, no es ninguna. *El día en que el religioso se desentienda de su perfección, se suicida moralmente. Vive sin razón de vivir*. Y todo por esto: porque el religioso es un hombre que consagra toda su vida a Dios para amarle a El solo con todo su corazón».

728. *b)* **Esencia.**—El estado religioso consiste esencialmente en los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Y esto por un triple capítulo [7]:

a) Por razón del fin a que se ordena, que es la perfección de la caridad. Tres son los principales obstáculos que se oponen a que nuestro afecto tienda totalmente a Dios: la codicia de los bienes materiales, la concupiscencia de los deleites sensibles y el desorden de la voluntad. Ahora bien, el primero se suprime por el voto de pobreza; el segundo, por el de castidad, y el tercero, por el de obediencia.

b) Por la quietud omnímoda de cuanto pueda perturbar el ánimo, a saber: la administración de las cosas exteriores (pobreza), el cuidado de la familia (castidad) y la veleidad y caprichos de la propia voluntad (obediencia).

c) Por el perfecto holocausto que se ofrece a Dios con el estado religioso. El hombre le ofrece a Dios todo cuanto es y tiene: los bienes exteriores (pobreza), su propio cuerpo (castidad) y su propia alma (obediencia). La entrega es total y absoluta, y, por lo mismo, el holocausto es perfecto.

Es necesario que la pobreza, castidad y obediencia que se practican en el estado religioso sean sancionadas por un voto, ya que para constituir verdadero *estado* de perfección se requie-

[3] II-II,186,1 ad 2

[4] II-II,186,1 *sed contra.*

[5] II-II,186,1 ad 3; 186,2.

[6] P. Marceliano Llamera, *Obligación de la perfección en el estado religioso* (Salamanca 1954) p.23.

[7] II-II,186,7.

re la *obligación especial* de dedicarse a las cosas pertenecientes a la perfección, y esta obligación especial se contrae ante Dios mediante el voto [8].

3. La vida común

729. La vida estable en común y los tres votos relativos a los consejos evangélicos constituyen—como ya hemos dicho—los elementos comunes del estado religioso, que, por lo mismo, se encuentran en todas las órdenes y congregaciones religiosas. La diversidad específica entre ellas procede de su propia regla y constituciones (cada cual tiene las suyas).

Con relación a la vida común, el Código de la Iglesia determina taxativamente lo siguiente:

«En todas las religiones se ha de observar diligentemente por todos la *vida común*, aun en aquellas cosas que pertenecen a la comida, vestido y ajuar» (cn.594,1.°).

La vida común es necesaria para la forma canónica del estado religioso. Obligarse a los tres consejos evangélicos sin vida común puede dar origen a un *instituto secular*—que constituye también un *estado de perfección*, aunque incompleto—, pero no a una orden o congregación religiosa. El estado religioso, en cuanto tal, exige necesariamente la vida común.

Esta vida común, necesaria por disposición de la Iglesia para el estado religioso, implica tres cosas:

a) La incorporación a una sociedad, en contraposición a la vida individual y aislada.

b) La convivencia bajo un mismo techo y bajo un mismo superior.

c) El recibir de un fondo común lo necesario para el sustento, vestido y ajuar.

«La historia de la vida religiosa—escribe conforme a esto el P. Gambarri [9]—se confunde con la historia de la vida común. De donde se sigue que la legislación de la vida común se confunde en cierto modo con la legislación de la vida religiosa.

La vida eremítica, con buen acuerdo, cedió el puesto a la vida cenobítica, y ésta se convirtió en la forma exclusiva de la vida religiosa. A partir de aquel momento la vida religiosa se ha desarrollado en la vida común y por la vida común.

En la vida común es donde los consejos evangélicos de pobreza y de obediencia han recibido una aplicación y una realización concretas.

Y, sobre todo, se debe a la vida común, que ha adquirido formas tan diversas, el que la vida religiosa aparezca tan variada, al mismo tiempo que conserva la necesaria uniformidad.

[8] II-II,186,6.

[9] En *La vida común* (en colaboración) [Madrid 1961] p.293.

En los diversos institutos religiosos, la vida común, tal como ha sido concebida por los fundadores, da un sello particular a todas las observancias de la vida religiosa, así como al ejercicio del apostolado propio de cada instituto.

En la vida común todo religioso encuentra los medios necesarios para satisfacer su vocación de santidad y de apostolado. Guiado por los superiores, ayudado por sus hermanos, sostenido por las reglas que determinan hasta en los menores detalles lo que debe hacer, el religioso sentirá la realidad del cuerpo místico de Cristo, y viviendo la vida de su comunidad, sancionada por la Iglesia, participará abundantemente de la vida de Cristo».

De esta doctrina se deduce una importantísima aplicación práctica para la vida espiritual del religioso. Cuando éste *sin verdadera y auténtica necesidad* [10] logra sustraerse hábilmente de algún aspecto de la vida común para entregarse a sus propios gustos, comodidades o caprichos, se *autoexcomulga* de la corriente de la gracia vinculada por Dios a aquella vida común. Su desventurado ingenio le ha acarreado una pérdida espiritual incalculable.

4. Los votos religiosos

730. *a)* EL VOTO DE POBREZA.—El primer fundamento para adquirir la perfección de la caridad—que constituye, como hemos dicho, el fin del estado religioso—es la *pobreza voluntaria*—como dijo el Señor al joven del Evangelio (Mt 19, 21)—, porque es indispensable apartar el apetito de todas las cosas mundanas, según aquello de San Agustín: «Menos os ama, Señor, el que ama con vos alguna cosa que no ama por vos» [11]. Es más duro desprenderse de las riquezas ya poseídas que renunciar a alcanzarlas: lo primero es arrancarse un miembro propio; lo segundo, rechazar cosas extrañas [12].

Por el voto de pobreza se obliga el religioso a estas tres cosas fundamentales:

1.ª *A no poseer absolutamente nada como propio*, ni siquiera aquello que haya recibido a título personal con permiso de los superiores. Estos pueden siempre desposeerle de aquello, sin que el súbdito tenga derecho alguno a protestar o manifestar su desagrado.

2.ª *A no disponer absolutamente de nada sin permiso*—expreso o tácito—del superior competente. La razón es porque, no siendo suyo aquello de lo que dispone sin permiso, ejercita con ello un acto de propiedad que constituye una injusticia y un atentado contra el voto.

[10] Subrayamos esta frase para no desconocer los casos en que se impone legítimamente alguna excepción en la vida común (v.gr., por razón de verdadera enfermedad, exceso de trabajo, etc.). La regla infalible para no equivocarse consiste en someterse dócilmente a lo que dispongan los superiores, debidamente informados de las verdaderas causas que obliguen o aconsejen aquella excepción.

[11] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10,29.

[12] II-II,186,3.

3.ª *A vivir pobremente*, a imitación del divino pobre, Jesucristo, que «siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza» (2 Cor 8,9).

Las dos primeras obligaciones son relativamente fáciles de cumplir. La tercera, en cambio—que es, con mucho, la más importante de todas—, está llena de dificultades en la práctica y supone un verdadero heroísmo. En virtud de ella, el verdadero religioso ha de *tender siempre a lo pobre, no a lo rico*, en todas las manifestaciones de la vida: comida, vestido, habitación, viajes, etc., etc. Son poquísimos—por desgracia—los religiosos, que practican con perfección el voto de pobreza, limitándose lo más, a evitar las faltas graves contra él.

b) EL VOTO DE CASTIDAD.—El estado religioso requiere también, indispensablemente, el voto de castidad perfecta, ya que es preciso renunciar a todo aquello que impide al hombre la *entrega total* al divino servicio. Y es manifiesto que los deleites de la carne y el cuidado de la familia constituyen un gran obstáculo para vacar exclusivamente al amor y servicio de Dios [13].

El voto de castidad no se refiere únicamente a la abstinencia de los placeres carnales, sino también y principalmente a la *virginidad del corazón*. El religioso se ha consagrado totalmente a Dios, y *sólo para El* ha de guardar celosamente su corazón.

«Un amor perfecto es un amor único, total y exclusivo. *Los enemigos del amor son los amores*. Los obstáculos del amor divino son los amores humanos o temporales» [14].

Por lo demás, sólo en el amor a Dios, llevado hasta la obsesión, encontrará el religioso—a la par que su propia felicidad—el medio más seguro y eficaz de cumplir casi sin esfuerzo su voto de castidad, que resultaría poco menos que imposible sin aquella plenitud del amor divino.

c) EL VOTO DE OBEDIENCIA.—Es necesario, finalmente, la perfecta obediencia en el estado religioso. Ya que, constituyendo por su misma esencia una escuela de perfección, es menester que el religioso se someta al gobierno y dirección de un superior, lo mismo que el alumno se somete a su maestro. Y esta voluntaria sumisión en nada disminuye el mérito ni compromete la libertad, ya que nada hay tan meritorio ni libre como que el hombre se someta voluntariamente a obedecer a otro por amor a Dios [15].

[13] II-II,186,4. Sin embargo, no debe concluirse que el matrimonio sea incompatible para la perfección cristiana, sino únicamente que los casados tropiezan con mayores obstáculos para ser perfectos (cf. ibid., ad 1 et 2).

[14] P. LLAMERA, o.c., p.24.

[15] II-II,186,5 c et ad 5.

El más excelente de los votos religiosos es el de obediencia. Y ello por tres razones [16]:

a) Porque con él ofrecemos a Dios nuestra propia voluntad, que es un bien más excelente que nuestro cuerpo y las cosas exteriores; de donde se sigue que todo cuanto se haga por obediencia es más agradable a Dios que si se hiciera eso mismo por propia voluntad.

b) Porque el voto de obediencia encierra y contiene la materia de los otros dos votos, y no al contrario.

c) Porque es el voto más esencial al estado religioso, hasta el punto de que el que observase la pobreza y la castidad voluntariamente, aun sancionadas por un voto privado, no sería propiamente religioso sin el voto de obediencia. Por eso es preferible y más excelente el estado religioso que la misma virginidad guardada bajo voto.

Sobre la naturaleza, grados, cualidades y ventajas de la obediencia, hemos hablado largamente en otro lugar de esta obra, a donde remitimos al lector (cf. n.416s).

5. La regla y constituciones

731. El religioso—como ya dijimos—está obligado a tender a la perfección de la caridad, utilizando, en primer lugar, los medios comunes a toda vida cristiana (sacramentos, virtudes, oración, etc.) y los propios del estado religioso en general (vida común, práctica de los votos religiosos). Además de todo esto, y con el fin de cumplirlo con mayor facilidad y perfección, ha de practicar también las normas que le señalan taxativamente la *regla y constituciones* de su propio instituto religioso. La transgresión, aun voluntaria, de estas normas, no suele constituir pecado grave en la mayoría de los casos [17]; pero el religioso se ha comprometido solemnemente a su cumplimiento ante Dios el día de su profesión religiosa, y la infidelidad habitual a su palabra le acarrearía gravísimos daños y, desde luego, le incapacitaría en absoluto para la santidad, cuya adquisición progresiva constituye la finalidad misma de la vida religiosa y su única razón de ser.

Las órdenes antiguas suelen tener *regla* y *constituciones;* las modernas y, desde luego, las simples congregaciones religiosas y sociedades de vida común sólo tienen *constituciones*. En la práctica suelen emplearse indistintamente los términos *regla*

[16] II-II,186,8.

[17] Así lo determinan expresamente la casi totalidad de las reglas y constituciones de las órdenes y congregaciones religiosas. Se exceptúan, naturalmente, las materias gravemente obligatorias por la ley de Dios, la ley natural o las leyes generales de la Iglesia, las referentes a los votos, las preceptuadas gravemente por las propias reglas y cualquier otra sobre la que haya recaído un *precepto formal* del legítimo superior. También se peca gravemente cuando se quebranta cualquier punto de la regla por *desprecio formal* de la ley; lo cual, en la práctica, ocurre raras veces. Hay desprecio formal cuando la voluntad *rehúsa someterse* a lo ordenado por la ley, y, precisamente por esa rebeldía, lo quebranta voluntariamente (cf. II-II,186,9 ad 3).

o *constituciones* para significar el conjunto de ordenaciones propias de un instituto religioso.

Los principales deberes del religioso con respecto a su regla y constituciones son éstos:

a) Conocerlas a fondo en su texto y espíritu, para penetrarse de su verdadero sentido y evitar las torcidas interpretaciones a que puede llevarle fácilmente su comodidad y amor propio.

b) Estimarlas como un verdadero tesoro, pues su perfecto y exacto cumplimiento le llevará a la cumbre de la santidad precisamente *por el camino que Dios ha trazado para él* y no otro. Cumpliéndolas fielmente, el religioso puede estar plenamente seguro de que está haciendo en cada momento aquello que Dios quiere de él y en la forma que lo quiere.

c) Practicarlas hasta el último detalle—*iota unum*, dice el Evangelio (Mt 5,18)—con gran espíritu de fe, ardiente amor y plena generosidad. La fórmula simplificadora puede ser ésta: «El amor a la regla y la regla por amor».

ARTICULO 3

EN EL ESTADO SEGLAR

732. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.30-38; *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, passim; CONGAR, O.P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961); DOHEN, *La santità dei laici* (Roma 1956); ERMANS, *La vie spirituelle des laïcs* (París 1954); MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962); LILÍ ÁLVAREZ, *En tierra extraña* (Madrid 1958); ROYO MARÍN, *Espiritualidad de los seglares* (BAC 272).

1. Introducción

733. Al abordar el estudio de los elementos constitutivos de la llamada «espiritualidad seglar» hemos de repetir una vez más lo que ya hemos indicado en la introducción general a los diferentes estados en que puede desarrollarse la vida de un cristiano. *Lo verdaderamente básico y fundamental es común a todos esos estados*, ya que se trata, en fin de cuentas, de vivir plenamente la *vida cristiana*, que tiene su origen en el sacramento del bautismo y es sustancialmente idéntica para todos los renacidos en Cristo, sea cual fuere el estado o género de vida en que la divina Providencia haya querido colocarlos. Nadie se santificará sino a base de la fidelidad a la gracia, los sacramentos, la práctica de las virtudes sobrenaturales, la abnegación de sí mismo, la docilidad al Espíritu Santo, etc., o sea, a base de los elementos comunes a toda vida cristiana. Todo lo que se sobreañada a esos elementos fundamentales serán, a lo sumo, *elementos complementarios*—siquiera algunos de ellos sean del todo obligatorios e indispensables según los diferentes estados—que vendrán a reforzar aquellos elementos básicos, nunca a suplantarlos o hacerles perder un ápice de su importancia primaria y sustancial. En este sentido, la vida cristiana es *especí-*

ficamente una y todos sus elementos esenciales afectan por igual al sacerdote, al religioso y al seglar. A lo sumo puede hablarse de diferencias específicas *modales* entre los diversos estados; jamás de diferencias específicas en el sentido ontológico y sustancial de la palabra.

A pesar de los múltiples y serios intentos que se han venido realizando en estos últimos tiempos por parte de los teólogos y de los mismos seglares estudiosos, creemos que no se ha logrado todavía una teología plenamente satisfactoria de la espiritualidad propia de los laicos [1]. Por fortuna—mejor diríamos por gracia y providencia de Dios—el concilio Vaticano II ha venido a arrojar un chorro de luz sobre esta importantísima cuestión que interesa tan al vivo a los hombres de nuestro tiempo. En el capítulo cuarto de la «Constitución dogmática sobre la Iglesia» y en todo el decreto conciliar sobre el *Apostolado de los seglares*, se encuentran los principios fundamentales para construir una síntesis vigorosa en torno a los elementos propios y característicos de la espiritualidad de los cristianos que viven en el siglo. Especialmente significativo y simplificador es el siguiente párrafo de la «Constitución sobre la Iglesia», verdadero prodigio de precisión y síntesis [2]:

«A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor.»

Es imposible decir más ni mejor en menos palabras. En ellas nos parece que están resumidos y condensados todos los elementos fundamentales de la espiritualidad seglar y trazado nítidamente el camino de la santificación peculiar y propia de los cristianos que viven en el mundo.

Vamos, pues, a recoger sistemáticamente los puntos fundamentales de la espiritualidad seglar tomando como base ese magnífico texto conciliar.

[1] Lo mejor de lo aparecido hasta hoy en el campo teológico, nos parece que es la magnífica obra del P. Congar, O.P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961). Nosotros mismos hemos publicado una amplia monografía sobre *Espiritualidad de los seglares* en esta misma colección de la BAC (n.272).

[2] Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.31.

2. Qué se entiende por laicos o seglares [3]

734. El mismo concilio Vaticano II nos da—poco antes de las palabras citadas—una definición perfecta—en su doble vertiente negativa y positiva—de lo que debe entenderse por laico. En primer lugar nos da una definición *negativa*, diciéndonos lo que no son los laicos:

«Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia...»

O sea todos los cristianos que no son sacerdotes ni religiosos. Como se ve, el concilio identifica aquí los términos *laico* y *seglar*.

A continuación nos da una espléndida definición positiva de los mismos:

«... es decir, los fieles cristianos que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde».

El bautismo, en efecto, es el gran sacramento de la iniciación cristiana. Por él nos incorporamos a Cristo, entramos a formar parte del «pueblo de Dios» y se nos da una participación verdadera y auténtica en la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo [4].

El cristiano seglar tiene la misión sublime de ejercitar, en la medida que le corresponde, esta triple función de la Iglesia *en el mundo*.

La *seglaridad*, o sea el desenvolvimiento de la propia vida en el mundo y a través de las estructuras del mundo, es la nota más típica y característica de los seglares, aunque algunas de esas estructuras puedan ser abordadas también, indirectamente, por los mismos consagrados a Dios. El concilio precisa con mucha claridad este importante extremo. He aquí sus propias palabras [5]:

[3] No es exactamente lo mismo *laico* que *seglar*. Propiamente hablando, *laico* es el no clérigo, ya sea seglar, ya religioso. En cambio, la palabra *seglar* designa únicamente a los cristianos que viven en el mundo, o sea, que no son clérigos ni religiosos. El religioso lego es *laico*, pero no *seglar*; el cristiano que vive en el mundo no solamente es *laico*, sino también *seglar*. Sin embargo, nosotros usaremos aquí indistintamente las expresiones *laico* o *seglar* para designar a los fieles cristianos que viven en el mundo. En este mismo sentido emplea la palabra *laico* el concilio Vaticano II en su *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, como veremos en seguida, y en los demás documentos conciliares.

[4] Todo esto tiene su fundamento directo e inmediato en la Sagrada Escritura (cf. 1 Petr 2,9; Apoc 5,10; Act 2,17-21). El P. Congar ha expuesto admirablemente esta triple función sacerdotal, profética y real del cristiano en su celebrada obra *Jalones para una teología del laicado* c.4-6.

[5] Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.31.

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas».

3. Características de la espiritualidad seglar

735. Ahora bien: ¿de qué modo han de ejercitar los seglares en el mundo la función sacerdotal, profética y real de la Iglesia en el grado y medida que a ellos corresponde? ¿De qué modo han de santificar su propia vida seglar «según el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas»? ¿Cuáles son, en definitiva, las características propias y específicas de la «espiritualidad seglar»?

Según las enseñanzas del concilio Vaticano II y las mejores lucubraciones de los teólogos modernos, nos parece que pueden condensarse en estas cuatro fundamentales:

a) La santificación de su vida familiar.
b) La santificación de sus propias actividades profesionales.
c) La «consagración del mundo».
d) El apostolado en su propio ambiente.

Vamos a examinarlas cada una por separado, aunque con la extrema brevedad a que nos obliga la índole y extensión de nuestra obra [6].

a) La santificación de su vida familiar

736. El seglar—lo mismo que el sacerdote y el religioso—ha de santificarse principalmente viviendo en cristiano el *estado de vida* en que Dios ha querido colocarle. Para el cristiano seglar ese estado de vida lo constituye la propia *familia*, incluso antes de contraer matrimonio, o sea, mientras permanece todavía bajo la tutela de sus padres.

Ello quiere decir que *los casados* han de explotar sobrenaturalmente las grandes riquezas espirituales que les confirió el sacramento del matrimonio para el digno desempeño de sus obligaciones como *esposos* y *como padres*. Y *los hijos* se han de santificar cumpliendo en primer lugar, con toda exactitud y fidelidad, los deberes de amor, obediencia, sumisión y respeto que deben a sus padres en cuanto tales, o sea, en cuanto instrumentos de que Dios se valió para traerles al mundo ha-

[6] Hemos hablado amplísimamente de todo esto en nuestra obra *Espiritualidad de los seglares* (BAC), adonde remitimos al lector que desee mayor información.

ciéndoles posible con ello su felicidad eterna al ser incorporados a Cristo por la gracia bautismal.

Cualquier espiritualidad *seglar* que trate de organizarse al margen de la propia familia natural ha dejado *ipso facto* de ser *seglar*, porque se le ha sustraído el *fundamento natural* de la seglaridad [7].

Hablando del quehacer apostólico de los seglares, dice expresamente el concilio Vaticano II [8]:

«En esta tarea resalta el gran valor de aquel estado de vida santificado por un especial sacramento, a saber, *la vida matrimonial y familiar*. En ella el apostolado de los laicos halla una ocasión de ejercicio y una escuela preclara si la religión cristiana penetra toda la organización de la vida y la transforma más cada día. Aquí *los cónyuges tienen su propia vocación*: el ser mutuamente y para sus hijos testigos de la fe y del amor de Cristo. La familia cristiana proclama en voz muy alta tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada. De tal manera, con su ejemplo y su testimonio, arguye al mundo de pecado e ilumina a los que buscan la verdad».

Quede, pues, sentado que la santificación de su propia *vida familiar* es la primera nota característica de la espiritualidad seglar. En ella ha encontrado el simple fiel *su propia vocación*—como enseña expresamente el concilio—y solamente viviéndola en cristiano y en toda su plenitud alcanzará su propia perfección «según la medida de la donación de Cristo» (cf. Eph 4,7).

b) **La santificación de sus propias actividades profesionales**

737. Pero el cristiano seglar no vive en el mundo tan sólo en el seno de la propia familia. Ha de ejercer una profesión determinada, no solamente como un medio indispensable para procurarse el sustento material para sí y los suyos, sino además como un servicio que tiene obligación de prestar al bien común [9].

[7] Por eso es preciso reconocer que los *institutos seculares*—al menos por parte de aquellos miembros que viven en comunidad, apartados de su familia natural—no son propiamente *seglares*. Están mucho más cerca de los religiosos que de los seglares. No olvidemos que la vida común y los votos de pobreza, castidad y obediencia constituyen *la esencia misma* del estado religioso (cf. n.728-29), y eso mismo hacen y practican los miembros de esos institutos que viven en comunidad. Otra cosa muy distinta hay que decir de los miembros de esos institutos que viven en el seno de su propio hogar y pueden incluso, formar una nueva familia mediante el sacramento del matrimonio. Estos últimos son perfectamente *seglares*.

[8] CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n.35.

[9] Este servicio obligatorio al bien común afecta absolutamente a todos los hombre del mundo, incluso a los muy ricos, que no necesitan trabajar para ganarse el pan de cada día. A nadie le es lícito «vivir de renta» y sin hacer nada; pues si ellos no necesitan trabajar, el bien común necesita de su trabajo y no es lícito a nadie sustraerse a esta ley fundamental impuesta a todos por el mismo Dios. El apóstol San Pablo escribe terminantemente: *El que no quiera trabajar, que no coma* (2 Thess 3,10). Claro que hay muchas clases de trabajo, y no todos están obligados a coger un pico y una pala; pero nadie está autorizado para pasarse la vida en la holganza y ociosidad por muchos millones que tenga en la cuenta corriente de los bancos de la tierra.

Ahora bien: el ejercicio de una determinada profesión temporal, por lo mismo que es una realidad en sí misma terrena y *natural*, no es santificante de suyo, sino que es menester *santificarla, cristianizarla, elevarla al orden sobrenatural.*

Vamos a explicar un poco este punto clave de la espiritualidad seglar.

Para sobrenaturalizar plenamente cualquier profesión temporal (médico, abogado, arquitecto, cartero, guardia civil o barrendero, lo mismo da) y encontrar en ella misma el gran instrumento de la propia santificación seglar se requieren indispensablemente estas tres cosas:

1.ª QUE SE TRATE DE UNA PROFESIÓN HONRADA Y LEGÍTIMA EN SÍ MISMA.—Ya se comprende que hay ciertas «profesiones» absolutamente imposibles de sobrenaturalizar o santificar. Son todas aquellas que tienen por objeto algo de suyo pecaminoso e inmoral (negocios sucios, robos o injusticias más o menos disimulados, centros de perversión moral, etc.). Esto es evidente y no necesita mayor explicación.

2.ª QUE SE VIVA LA PROFESIÓN EN ESTADO DE GRACIA.—Es también del todo evidente y palmario. Sin la gracia no puede haber mérito sobrenatural, porque falta *la raíz y el fundamento mismo de la vida sobrenatural.* El pobre pecador desposeído de la gracia no puede—mientras permanezca en ese estado—merecer absolutamente nada en orden a la vida eterna. Es doctrina de fe expresamente definida por la Iglesia en el concilio de Trento [10].

¡Cuántos infelices cristianos pierden por este capítulo el mérito sobrenatural de sus buenas obras! Por muy buenas, honestas y honradas que sean esas obras en sí mismas—aunque se ordenen al bien de los demás, como en tantas profesiones humanas—, si el que las practica está en pecado mortal, está radicalmente incapacitado para merecer por ellas absolutamente nada delante de Dios. Sin la simple posesión de la gracia santificante es imposible sobrenaturalizar la propia profesión ni, por consiguiente, encontrar en ella un medio eficacísimo y al alcance de la mano para la propia y personal santificación.

3.ª QUE LA CARIDAD SOBRENATURAL EJERZA SU INFLUJO EN EL DESEMPEÑO DE LA PROPIA PROFESIÓN DE UNA MANERA CADA VEZ MÁS INTENSA Y ACTUAL.

La razón es también muy clara y evidente. La simple posesión del estado de gracia que reclamábamos en la condición

[10] He aquí el canon dogmático del concilio de Trento: «Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, *como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío sin la gracia,* si bien con trabajo y dificultad, sea anatema» (Denz. 812).

anterior nos proporciona la *raíz* del mérito, que es, cabalmente, la gracia santificante. Pero, como hemos explicado en su lugar correspondiente, el mérito sobrenatural de nuestras buenas obras—o, en otros términos, su eficacia santificadora—no depende de la *simple posesión* de los hábitos infusos (gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo), sino de *su ejercicio o actuación* (cf. n.285,11.ª). Ahora bien: en el ejercicio o actuación de las virtudes infusas, el mérito *esencial*—o sea, el que se ordena de suyo a la visión beatífica en sí misma considerada—corresponde exclusivamente a la *caridad sobrenatural* (amor a Dios o al prójimo por Dios), correspondiendo a las otras virtudes únicamente los premios accidentales o secundarios (cf. n.285,10.ª). Por consiguiente, tanto más meritorias y santificantes serán nuestras buenas obras cuanto se ejerciten bajo un impulso más intenso y actual de la caridad o amor divino [11]. Ahora se comprende el sentido profundo de aquellas palabras que dirigió Santa Teresita la víspera de su muerte a una de sus hermanas que le pedía una palabrita de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor* [12].

Cuando se reúnen estas tres condiciones—que están al alcance de cualquier cristiano con la gracia ordinaria de Dios—, el ejercicio de la propia profesión temporal y humana se convierte en un instrumento aptísimo y precioso de la propia santificación. Sería un gran error, por ejemplo, que el cristiano seglar se lamentara de que su trabajo profesional absorbente le impide pasarse largas horas de oración al pie del Sagrario o entregarse por entero al ejercicio de obras de caridad y beneficencia. Ello supondría un gran error de perspectiva, que le desviaría del verdadero camino de su propia santificación al dejar de hacer *lo que Dios quiere de él* so pretexto de entregarse a *lo que no quiere de él*. Es *en el ejercicio mismo de su propia profesión* donde Dios quiere que se santifique, y no de otra manera. Ponga mucho amor de Dios en barrer la calle, si es barrendero; en atender a las tareas del hogar, si es madre de familia, o en cuidar a los enfermos, si es enfermero, y *en eso precisamente*, y no en otra cosa, encontrará su propia perfección y santidad. Hágalo todo por amor a Dios, viendo en ello el cumplimiento perfecto de su divina voluntad sobre sí mismo, y no se preocupe de nada más. Por ahí llegará hasta la cumbre, que en vano intentaría alcanzar desviándose por otros caminos falsos y extraviados. Para el seglar—lo mismo que para el sacerdote y el religioso—no hay otro camino posible de san-

[11] Cf. el número 150 de esta obra.
[12] Cf. *El espíritu de Santa Teresita del Niño Jesús*, epílogo (ed. Barcelona 1955), p.251.

tificación que el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios *a través de su propia vocación sobrenaturalizada por la gracia y la caridad.*

El seglar católico ha de poner el máximo empeño en ejercitar su propia profesión de la manera más perfecta y brillante posible no solamente ante Dios, sino también ante los hombres; no para servirse de ella como pedestal de la propia vanidad o con miras de tipo económico tan sólo, sino por el enorme influjo apostólico que ese brillante desempeño profesional ejercerá sobre el prójimo alejado u olvidado de Dios.

«Para santificar la profesión—escribe a este propósito el P. Marchetti [13]—y convertirla en instrumento de apostolado, el seglar debe ponerse en condiciones de ejercitarla de manera decorosa, adquiriendo una cultura y capacidad técnica proporcionada al trabajo que desarrolla y al puesto que ocupa. La competencia le procura un prestigio personal, que se refleja sobre la religión que profesa y le permite influir en todos los que le rodean. Los católicos deberían ser, dentro de los límites de sus propias posibilidades, *los mejores profesionales;* no por lucro o ambición personal, sino para adquirir un autorizado ascendente con fines apostólicos.

Con la competencia profesional se capacitan, además, para ocupar puestos directivos, extendiendo con ello su actividad religiosa y moral. Es una falsa humildad contentarse siempre con el último puesto, cuando con una mayor preparación y autoridad se puede cooperar más eficazmente a la organización de una sociedad cristiana en armonía con el Evangelio.»

c) La «consagración del mundo»

738. En estos últimos tiempos se habla mucho de la «consagración del mundo» como una de las tareas más importantes y propias de los seglares. Pío XII empleó reiteradamente la expresión *consecratio mundi* hablando de los deberes fundamentales de los seglares en el mundo de hoy [14].

Pero es necesario precisar con toda exactitud y cuidado el verdadero sentido y alcance de esa magnífica fórmula, que puede prestarse fácilmente a interpretaciones muy torcidas y ajenas por completo al pensamiento de la Iglesia.

Ante todo es necesario precisar el verdadero sentido de los dos términos que en ella se emplean: *consagración* y *mundo.* Todas las confusiones han nacido, fundamentalmente, de no haber precisado con claridad y nitidez el sentido verdadero y auténtico de esas dos palabras.

En primer lugar, ¿qué se entiende por «consagración» en la fórmula que nos ocupa?

En general, se entiende por *consagrar* «hacer sagrada» una

[13] P. Albino Marchetti, *Spiritualità e stati di vita* (Roma 1962) p.153-154.

[14] Véase, por ejemplo, su discurso al *II Congreso mundial del apostolado seglar,* del 5 de octubre de 1957: AAS 49 (1957) 926.

cosa que antes de la consagración no lo era. Antes de ser consagrado, un cáliz es sencillamente un vaso de metal más o menos valioso; después de su «consagración» es un *vaso sagrado*, que sólo puede ser utilizado en el altar del sacrificio. El pan y el vino ordinarios se convierten, después de su consagración eucarística, en algo tan sagrado y divino como el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo. Consagrar es, pues, «hacer sagrada» una cosa que antes de la consagración no lo era, aunque tenía aptitud para serlo si sobre ella recaía una consagración. Las cosas se consagran o «hacen sagradas» cuando se las relaciona con Dios o con el culto debido a Dios.

Teniendo en cuenta estas nociones elementales, ya puede precisarse el verdadero sentido de la palabra *consagración* en la fórmula que nos ocupa. Se trata de *consagrar al mundo*, o sea, de *hacerlo sagrado*, relacionándolo con Dios o con el culto debido a Dios.

Todo el problema se centra ahora en precisar el sentido de la palabra *mundo* en la fórmula que estamos examinando. ¿Qué se entiende en ella por la palabra *mundo?*

Con la palabra *mundo* pueden designarse varias cosas muy distintas entre sí. He aquí las principales.

a) El planeta que habitamos (la tierra) o el conjunto de todos los astros del firmamento (el universo).

b) Uno de los tres enemigos del alma, formado por los placeres, pompas y vanidades terrenas.

c) Las estructuras terrenas de orden puramente humano y natural sobre las que se desarrolla la vida de los seglares que viven en el mundo.

Ahora bien: es evidente que, cuando la Iglesia señala a los seglares la misión de consagrar al «mundo», no puede referirse al mundo en el primer sentido (la tierra o el universo material), ni tampoco en el segundo sentido, o sea, en cuanto enemigo de nuestras almas, puesto que sus placeres, pompas y vanidades pecaminosas no pueden santificarse: el pecado no se puede «consagrar». En este sentido, el seglar—lo mismo que el sacerdote y el religioso—ha de declarar la guerra al mundo, ha de huir de sus pompas y vanidades, ha de practicar la ascética de la renuncia y de la negación *total*. La Sagrada Escritura insiste repetidas veces en la necesidad de renunciar al mundo si queremos seguir las huellas de Jesucristo:

«¿No sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios» (Iac 4,4).

«El mundo está crucificado para mí, y yo para el mundo» (Gal 6,14).

«Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el maligno» (1 Io 5,19).

«¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26).

«No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, y eso no viene del Padre sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 Io 2,15-17).

Es imposible hablar más claro y con insistencia más apremiante. El cristiano—cualquiera que sea su estado o condición social—ha de romper abiertamente con el mundo en cuanto enemigo de nuestras almas; o sea, ha de renunciar a todos los placeres, pompas y vanidades *pecaminosas* del mundo, por muy dolorosa y sensible que le resulte esa ruptura. Decir que el cristiano que vive en el mundo no debe renunciar a nada de cuanto el mundo le ofrece con tal de «consagrarlo» o «cristianizarlo», es un disparate y una insensatez inconmensurables. Hay cosas que no se pueden consagrar o cristianizar; el pecado está prohibido a todos los cristianos, sean sacerdotes, religiosos o seglares. Sin la ascética de la renuncia total al mundo—en el sentido pecaminoso de esta expresión—, nadie puede santificarse, ni siquiera obtener la salvación eterna de su alma. Este es el sentido de las palabras del apóstol Santiago: «Quien pretende ser amigo del mundo, se hace enemigo de Dios» (Iac 4,4).

Entonces, ¿qué es lo que la Iglesia quiere decir cuando encarga a los seglares la «consagración del mundo»?

Como indica claramente el texto del concilio Vaticano II que hemos recogido al frente de este artículo, es evidente que con la palabra «mundo» designa la Iglesia *el conjunto de las estructuras terrenas de orden puramente humano y natural* que constituyen la trama de la vida seglar, y a través de las cuales desarrollan sus propias actividades los cristianos que viven en el mundo. Aquí entra la familia, el trabajo profesional, los negocios, las amistades, la política, etc., etc., e incluso las diversiones *honestas* (jamás las inmorales, que pertenecen al mundo como enemigo de nuestras almas). Todo esto es lo que ha de «consagrar» el cristiano seglar, *religándolo con Dios*, o sea, elevándolo al plano sobrenatural y poniéndolo al servicio de la gloria de Dios y de la propia santificación. El cristiano seglar no debe renunciar a ninguna estructura temporal o terrena, con tal que sea *buena* o indiferente en sí misma, o sea, *con tal que sea apta para ser «consagrada» o santificada.*

Precisamente ésa es la gran misión propia y específica de los seglares: la «consagración» de todas las estructuras terrenas que sean consagrables. El sacerdote y el religioso han renun-

ciado a todo lo temporal y terreno. No pertenece a ellos la «consagración del mundo», puesto que no viven en él o no les incumben las actividades terrenas. El religioso—el monje sobre todo—ha renunciado radicalmente al mundo apartándose materialmente de él. El sacerdote tiene la misión de ser el «ministro de Cristo y dispensador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1), sin mezclarse para nada en las estructuras y quehaceres terrenos (cf. Io 17,16). Es el seglar únicamente quien debe *religar con Dios* todas esas estructuras humanas que constituyen la trama de su vida en el mundo, «consagrándolas», cristianizándolas o, como dicen algunos con expresión un tanto forzada, pero muy exacta, *cristofinalizándolas* [15], para que se cumpla al pie de la letra la magnífica fórmula de San Pablo: *Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios* (1 Cor 3,23). El mundo entero—en efecto—ha de ser sometido por entero a Dios (cf. 1 Cor 15,27-28), pero esto no puede hacerse más que en Cristo, por Cristo y a través de Cristo (cf. Eph 1,10; Col 1,20).

Corresponde al seglar la sublime misión de cristianizar todas las estructuras terrenas y humanas, o sea, religarlas con Cristo, llevarlas a Cristo, para que El, a su vez, las lleve al Padre, cerrándose con ello el proceso finalista de la creación del mundo y redención del género humano. Todas las cosas salieron de Dios y todas deben retornar a El «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

El concilio Vaticano II ha expuesto admirablemente las líneas fundamentales de esta sublime misión de los seglares en el capítulo cuarto de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, dedicado a los laicos. He aquí los principales párrafos [16]:

«Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno Sacerdote, quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los vivifica con su Espíritu y los impulsa sin cesar a toda obra buena y perfecta.

Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 Petr 2,5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los lai-

[15] Véase, por ejemplo, CONGAR, o.c., c.9 p.511.
[16] Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* c.4 n.34 y 36.

cos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, *consagran el mundo mismo a Dios...*

Cristo, habiéndose hecho obediente hasta la muerte y habiendo sido por ello exaltado por el Padre (cf. Phil 2,8-9), entró en la gloria de su reino. A El están sometidas todas las cosas, hasta que El se someta a Sí mismo y todo lo creado al Padre, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,27-28). Este poder lo comunicó a sus discípulos para que también ellos queden constituidos en soberana libertad, y por su abnegación y santa vida venzan en sí mismos el reino del pecado (cf. Rom 6,12). Más aún, para que, sirviendo a Cristo también en los demás, conduzcan en humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar. También, por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz. Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8,21). Grande, en verdad, es la promesa y excelso el mandato dado a los discípulos: «Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,23)».

Después de haber expuesto las líneas fundamentales de este grandioso plan de Dios, que El mismo se ha dignado revelarnos en la Sagrada Escritura, explica el concilio Vaticano II de qué manera deben realizarlo los seglares a base de religar con Dios las estructuras temporales en que se desenvuelve su vida [17]:

«Deben, por tanto, los fieles conocer la íntima naturaleza de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios. Incluso en las ocupaciones seculares deben ayudarse mutuamente a una vida más santa, de tal manera que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance su fin con mayor eficacia en la justicia, en la caridad y en la paz. En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado. Por ello, con su competencia en los asuntos profanos y con su actividad *elevada desde dentro por la gracia de Cristo,* contribuyan eficazmente a que los bienes creados, de acuerdo con el designio del Creador y la iluminación de su Verbo, sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos, y a su manera conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana. Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana.

Igualmente coordinen los laicos sus fuerzas *para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado,* de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes. Obrando de este modo impregnarán de valor moral la cultura y las realizaciones humanas. Con este proceder simultáneamente se prepara mejor el campo del mundo para la siembra de la palabra divina y a la Iglesia se le abren más de par en par las puertas por las que introducir en el mundo el mensaje de la paz».

El concilio termina su exhortación a los seglares—cuyo texto completo deben leer y meditar cuidadosamente con fre-

[17] Ibid., ibid., n.36.

cuencia—con este magnífico párrafo, que exalta hasta la cumbre el papel de los seglares en la «consagración del mundo» [18]:

«Cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo. Todos juntos y cada uno de por sí deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cf. Gal 5,22) y difundir en él el espíritu de que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor, en el Evangelio, proclamó bienaventurados (cf. Mt 5,3-9). En una palabra, *lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo*».

No puede llevarse más lejos el papel de los seglares en el mundo. Han de ser «lo que es el alma en el cuerpo», es decir, su principio vital, su forma sustancial, el principio de todas sus operaciones vitales. Han de infundir en todas las estructuras terrenas la *savia vivificante* que procede de la divina Vid, y sin la cual no podemos hacer absolutamente nada (cf. Io 15,5). Para ello, han de empezar por vivir ellos mismos intensamente la verdadera vida cristiana, que consiste en la plena incorporación a Cristo mediante la gracia divina, alimentada principalmente por la Eucaristía, que nos une entrañablemente a El. Sin vida de intensa piedad, de plena incorporación a Cristo, de fe profunda y de auténtico sentido sobrenatural para *descubrir a Dios en todos los acontecimientos de la vida y llevar a El las mismas estructuras y realidades terrenas*, la santificación de los seglares y la «consagración del mundo»—que Dios y la Iglesia esperan de ellos—no pasarían de una bella ilusión y de una fantasía tan sublime como irrealizable.

d) El apostolado en su propio ambiente

739. La cuarta característica de la espiritualidad propia de los seglares era—decíamos—el ejercicio del apostolado en su propio ambiente. Es una consecuencia obligada de todo cuanto venimos diciendo en torno principalmente a la «consagración del mundo».

El concilio Vaticano II expone admirablemente el papel que corresponde a los laicos en la magna empresa del apostolado cristiano. He aquí sus propias palabras [19]:

«Los laicos congregados en el pueblo de Dios e integrados en el único Cuerpo de Cristo bajo una sola Cabeza, cualesquiera que sean, están llamados, a fuer de miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas, las recibidas por el beneficio del Creador y las otorgadas por la gracia del Redentor, al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación.

Ahora bien, el apostolado de los laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, *apostolado al que todos están destinados por el*

[18] Ibid., ibid., n.38.
[19] *Constitución dogmática sobre la Iglesia* n.33.

Señor mismo en virtud del bautismo y de la confirmación. Y los sacramentos, especialmente la sagrada Eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres, que es el alma de todo apostolado. Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia *en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos.* Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia «en la medida del don de Cristo» (Eph 4,7).»

Los seglares han de desempeñar esta sublime misión apostólica «primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad», como dice el propio concilio en el texto que hemos recogido al frente de este capítulo. A través de su vida cristiana intachable, del testimonio de su propio ejemplo y del sentido sobrenatural con que han de vivir las mismas estructuras humanas y temporales descubrirán a Cristo a los demás y, al igual que la levadura, contribuirán *desde dentro* a la santificación del mundo, como dice el propio concilio [20].

En otro lugar de esta obra hemos hablado del apostolado en general, de su obligatoriedad, de sus principales formas y de sus relaciones con la perfección cristiana (cf. n.664ss). El propio concilio Vaticano II promulgó—como es sabido—un magnífico esquema dedicado al *apostolado de los laicos* [21], que constituye la última palabra sobre este importantísimo asunto. Después de un espléndido proemio sobre la importancia y necesidad del apostolado de los laicos, el concilio expone la vocación apostólica de los mismos, los fines de su apostolado, sus campos de acción, sus diferentes modalidades, el orden que se ha de guardar en su ejercicio y los principios fundamentales para la formación de los apóstoles seglares. Es un verdadero tesoro que todos los seglares deberían leer y estudiar cuidadosamente para el digno desempeño de su sublime misión apostólica en el mundo.

[20] Ibid., ibid., n.31.
[21] Cf. *De apostolatu laicorum*, promulgado por Pablo VI el 18 de noviembre de 1965.

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

740. S.TH., I-II,111; II-II,171-178; *Contra gentes* III-154; VALLGORNERA, *Mystica Theologia divi Thomae* q.3 disp.5 (ed. Marietti, 1911); BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione;* CARDENAL BONA, *De discretione spirituum;* SCARAMELLI, *Directorio místico* tr.4; *Discernimiento de los espíritus;* LÓPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica;* RIBET, *La mystique divine* tr.2-3 y 4; FARGES, *Les phénomènes mystiques;* GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection...* c.5 a.5; *Tres edades* p.5.ª; SAUDREAU, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle;* MEYNARD, *La vida espiritual* t.2 l.4; ARINTERO, *Evolución mística* p.2.ª c.7 (ed. BAC); *Los fenómenos místicos;* SCHRIJVERS, *Principios...* l.3 p.1.ª c.3 a.6; DE MAUMIGNY, *La práctica...* tr.2 p.5.ª; NAVAL, *Curso...* p.3.ª sect.3; POULAIN, *Des grâces d'oraison* p.4.ª; P. MIR, *El milagro* (Barcelona 1915); *La profecía* (Madrid 1903); TANQUEREY, *Teología ascética* n.1489-1549; P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* n.K; DR. HENRI BON, *Compendio de Medicina católica* p.6.ª; DR. SURBLED, *La Moral en sus relaciones con la Medicina y la Higiene* p.11.ª; B. MARECHEUX, *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque;* P. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons;* GOERRES, *La mystique divine;* DR. POOD, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo;* P. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946); THURSTON, *Los fenómenos físicos del misticismo* (San Sebastián 1953).

741. 1. **Introducción.**—Uno de los aspectos de la Mística que más interés ha despertado en todos los campos del saber ha sido indudablemente el relativo a los fenómenos extraordinarios que suelen presentarse casi siempre en la vida de los grandes místicos experimentales. En torno a estos fenómenos maravillosos ha aparecido en los últimos años una abundantísima literatura de muy diversa tendencia y orientación. Los racionalistas han lanzado sus mejores máquinas de guerra contra este aspecto tan sorprendente de lo sobrenatural, y han tratado de abrir brecha en las explicaciones de los teólogos católicos negando el carácter sobrehumano de esos fenómenos portentosos y explicándolo todo por causas fisicopsíquicas, con frecuencia patológicas y siempre puramente naturales.

Es, pues, de sumo interés y de palpitante actualidad examinar este problema a la luz de los grandes principios de la Teología católica tradicional y de los últimos hallazgos y descubrimientos de las ciencias experimentales modernas. He aquí lo que nos proponemos hacer, aunque sea a grandes rasgos, en esta cuarta y última parte de nuestra obra.

742. 2. **Nuestro plan.**—Es elemental en filosofía que solamente hemos alcanzado el conocimiento científico de una cosa cuando logramos señalar sus causas. No en vano se define la ciencia «cognitio certa per causas» [1]. Mientras no se sale del campo de lo particular y fenoménico, no hemos entrado todavía en el campo de la ciencia: «de singularibus non est scientia», dicen todavía los filósofos. Es preciso remontarse por la vía del análisis de lo particular a lo universal, de los efectos a las causas, de lo que es posterior a lo que es anterior «secundum naturam» [2].

Ahora bien: los fenómenos extraordinarios de la Mística cuya investigación científica vamos a emprender, únicamente pueden ser atribuidos a alguna de estas tres causas: a una causa *sobrenatural*, o a una *preternatural*, o a una puramente *natural* [3]. Es imposible la producción de un fenómeno

[1] GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* t.1 n.223.
[2] FARGES, *Philosophia Scholastica* t.1 p.125 (6a ed.).
[3] Nos referimos ahora únicamente al orden de las causas *eficientes*.

real o aparentemente místico que no pueda ser clasificado en alguno de estos apartados, puesto que ellos recogen, en toda su universalidad, el conjunto de todas las causas posibles. Si el fenómeno procede de Dios, pertenecerá al grupo de las causas *sobrenaturales*; si del demonio, al de las *preternaturales*, y si de la imaginación del paciente o de alguno de los agentes que constituyen el mundo físico exterior, al de las puramente *naturales*. No hay ni puede haber otro género de causas, ya que los ángeles buenos no son sino fieles mandatarios de Dios, y, por lo mismo, su acción no constituye una causalidad específicamente distinta de las que acabamos de señalar.

Es preciso, pues, como prenotando indispensable para nuestro estudio, señalar de antemano los caracteres de estos tres mundos: el divino, el diabólico y el humano. Ello constituirá el capítulo primero de esta cuarta parte de nuestra obra, dejando para el segundo el examen directo de los fenómenos místicos. Pero antes consideramos oportuno recordar algunas nociones previas sobre los conceptos de «natural», «sobrenatural» y «preternatural». Con ello quedan perfiladas las líneas fundamentales de nuestro estudio.

Nociones previas ....
- Lo natural.
- Lo sobrenatural
- Lo preternatural.

CAPÍTULO I: *Las causas* ....
- Dios.
- La naturaleza.
- El demonio.

CAPÍTULO II: *Los fenómenos* ....
- El hecho.
- Su explicación.

Conclusión.

Nociones previas [4]

GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* vol.1 l.1 sect.1 c.6 (ed. 1918).

743. 1. **Noción de «naturaleza» y de «natural».**—a) NATURALEZA La palabra *naturaleza* puede tomarse en diversos sentidos. He aquí los principales:

1) En cuanto significa o expresa la esencia de una cosa concreta (v.gr., la naturaleza del oro, de un animal, del hombre): sentido *individual*.

2) En cuanto significa el conjunto de todas las cosas del universo, mutuamente dependientes entre sí según leyes determinadas: sentido *colectivo*.

3) En cuanto significa la esencia de una cosa como principio radical de las operaciones y pasiones que le convienen *per se*: sentido *dinámico*. En este sentido habla Santo Tomás cuando dice: «Nomen naturae... videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei» [5].

En el primer y tercer sentidos la palabra *natura* puede aplicarse analógicamente a la naturaleza divina y a las naturalezas creadas.

b) LO NATURAL.—Según los principios anteriores, lo «natural» para cualquier ser será todo aquello que le conviene según su naturaleza: «id

[4] Advertimos a los lectores que carezcan de formación filosófica y no busquen en nuestro libro otra cosa que su edificación espiritual, que pueden prescindir en absoluto de estas *nociones previas*, que ofrecemos únicamente a los estudiosos. Por eso conservamos en ellas la terminología escolástica y los textos latinos.

[5] *De ente et essentia* c.1.

quod convenit ei secundum suam substantiam», dice todavía Santo Tomás [6].

Y puede convenirle de alguna de estas seis maneras:

1) *Constitutive:* y aquí entran todos los elementos que constituyen su esencia (v.gr., el cuerpo y el alma racional en el hombre).

2) *Emanative:* o sea, las fuerzas y energías que emanan naturalmente de la esencia (v.gr., el entendimiento y la voluntad en el hombre).

3) *Operative:* todo lo que la naturaleza puede producir por sus propias fuerzas u operaciones (v.gr., los actos de entender y de amar en los seres racionales).

4) *Passive:* todos los fenómenos que otros agentes naturales le pueden naturalmente causar (v.gr., frío, calor...).

5) *Exigitive:* todo lo que esa naturaleza exige para su propia perfección natural (v.gr., el concurso divino necesario para que pueda obrar cualquier causa segunda en su propia esfera).

6) *Meritorie:* o sea, el derecho al premio natural proporcionado. Se refiere únicamente a las acciones morales y libres en el orden puramente natural o ético.

744. 2. **Lo sobrenatural.**—*a)* Noción.—De los principios que acabamos de sentar se deduce que «sobrenatural» será aquello que de alguna manera exceda, rebase o trascienda lo puramente natural en cualquiera de sus acepciones. Según esto:

a) Para la naturaleza *individual* será «sobrenatural» todo aquello que está fuera y por encima de su esencia natural.

b) Para la naturaleza *colectivamente considerada*, todo aquello que rebasa y trasciende las leyes de la misma naturaleza.

c) Para la naturaleza desde el punto de vista *dinámico*, todo lo que está fuera y por encima de sus exigencias y operaciones naturales.

Lo sobrenatural no puede ser *exigido* por la naturaleza, pero puede perfeccionarla, si se le concede gratuitamente por Dios. Es porque lo sobrenatural no es «disconveniente» (sería entonces *contranatural)*, sino muy conveniente a la naturaleza; no ciertamente según sus fuerzas, exigencias, etc., sino según su potencia obediencial o elevable, como dicen los filósofos. Dice Santo Tomás hablando de la fe sobrenatural: «Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et *ut perfectio perfectibile*» [7].

De manera que sobrenatural no significa «contranatural», sino que trasciende, esto es, que está *sobre* lo natural.

Lo contranatural es aquello que va contra la inclinación de alguna naturaleza. Es lo mismo que *violento* [8]. Lo sobrenatural, en cambio, no va de ningún modo contra la inclinación de la naturaleza, sino que únicamente *la supera*. No es de ningún modo violento para ella, porque—como explica Santo Tomás [9]—Dios no hace violencia a las criaturas cuando obra en ellas según su principal inclinación, que es la de obedecer a su Creador, al cual están más connaturalmente sometidas que el cuerpo al alma o el brazo a la voluntad.

Ni debe confundirse tampoco lo sobrenatural con lo *libre*, o lo *artificioso*, o lo *fortuito*, aunque estas tres cosas se distingan de algún modo de lo natural, en cuanto que la naturaleza está siempre determinada *ad unum*. Las acciones libres, en cambio—lo mismo que la obra artificiosa—, no están determinadas por la naturaleza, sino que necesitan una nueva determinación, que se hace por la deliberación. Y lo casual y fortuito tampoco está

[6] I-II,10,1.
[7] I,2,2 ad 1.
[8] Cf. II-II,175,1.
[9] S.Thom., III *Contra Gentes* c.100.—Cf. I,105,6 ad 1.

determinado por la naturaleza, ni es causado por la deliberación, sino que se produce en la naturaleza *per accidens*, como dicen los filósofos [10]. Pero es claro que ninguna de estas tres cosas rebasan la esfera de lo puramente *natural;* y en este sentido distan infinitamente de lo sobrenatural, que rebasa y trasciende todo el orden de la naturaleza con todas sus exigencias y combinaciones posibles.

745. *b)* División de lo sobrenatural.—Vamos a recordar únicamente las dos principales divisiones que nos interesan aquí.

1.ª *Sobrenatural absoluto y relativo.*—Ante todo es menester distinguir cuidadosamente lo sobrenatural absoluto, o *simpliciter*, de lo sobrenatural relativo, o *secundum quid.*

Se entiende por sobrenatural absoluto, o *simpliciter*, todo aquello que excede la proporción de *toda naturaleza creada o creable*, o sea, lo que supera las fuerzas y exigencias de cualquier criatura. Este sobrenatural absoluto se subdivide, como veremos en seguida, en sobrenatural *quoad substantiam* (que es el de los *misterios* estrictamente dichos y el de la gracia y la gloria) y sobrenatural *quoad modum* (que es el propio y característico de los *milagros).*

Sobrenatural relativo, o *secundum quid*, es aquel que excede únicamente la proporción de *alguna naturaleza creada*, pero no la de toda naturaleza creada. Y así, por ejemplo, lo que es natural y específico en el hombre (entender, amar), sería sobrenatural para un perro, que carece de las facultades necesarias para hacer esos actos; lo que es puramente natural en el ángel o en el demonio, podría ser sobrenatural para el hombre por exceder sus fuerzas humanas; v.gr., los prodigios diabólicos, que tienen apariencia de milagro [11]. A este sobrenatural relativo se le suele llamar también, y más propiamente, «preternatural», como veremos en su lugar.

2.ª *Sobrenatural «quoad substantiam» y «quoad modum».*—Según la doctrina de la Iglesia [12] hay, al menos, una doble sobrenaturalidad, a saber: *a)* la del *milagro* estrictamente dicho, que excede las fuerzas eficientes y las exigencias de cualquier naturaleza creada, pero no las fuerzas cognoscitivas de la naturaleza racional, y *b)* la sobrenaturalidad de los *misterios* estrictamente tales y la de la gracia y la gloria, que excede no sólo las fuerzas eficientes y las exigencias, sino también las fuerzas cognoscitivas y apetitivas de cualquier naturaleza intelectual creada. Para explicar esta distinción, los teólogos establecen comúnmente la división de lo sobrenatural en *quoad substantiam* y *quoad modum.*

El sobrenatural *quoad substantiam* no designa lo sobrenatural *substancial* o existente como *substancia*, toda vez que puede ser ya substancial e increado (como la vida íntima de la Trinidad), ya accidental y creado (como la gracia); sino únicamente el sobrenatural *esencial* o *quoad essentiam*, o sea lo que es intrínseca o entitativamente sobrenatural, y excede por lo mismo no sólo la *causalidad* de todas las fuerzas eficientes y las exigencias de cualquier naturaleza, sino incluso la *esencia* de toda naturaleza creada o creable. Porque se trata o de la naturaleza divina en sí misma o de una participación de la divina naturaleza precisamente en cuanto divina. Este sobrenatural *quoad substantiam* es a la vez sobrenatural *quoad cognoscibilitatem*, o sea que excede las fuerzas naturales cognoscitivas de cualquier naturaleza intelectual creada, porque «verum et ens convertuntur»; luego el ser sobrenatural excede el orden de la verdad natural.

10 S.Thom., *In Phys. Aristot.* lect.9 et 10.
11 Cf. I,110,4.
12 Cf. D n.104-105 138 141 176-180 196 1001-1008 1021 1024 1034 1042 1061-62 1064 1069 1079 1384-85 1388 1701-1708 1790 1795-96 1803-1804 1816 1818 1926 1928 2103.

El sobrenatural solamente *quoad modum* es aquel que esencial y entitativamente es *natural*, pero que ha sido producido de un *modo sobrenatural* o ha sido ordenado de un modo sobrenatural al fin sobrenatural. Ejemplo de lo primero lo tenemos en el milagro de la resurrección de un muerto, en el que la vida natural se devuelve sobrenaturalmente a un cadáver. Ejemplo de lo segundo nos lo da el acto natural de una virtud adquirida cualquiera (v.gr., la templanza), ordenado por la caridad al premio de la vida eterna.

Es muy fácil reducir esta división de lo sobrenatural a la división por las cuatro causas, tal como suelen hacerla los teólogos [13]. Veamos cómo la expone Juan de Santo Tomás:

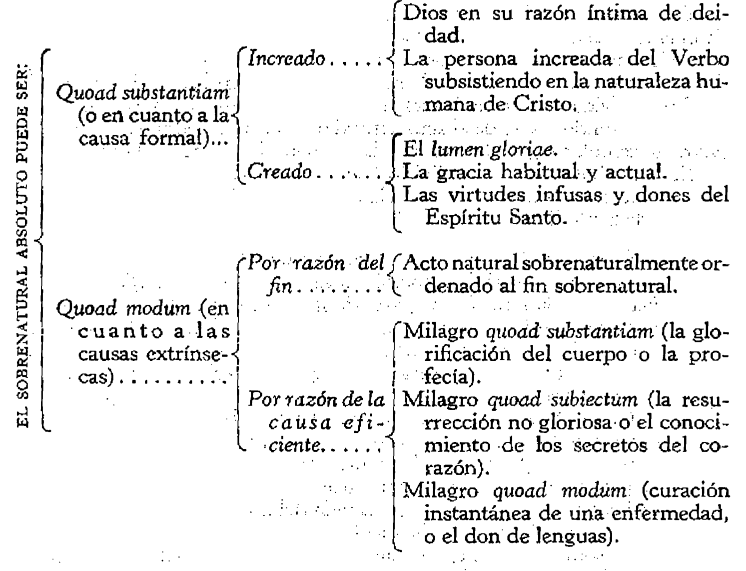
> «Hay que advertir que la sobrenaturalidad puede convenirle a alguna cosa por un triple principio, a saber: por la causa *eficiente*, por la *final* y por la *formal*. Por parte de la causa *material* no puede convenirle, ya que la causa material es el mismo sujeto en el cual se reciben las formas sobrenaturales, y éste es la propia alma o sus potencias, que son entes naturales, aunque las reciban por razón de su potencia obediencial.
>
> *Por parte de la causa eficiente* se llama sobrenatural a alguna cosa cuando se hace de un modo sobrenatural, ya sea sobrenatural la cosa hecha, ya natural; como la resurrección de un muerto o la iluminación de un ciego son sobrenaturales *en cuanto al modo*, aunque la cosa realizada sea natural, a saber, la vida del hombre o su potencia visiva.
>
> *Por parte de la causa final* se llama sobrenatural a lo que se ordena al fin sobrenatural por un agente extrínseco *(ab extrinseco)*; como el acto de la virtud de la templanza, o de cualquier otra virtud adquirida, si se ordenan por la caridad al mérito de la vida eterna, reciben en sí el modo sobrenatural de la ordenación a tal fin. De este mismo modo, la humanidad de Cristo tiene el modo sobrenatural de unión al Verbo, al que se ordena como a fin y término de la unión.
>
> *Por parte de la causa formal* se llama sobrenatural a alguna cosa cuando, por su propia razón formal especificativa, se refiere a un objeto sobrenatural; y solamente a ésta se la llama sobrenatural *en cuanto a la substancia*, esto es, en cuanto a la especie y a la naturaleza del acto, que se toma del objeto formal» [14].

Reduciendo todas estas categorías de sobrenatural absoluto a un cuadro sinóptico que nos las muestre en sintética visión de conjunto, podríamos establecerlo, con el P. Garrigou-Lagrange [15], en la siguiente forma:

[13] Cf. SALMANTICENSES, *De gratia* tr.14 d.3 dub.3 n.24; SUÁREZ, *De gratia* l.2 c.4; IOAN. A S.THOM., *De gratia* d.20 a.1 solv. arg.n.4.

[14] IOAN A S.THOM., *De gratia* d.20 a.1 arg.4.

[15] Cf. *De revelatione* t.1 p.205.



746. 3. Noción de «preternatural».—Los teólogos designan comúnmente con el nombre de «preternatural» al sobrenatural *relativo*, de que hemos hablado más arriba. Es aquel que está fuera del orden natural ordinario y normal, pero que no trasciende en modo alguno al orden natural absoluto o *simpliciter*. O en otra forma todavía más clara: es aquel que excede y trasciende las fuerzas *de alguna naturaleza* creada, pero no las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable, como el sobrenatural absoluto. El entender por simple intuición y sin discurso—que es algo natural en el ángel (naturaleza *intelectual*)—, sería preternatural en el hombre (naturaleza *racional*).

Lo preternatural dista infinitamente de lo sobrenatural *quoad substantiam*, puesto que se trata de algo pura y entitativamente *natural* en sí mismo, y no rebasa, por consiguiente, las fuerzas naturales de los ángeles o los demonios. Y no debe confundirse tampoco con el sobrenatural *quoad modum*, porque aunque lo sobrenatural *quoad modum* sea entitativamente natural —y en esto coincide con lo preternatural—rebasa, sin embargo, en el *modo* las fuerzas naturales, no sólo del hombre, sino de *toda* naturaleza creada o creable, como hemos visto más arriba; y por eso el sobrenatural *quoad modum* constituye una subdivisión del sobrenatural *absoluto* (cf. el croquis del P. Garrigou-Lagrange). El sobrenatural *quoad modum* constituye un verdadero *milagro* (v.gr., la resurrección de un muerto: algo entitativamente natural, pero realizado de un *modo sobrenatural*, que rebasa y trasciende el poder natural de *toda* naturaleza creada o creable). Lo preternatural, en cambio, no constituye un milagro propiamente dicho, puesto que, además de ser entitativamente natural, no rebasa las fuerzas naturales de *toda* naturaleza creada o creable, sino sólo las de *alguna naturaleza* (v.gr., la del hombre, pero no la de los ángeles o los demonios). Es, pues, una especie de sobrenatural puramente *relativo* (con relación a las naturalezas inferiores) distinto completamente del sobrenatural *absoluto*, ya sea *quoad substantiam*, ya *quoad modum*.

Es preciso tener en cuenta esta noción de «preternatural» cuando tratemos de señalar las causas de los fenómenos místicos. Lo preternatural—con relación a los hombres—lo constituye lo que es propio y *natural* en los ángeles buenos o malos. No olvidemos que fuera de este mundo material que conocemos por los sentidos existe otro mundo que se escapa en absoluto a esta clase de conocimiento. Ese otro mundo, compuesto de criaturas inteligentes buenas o malas, ángeles o demonios, está en comunicación real, íntima y misteriosa con nosotros los habitantes de este mundo terrestre. Los habitantes de ese otro mundo están *fuera* de nuestro orden natural, en otra esfera distinta, en un plano completamente diferente. Es, con relación a nosotros, el mundo de lo *preternatural*. Por eso—y lo advertimos de una vez para siempre—llamaremos «preternaturales» (esto es, «extranaturales» con respecto a nosotros) a los fenómenos debidos a la intervención de los ángeles o de los demonios, y reservaremos el nombre de fenómenos «naturales» para designar los hechos que se producen, según las leyes ordinarias de la naturaleza, entre los habitantes de este mundo, del que formamos parte nosotros [16].

CAPITULO I

Las causas de los fenómenos extraordinarios

Vamos a dividir este capítulo en tres artículos, dedicados a cada una de las tres causas que pueden producir los fenómenos verdadera o falsamente místicos: Dios, la simple naturaleza y el demonio, correspondientes a los tres mundos que hemos examinado más arriba: el mundo de lo sobrenatural, de lo natural y de lo preternatural.

ARTICULO 1

DIOS COMO AUTOR DE LOS FENÓMENOS MÍSTICOS

747. La primera fuente de los fenómenos místicos—la única y exclusiva de los verdaderos—es el mismo Dios como autor del orden sobrenatural.

No puede haber en ello dificultad alguna. Los fenómenos místicos—en efecto—se desarrollan siempre, como veremos, en alguno de estos tres campos o en varios de ellos a la vez: el intelectual, el afectivo o el orgánico. Ahora bien: ¿no tiene Dios, acaso, libre acceso a esos tres campos y no puede extender o restringir a su voluntad la esfera de sus actividades, multiplicar o suspender sus energías? En el orden intelectual, ¿no podrá Dios, que es la Luz y la Verdad por esencia (Io 8,12; 14,17), abrir a nuestro espíritu aspectos y horizontes nuevos, hablarnos interiormente por comunicaciones puramente intelectuales o por medio de signos sensibles exteriores o interiores? ¿Quién podrá discutir al Bien Infinito, término final de nuestra vida afectiva [1], el poder de obrar directamente sobre nuestra voluntad y determinar en ella, por medio de la gracia, ímpetus y ardores que rebasen sus fuerzas naturales? Y en el orden puramente corporal y orgánico, ¿no podrá Dios alterar nuestras energías corporales modificando libremente sus formas y sus funciones?

Las manifestaciones *extranaturales* que no comprometan ninguna ley mo-

[16] Cf. MÉRIC, *L'imagination et les prodiges* t.2 p.277.

[1] Cf. Deut 6,5; Mt 22,37; 1 Io 4,16.

ral o que no impliquen contradicción pueden, pues, tener a Dios por autor, ya que el poder divino no reconoce otros límites que los del mal moral o del absurdo.

Causas inmediatas de los fenómenos místicos

748. La mayor parte de los fenómenos místicos extraordinarios los producen o pueden reducirse fácilmente a las gracias llamadas *gratis dadas.* Decimos la mayor parte y no *todos,* porque—como veremos al estudiar los fenómenos en particular—muchos de ellos se explican, sin más, por una especie de redundancia y efecto connatural del grado sublime de espiritualización a que han llegado las almas místicas en las que esos fenómenos suelen realizarse. En este sentido, algunos de ellos podrían ser atribuidos a ciertos efectos *extraordinarios* de los dones del Espíritu Santo, que no entran, sin embargo, en el desarrollo normal de la gracia ni se producen—por lo mismo—en todos los santos, a pesar de que todos ellos poseen los dones del Espíritu Santo en grado sublime de desarrollo. De todas formas, la fuente principal de los fenómenos extraordinarios son siempre las llamadas gracias *gratis dadas,* que vamos a estudiar ampliamente a continuación.

LAS GRACIAS «GRATIS DADAS»

749. 1. **Introducción.**—Como explica San Pablo en su maravillosa epístola primera a los Corintios, las gracias o dones de Dios son múltiples y diversos, mas el Espíritu es uno mismo [2]. Todos cuantos beneficios hemos recibido de Dios, aun en el orden puramente natural, son gracias y dones suyos. Y todos en un sentido amplio podrían llamarse gracias *gratis dadas* [3], como quiera que, independientemente de la libre voluntad de Dios, que ha querido derramarlos graciosamente sobre nosotros, no podía haber en nosotros mismos título alguno o exigencia que los reclamara. No olvidemos que la causa omnímoda de todas las cosas es la voluntad libérrima de Dios [4].

Pero esto no obstante, para precisar mejor la diferencia entre los dones naturales y los sobrenaturales, y, dentro de los sobrenaturales, entre unas gracias y otras, es preciso restringir la terminología y circunscribirla a expresar un grupo determinado de gracias en el conjunto innumerable de todas las que hemos recibido de Dios.

750. 2. **Concepto fundamental y principales divisiones de la gracia.**—Según el uso bíblico y el eclesiástico recibido en Teología, la palabra *gracia* se emplea tan sólo para significar el don *sobrenatural* concedido por Dios a la naturaleza racional en orden a conseguir la vida eterna [5].

Pero al analizar este don establecen todavía los teólogos muchas divisiones y subdivisiones. Y así hablan de la gracia increada y de la creada, de la gracia de Dios y de la de Cristo, de la habitual y de la actual, de la eficaz y de la suficiente, de la preveniente, operante y concomitante; de la interna y de la externa, etc., etc. [6]

De todas estas divisiones y subdivisiones hay una que aquí nos interesa sobremanera destacar. Es la que divide la gracia—por razón del fin a que se ordena—en gracia *gratum faciens* y gracia *gratis dada.*

[2] Cf. 1 Cor 12,4-6.
[3] Cf. I-II,111,4, dif.1.ª
[4] Cf. I,19,4.
[5] Hemos hablado largamente de ella en otro lugar (cf. n.86ss).
[6] Cf. en el n.142 las subdivisiones de la gracia actual.

La gracia *gratum faciens*—que es la gracia *simpliciter*, habitual o santificante—tiene por objeto establecer la amistad sobrenatural entre Dios y nosotros, dándonos una participación *física* y *formal*—aunque *accidental*, como es obvio—de la naturaleza misma de Dios. Abarca tres aspectos distintos, aunque inseparables entre sí: la gracia santificante propiamente dicha, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Hemos hablado ya de todas estas cosas en sus lugares correspondientes, y nada tenemos que añadir aquí.

La gracia *gratis dada*—en cambio—tiene por objeto inmediato o directo, no la propia santificación del que la recibe, sino la utilidad espiritual del prójimo. Y se llama *gratis dada* porque está fuera no solamente de la potencia natural—que esto es común con la misma gracia santificante—, sino incluso del *mérito sobrenatural* de la persona que la recibe. Veamos cómo lo expresa Santo Tomás:

> «La gracia es doble: una por la cual el hombre mismo se une con Dios, y se llama gracia *gratum faciens;* otra por la cual un hombre coopera a que otro se vuelva a Dios; y ésta se llama gracia *gratis data*, porque está sobre el poder de la naturaleza y se concede al hombre por encima del mérito de la persona. Pero como no se le da para que quede él mismo justificado, sino más bien para que coopere a la justificación de otro, por eso no se llama *gratum faciens*. Y de ésta dice el Apóstol (1 Cor 12,7): «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad», esto es, para utilidad de los demás» [7].

751. 3. **Naturaleza de las gracias «gratis dadas».**—Recogiendo ahora la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza de las gracias *gratis dadas* esparcida a lo largo de sus obras, podemos precisar los siguientes puntos fundamentales [8]:

1.° Las gracias *gratis dadas* no forman parte del organismo sobrenatural de la vida cristiana, integrado por la gracia habitual, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Ni tienen punto de contacto con la gracia *actual*, que es la que pone en ejercicio los hábitos anteriores.

2.° Son meros epifenómenos de la vida de la gracia, como cosa adyacente a ella, y que, por lo mismo, pueden darse sin ella.

3.° No son ni pueden ser objeto de mérito de «congruo» ni de «condigno» aun supuesta la gracia santificante. Por eso se las llama por antonomasia *gratis dadas*.

4.° No constituyen un hábito—como la gracia santificante, las virtudes y los dones—, sino que el alma las recibe al modo de moción transeúnte.

5.° No son *intrínsecamente sobrenaturales (quoad substantiam)*, sino sólo *extrínsecamente (quoad modum)*, esto es, por sus causas extrínsecas, en cuanto que tienen un agente y un fin sobrenaturales. Pero en sí mismas son realidades intrínseca y formalmente naturales.

6.° Por lo mismo que esas gracias no forman parte de nuestro organismo sobrenatural, no están contenidas en las virtualidades de la gracia santificante, ni el desarrollo normal de esta gracia puede jamás producirlas o exigirlas.

7.° Las gracias *gratis dadas* requieren, pues, en cada caso una intervención directa y extraordinaria de Dios, de tipo milagroso.

De estas características esenciales que acabamos de señalar se desprenden las siguientes principales consecuencias, que nos interesa destacar aquí:

[7] I-II,111,1.
[8] Cf. P. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.4 n.K.

a) Que sería temerario desear o pedir a Dios estas gracias *gratis dadas*. Como quiera que no son necesarias para la salvación ni santificación y requieren—muchas de ellas al menos—una intervención milagrosa de Dios. Vale más un pequeño acto de amor de Dios que resucitar a un muerto.

b) Que la causa instrumental de que Dios se vale para producir tales hechos milagrosos—el hombre—no necesita estar unida sobrenaturalmente con El por la caridad, ni mucho menos ser un santo.

c) Que estas gracias *gratis dadas* no santifican de suyo al que las recibe, el cual puede recibirlas en pecado mortal y permanecer en él después de recibidas.

d) Que esas gracias no se ordenan de suyo al bien del sujeto a quien se conceden, sino al provecho de otros y edificación de la Iglesia.

e) Que por lo mismo no es menester que todos los santos estén adornados con las gracias *gratis dadas*, puesto que son independientes de la santidad. De hecho, muchos santos no las tuvieron. San Agustín expone muy bien la razón cuando dice que Dios no ha querido ligar necesariamente estos dones milagrosos a la santidad para no dar pie a la flaqueza humana a hacer más caso de estas cosas que de las buenas obras que nos merecen la vida eterna: «non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis maiora dona esse, quam in operibus iustitiae, quibus aeterna vita comparatur» [9].

Es preciso, sin embargo, no exagerar demasiado esta doctrina. Es cierto que la gracia habitual o santificante se ordena *de suyo* a santificar al que la recibe y que las gracias *gratis dadas* se ordenan *de suyo* al provecho del prójimo. Pero no hemos de olvidar que cualquier *gracia* de Dios—teológicamente considerada—se ordena en último término a la salvación eterna, ya sea *intrínsecamente* y por su propia entidad, ya *extrínsecamente* por especial disposición de Dios. La suave providencia de Dios, que se adapta maravillosamente a la naturaleza de las causas segundas, pide que unos hombres sean ayudados por otros en el magno negocio de la salvación eterna. Para esto, empero, se requiere la gracia. De ahí el doble género de gracias: unas que *primo et se* se ordenan a la propia salvación y santificación del que las recibe, y otras que *primo et se* se confieren para procurar la salud de los demás. Pero esto no es obstáculo para que la gracia habitual se dé de tal manera para la santificación del que la recibe, que pueda y a veces *deba* redundar en beneficio de los demás. Y, al contrario, las gracias *gratis dadas*, aunque de suyo se den para utilidad de los demás, puede y debe el que las recibe o ejercita utilizarlas también para intensificar su propia vida espiritual. Esto no pertenecerá de suyo al fin primario de esas gracias, pero sí indudablemente a su fin secundario. ¿Qué duda cabe, por ejemplo, que al resucitar a un muerto con el poder de Dios experimentará el taumaturgo un verdadero estremecimiento de admiración y de estupor, que llenará su alma de sentimientos de adoración y reverencia ante la majestad y el poder infinito de Dios? He aquí de qué manera la gracia *gratis dada*, que se ordenaba de suyo a la utilidad de los demás—en este caso, del muerto resucitado y de los que presenciaron el milagro—, vino a *redundar* secundariamente en provecho del que la ejecutó como instrumento de Dios.

Suárez expone muy bien esta doctrina en su tratado *De gratia*. He aquí sus palabras:

> «Hay que añadir que la gracia *gratum faciens* se da de tal manera en provecho del que la recibe, que puede también, y debe, redundar y ejercerse para utilidad de los demás. Y, al contrario, las gracias *gratis*

[9] Cf. S.AUGUST., *De divers. quaest.* 83 q.79: ML 40,92.

datas, aunque se dan para utilidad de los demás, sin embargo, puede y debe el que las recibe procurar con su uso la propia utilidad y provecho espiritual» [10].

Tanto es así, que *de hecho*—ya hemos examinado la cuestión *de iure*—sólo en los grandes santos suelen resplandecer estas gracias *gratis dadas*, siendo más que rarísimo encontrarlas en almas imperfectas, y mucho menos todavía en los grandes pecadores, aunque esto no sea imposible teóricamente. El mismo Cristo hacía sus milagros no sólo en confirmación de su doctrina, sino como argumento en favor de su persona. Y promete estas gracias también a los que creyeren en él como señal para reconocerlos: «Y echarán en mi nombre los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en sus manos las serpientes y, si bebieren algún licor venenoso, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos y quedarán sanos» [11]. Y en otro lugar: «El que cree en mí hará también las cosas que yo hago, y las hará todavía mayores, por cuanto yo me voy al Padre» [12], aludiendo claramente a las gracias *gratis dadas*. Por eso dice Santo Tomás que en Cristo «brillaron excelentísimamente todas las gracias *gratis dadas*» [13]. El mismo San Pablo habla de estas gracias como de cosa normal en la Iglesia y aun aprueba el que se procuren y deseen, anteponiendo siempre—claro está—la virtud de la caridad, que es la más excelente de todas [14]. Lo cual apenas se explicaría si no tuvieran relación alguna con la santidad. Oigamos otra vez a Suárez sobre este particular:

> «Aunque Dios, por secreto designio, se sirva a veces de un hombre hipócrita para hacer un milagro o conceder algún beneficio extraordinario, esto es muy raro; ordinariamente no suele obrar tales milagros sino por hombres justos y buenos» [15].

Más todavía: no faltan autores que admiten una doble serie de gracias *gratis dadas*. Unas que se ordenan *primo et per se* a la utilidad de los demás, tales como la gracia de curar enfermedades, la discreción de espíritus, el don de lenguas, etc., y otras que se ordenan, ante todo, al provecho del que las recibe; y estas últimas deben llamarse todavía *gratis dadas* en cuanto que no son absolutamente necesarias para la santificación ni caen bajo el desarrollo normal de la gracia santificante. Tales serían, v.gr., las visiones, revelaciones, raptos y otras semejantes. Veamos cómo expone esta doctrina el famoso autor de la *Lucerna mystica*, López Ezquerra:

> «Otras gracias se llaman comúnmente *gratis dadas*, que no se dirigen a la utilidad del prójimo, sino al bien de la propia alma que las recibe; y se llaman, sin embargo, *gratis dadas*—en sentido lato—porque son beneficios concedidos gratuitamente por Dios... Y a este género pertenecen las visiones, revelaciones, raptos, éxtasis y otras cosas semejantes que nadie puede negar que exceden el poder de la naturaleza» [16].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las llamadas gracias *gratis dadas* tienen casi siempre una irradiación bienhechora sobre el alma de los que las reciben y que, al menos muchas de ellas, acompañan casi siempre a los estados elevados de oración que caracterizan a los grandes santos.

752. 4. Número de las gracias «gratis dadas».—Expuesta ya someramente la naturaleza de estas gracias, vengamos ahora a la cuestión del número de las mismas.

[10] Suárez, *De gratia* proleg.3 c.4 n.7.
[11] Mc 16,17-18.
[12] Io 14,12.
[13] Cf. III,7,7.
[14] Cf. 1 Cor c.12-14.
[15] Suárez, *De gratia* proleg.3 c.4 n.11.
[16] López Ezquerra, *Lucerna mystica* tr.4 c.1 n.6.

Como base fundamental hay que partir de la clasificación de San Pablo. Escuchemos, ante todo, las palabras del gran Apóstol en su primera epístola a los fieles de Corinto:

> «Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la *palabra de sabiduría;* a otro la *palabra de ciencia,* según el mismo Espíritu; a otro *fe* en el mismo Espíritu; a otro *don de curaciones* en el mismo Espíritu; a otro *operaciones de milagros;* a otro *profecía,* a otro *discreción de espíritus,* a otro *género de lenguas,* a otro *interpretación de lenguas.* Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» [17].

Santo Tomás—y con él la mayoría de los teólogos—aceptan reverentes la nomenclatura y clasificación del Apóstol y se esfuerzan en justificarla filosóficamente [18]. No faltan, sin embargo, teólogos que piensan que San Pablo no ha tenido intención de formular una enumeración completa y rigurosa de todas las gracias *gratis dadas* existentes o posibles. Esta es también la opinión de los mejores exegetas modernos. El Apóstol no ha señalado sino algunas de las innumerables gracias *gratis dadas* que el Espíritu Santo suele conceder a los hombres, principalmente aquellas que más interesaban al apostolado y ministerio de la Iglesia. Fuera o al margen de su enumeración existen otros muchos dones gratuitos, a los cuales hay que referir una buena parte de los fenómenos místicos extraordinarios, como veremos en su lugar correspondiente.

Ni se opone en nada esta interpretación de los modernos exegetas a la doctrina de Santo Tomás. El Doctor Angélico en el maravilloso artículo de la *Prima secundae,* que dedica a la exposición de las gracias *gratis dadas* según la clasificación del Apóstol [19], no intenta pronunciarse sobre el *número* de las mismas, sino que, aceptando la descripción de San Pablo, y prescindiendo de si se trata de una clasificación adecuada y exhaustiva o de una simple enumeración de las más importantes y fundamentales, la ordena y explica con una maestría genial. En ninguna parte del citado artículo afirma el Santo que las gracias *gratis dadas* no pueden ser ni más ni menos que las enumeradas por el Apóstol. Podemos, pues, admitir la opinión de los teólogos y exegetas modernos sin tener que apartarnos en lo más mínimo de la admirable clasificación de Santo Tomás.

Para contemplar de un solo golpe de vista, en visión sintética de conjunto, el magnífico artículo del Doctor Angélico comentando la clasificación de San Pablo, vamos a transcribirle aquí en forma de cuadro sinóptico [20].

La gracia «gratis dada» se ordena a instruir al prójimo en las cosas divinas:

1) Para tener un conocimiento pleno de ellas	*Fe,* sobre los principios.	
	Palabra de sabiduría, sobre las principales conclusiones.	
	Palabra de ciencia, sobre los ejemplos y efectos.	
2) Para confirmar la revelación divina. Y esto de dos maneras	Obrando	*Don de curaciones.*
		Don de milagros.
	Conociendo . .	*Profecía.*
		Discreción de espíritus.
3) Para proponer convenientemente a los oyentes la palabra divina . .	*Don de lenguas.*	
	Interpretación de lenguas	

[17] 1 Cor 12,7-11.
[18] I-II,111,4.
[19] Cf. I-II,111,4.
[20] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* t.1 p.209.

5. **Exposición de cada una de ellas.**—Vamos a decir una palabra sobre cada una de estas gracias, siguiendo el orden del Doctor Angélico tal como aparece en el croquis anterior [21].

753. *a)* **Fe.**—Es evidente que la *fe*, en cuanto gracia *gratis dada*, no es la virtud teologal por la cual nos adherimos a las verdades reveladas; pero los autores no están concordes en precisar su significación.

Algunos quieren ver en ella la fe que hace milagros; aquella fe que, según la palabra de Nuestro Señor (Mt 17,19), repetida por San Pablo (1 Cor 13, 2), traslada las montañas. Esta es la interpretación de San Juan Crisóstomo [22], de muchos otros Padres griegos y latinos y de algunos teólogos escolásticos, tales como Cayetano, Salmerón y Vázquez [23].

Otros la entienden en el sentido de una especie de intrepidez heroica para confesar, predicar y defender las verdades de la fe. Y también la constancia con la que algunos confiesan la fe en las persecuciones.

Otros quieren que esta fe sea cierta virtud y facultad con la que algunos, aunque no comprendan de un modo distinto y perfecto las verdades dogmáticas, aciertan a explicarlas a los demás con una maestría y exactitud asombrosas, a veces superior a la de los más esclarecidos teólogos.

Según Santo Tomás, seguido por la mayoría de los teólogos y expositores sagrados, se trata de una certeza sobreeminente de la fe que hace capaz a quien la tiene de proponer y persuadir a los demás las verdades que ella nos enseña. Escuchemos sus palabras: «La *fe* no se enumera aquí entre las gracias *gratis dadas* en cuanto que es una virtud que justifica al hombre en sí mismo (la fe teologal), sino en cuanto importa cierta *sobreeminente certeza en la fe*, que hace al hombre apto para instruir a los otros en las cosas pertenecientes a la fe» [24].

En este sentido, la gracia de la *fe* se debería a una iluminación milagrosa del espíritu, secundada por una palabra lúcida, ardiente y fácil, que llevaría la convicción a los demás. Pero como, por otra parte, suponiendo a un alma encendida en el celo de la más ardiente caridad, nada impediría atribuir el poderío y la fuerza de su palabra a una irradiación de su fe íntima (como virtud teologal), es preciso señalar algún elemento que nos permita establecer el diagnóstico diferencial entre la fe virtud infusa y la fe gracia *gratis dada*. Suárez quiere verlo en el hecho de que la fe virtud infusa es un hábito permanente, mientras que la gracia *gratis dada* consiste en un acto, en una moción actual y transitoria del Espíritu Santo, de la que resulta el don sobrenatural de la elocuencia [25].

754. *b)* **Palabra de sabiduría.**—La «sabiduría» se toma aquí por un conocimiento sabroso de las cosas eternas, lo mismo que en el don del Espíritu Santo del mismo nombre. Pero se distinguen en que la sabiduría *don* es un gusto experimental de las cosas divinas percibido tan sólo por el alma que lo experimenta, mientras que la sabiduría *gracia gratis dada (palabra de sabiduría)* es la aptitud para comunicar a los demás por la palabra esta impresionabilidad sobrenatural de manera que les *instruya, deleite y conmueva* profundamente [26]. Es la facultad de explicar a los fieles la «sabiduría» de la religión cristiana; esto es, los altísimos misterios de la Trinidad, encarnación, redención y predestinación, como el mismo San Pablo sabía hacerlo.

[21] Hemos consultado para hacer esta exposición al propio SANTO TOMÁS (en diversos lugares de sus obras); a RIBET, *La mystique divine* t.3 c.5, y a BERAZA, *De gratia Christi* n.18-27

[22] Cf. *Hom.* 29 *in epist. 1 Cor* 12: MG 61,245.

[23] SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.5 n.10.

[24] I-II,111,4 ad 2.

[25] Cf. RIBET, *o.c.*, t.3 c.5 n.6.

[26] Cf. II-II,177,1-2.

Este es el carisma propio y característico de los apóstoles y el que resplandecía en ellos con preferencia a todos los demás de que estaban adornados. Pero, salvando las distancias, puede entenderse también de los apóstoles en sentido más lato y universal. Por lo cual no faltan autores que identifican este carisma *del sermo sapientiae* con el don que suelen llamar de *apostolado*.

755. *c)* **Palabra de ciencia.**—La «ciencia» es la gracia que propone y hace gustar al alma las verdades divinas por medio de razonamientos, que muestran su armonía y su belleza, y por medio de analogías y ejemplos tomados de la naturaleza, que ayudan a entenderlos. Es la facultad de comunicar y demostrar las verdades de la religión cristiana de tal manera, que todos, aun los más rudos, puedan entenderlas y retenerlas. San Agustín —menos exactamente al parecer—enseña que *la palabra de ciencia* es la facultad de exponer las cosas que pertenecen a las buenas obras y costumbres [27].

Entre la gracia gratuita de «ciencia» y el don del mismo nombre existe la misma relación que entre la gracia gratuita, *palabra de sabiduría*, y el *don* de sabiduría. El don es para el alma que lo recibe, la gracia gratuita es para la instrucción y edificación del prójimo. Oigamos a Santo Tomás, que lo dice así expresamente:

> «La sabiduría y la ciencia no se cuentan entre las gracias *gratis dadas* en el sentido en que se enumeran entre los dones del Espíritu Santo, o sea en cuanto que el alma se dispone convenientemente para ser movida por el Espíritu Santo en orden a las cosas pertenecientes a la sabiduría y a la ciencia...; pero se cuentan entre las gracias *gratis dadas* en cuanto importan cierta abundancia de ciencia y sabiduría, de tal modo que el hombre pueda no sólo saborear rectamente las cosas divinas en sí mismo, sino también instruir a los otros y convencer a los contradictores. Y por eso se pone significativamente entre las gracias *gratis dadas* la *palabra de sabiduría* y *la palabra de ciencia*, porque, como dice San Agustín *(De Trinitate* l.14 c.1 ad med.), una cosa es conocer solamente lo que el hombre debe creer para alcanzar la vida eterna, y otra conocer cómo puede esto mismo aprovechar a los buenos y defenderse contra los malos» [28].

Este carisma *palabra de ciencia* solían tenerlo comúnmente los *doctores*, de que habla el Apóstol después de nombrar a los *apóstoles* y a los *profetas* (1 Cor 12,28). Los *doctores* eran distribuidos en la primitiva Iglesia por las ciudades y aldeas; allí residían, y tenían la facultad de explicar de una manera apta y conveniente a los catecúmenos y neófitos las verdades de la fe cristiana cuyo conocimiento era necesario para todos. Sin embargo, el oficio de los «doctores» era distinto del ordinario ministerio eclesiástico, aunque también a los mismos ministros ordinarios de la Iglesia incumbía el oficio de enseñar y exhortar a los fieles.

Pero es preciso advertir que cuando la santidad interior acompaña a las gracias exteriores, esto es, cuando en lo íntimo del alma han alcanzado los dones del Espíritu Santo proporciones extraordinarias, se pueden considerar las gracias gratuitas de «sabiduría» y de «ciencia» como una irradiación y extensión de los dones del Espíritu Santo del mismo nombre. O, si se quiere, podemos decir que, en tanto que procuran la santificación del alma que las recibe, la «sabiduría» y la «ciencia» son dones del Espíritu Santo; y pasan a ser gracias *gratis dadas* en cuanto concurren a la edificación del prójimo. Oigamos a Suárez exponer esta doctrina:

27 S. AUGUST., *De Trinit.* l.12 c.14: ML 42,1009-12.
28 I-II,111,4 ad 4.

«A veces puede consistir esta ciencia y sabiduría en los dones del Espíritu Santo en grado muy perfecto, que en sí son dones que pertenecen a la gracia *gratum faciens*, pero cuyo uso para utilidad de los demás puede referirse a las gracias *gratis dadas*» [29].

756. *d)* **Don de curaciones.**—Esta gracia comprende e incluye los hechos milagrosos que tienen por objeto la salud corporal. Es la facultad de curar las enfermedades de un modo que supera las fuerzas naturales.

Es una de las formas del don de milagros *(operaciones de milagros)*; pero esta forma merece mención especial en atención a la preferencia que para el hombre tienen las cosas pertenecientes a su propio cuerpo con relación a la de las simples cosas exteriores. Puede señalarse todavía otro nuevo matiz diferencial: el *don de curaciones* tiene por objeto conferirnos el beneficio de la salud corporal, mientras que el de *operaciones de milagros* se dirige, ante todo, a la manifestación de la gloria de Dios y a confirmarnos en la fe. Veamos cómo lo expresan Santo Tomás y los Salmanticenses:

> *Santo Tomás.*—«El *don de curaciones* se enumera aparte, porque con él se confiere al hombre el beneficio de la salud corporal, además del beneficio común que se muestra en todos los milagros, o sea que los hombres vengan en conocimiento de Dios» [30].
>
> *Salmanticenses.*—«Se divide (la gracia de los milagros) en *don de curaciones*, cuando se hacen los milagros en provecho de nuestra salud y vida corporal; y en *operaciones de milagros*, cuando se limitan a manifestar la divina omnipotencia confirmando con ello la fe» [31].

757. *e)* **Don de milagros.**—«Esta gracia se entiende comúnmente del don de milagros en el orden *físico*, con el que se relaciona, como la especie al género, el *don de curaciones*, del que acabamos de hablar. Abarca, pues, todas las derogaciones de las leyes de la naturaleza, realizadas sobre el hombre o las otras cosas sensibles, ya sea para convencer de la realidad de la doctrina, ya para manifestar el poderío de la santidad. Privilegio glorioso que posee tan sólo la Iglesia de Jesucristo como testimonio irrefragable de su celestial origen y de su misión divina» [32].

El texto griego de la epístola de San Pablo pone en plural estas dos últimas gracias: χαρίσματα ἰαμάτων = «gratias sanitatum»; ἐνεργήματα δυνάμεων = «operationes virtutum» (vers.9-10). Con lo cual insinúa claramente que estos dos carismas deben ser considerados como dos *géneros*, que incluyen debajo de ellos varias especies diferentes. De tal manera que los que estaban adornados con estos carismas no sanaban *todas* las enfermedades ni producían *toda clase* de milagros, sino únicamente aquellos para los que el Espíritu Santo les daba virtud especial. De forma que para las diversas enfermedades y distintas especies de milagros se requerían diversos y distintos carismas [33].

758. *f)* **Profecía.**—Al estudio de esta gracia—una de las más importantes entre las *gratis dadas*—dedica Santo Tomás cuatro grandes cuestiones en la segunda parte de su *Suma Teológica* [34], y alude a ella en casi todas sus demás obras. Dada su importancia, vamos a recoger aquí, aunque sea brevísimamente, las conclusiones de la *Suma Teológica*.

[29] Suárez, *De gratia* proleg.3 c.5 n.8; cf. Ribet, *o.c.*, c.5 n.5.
[30] II-II,178,1 ad 4.
[31] Salmanticenses, *Arbor praedicament. virtutum* § 17 n.166.
[32] Ribet, *o.c.*, t.3 c.5 n.8; cf. II-II,178.
[33] Cf. Beraza, *De gratia Christi* n.23.
[34] Cf. II-II,171-74.

Cuestión 171.—1) La profecía es un fenómeno de conocimiento. Es un milagro intelectual que abarca un doble elemento: un *conocimiento* intelectual sobrenatural y la *manifestación* de ese conocimiento (a.1).

2) A semejanza de las demás gracias *gratis dadas*, la profecía no es un hábito. La luz profética la recibe el profeta a modo de pasión o de impresión transeúnte (a.2).

3) Aunque es cierto que bajo la luz profética pueden caer tanto las cosas divinas como las humanas, tanto las espirituales como las corporales, sin embargo, le pertenece proprísimamente la revelación de los futuros contingentes (a.3).

4) El profeta no conoce por la divina revelación todas las cosas que pueden conocerse proféticamente—necesitaría para ello contemplar en sí mismo la Verdad primera, que es el Principio de donde emanan—, sino únicamente las que se le comunican por la misma divina revelación (a.4).

5) El profeta tiene la máxima certeza de que le ha sido revelado por Dios todo lo que conoce en virtud de su *espíritu profético*; pero las cosas que conoce únicamente por su *instinto profético* no tienen para él certeza absoluta, ni puede plenamente distinguir si las pensó por algún instinto divino o sólo por su espíritu propio (a.5).

6) Como la profecía no es sino un reflejo de la divina presciencia, es imposible que se refiera a algo falso (a.6).

Cuestión 172.—7) Como la profecía propiamente dicha se refiere a los futuros contingentes, que escapan en absoluto a toda previsión humana, es imposible que tenga una causa puramente natural. Sólo puede verificarse por divina revelación (a.1).

8) La revelación profética tiene por autor principal al mismo Dios; y llega a los hombres por medio de los ángeles, como ministros de Dios (a.2).

9) No se requiere para la profecía ninguna disposición previa natural. Se infunde a los hombres por la sola voluntad del Espíritu Santo (a.3).

10) Aunque por la maldad de costumbres y el desorden de los afectos se ponga un gran impedimento a la profecía, puede, sin embargo, existir en un sujeto privado de caridad, toda vez que afecta al entendimiento (no a la voluntad, como la caridad) y es infundida por Dios para utilidad de los prójimos, no para la santificación propia (a.4).

11) El demonio no puede ser la causa de una profecía propiamente dicha, porque el conocimiento de los futuros contingentes trasciende y rebasa las fuerzas del entendimiento angélico, siendo propio y exclusivo de Dios (a.5).

12) Sin embargo, los falsos profetas, inspirados por el demonio, dicen a veces alguna verdad. Ya porque es imposible un conocimiento totalmente falso sin mezcla alguna de verdad, ya por especial disposición del Espíritu Santo, como en el caso de Balaam. Y así aquello verdadero que dicen procede del Espíritu Santo (a.6 c et ad 1).

Cuestión 173.—13) Las cosas que conocen los profetas no las perciben contemplando la esencia divina; sino en ciertas semejanzas, reflejadas como en un espejo y percibidas por divina ilustración (a.1).

14) La revelación se hace a los profetas a veces por simple iluminación de su entendimiento, y otras veces por nuevas especies infusas u ordenadas de otra manera (a.2).

15) La visión profética no siempre se hace con abstracción de los sentidos, o sea de tal manera que el profeta nada perciba por sus sentidos externos; sino solamente la que se verifica en sueños o en la contemplación de las cosas divinas por especies imaginarias, para que no se confunda con lo que se está percibiendo exteriormente (a.3).

16) Como los profetas son movidos por el Espíritu Santo, como instrumentos deficientes con respecto al principal agente, no es necesario que los profetas conozcan todas las cosas que el mismo Espíritu Santo intenta manifestar en sus visiones, palabras o hechos proféticos (a.4).

Cuestión 174.—17) La profecía se divide convenientemente según la divina predestinación, la presciencia y la conminación (a.1).

18) La profecía que se hace por visión intelectual es mucho más excelente que la verificada por visión imaginaria y por semejanza de las cosas corporales (a.2).

19) Los grados de la profecía propiamente dicha hay que establecerlos según las diferentes clases de visiones imaginarias; no según las visiones corporales (por defecto) ni según las intelectuales (por exceso) (a.3).

20) Entre todos los profetas del Antiguo Testamento, Moisés fue el mayor en absoluto *(simpliciter)*; lo cual no impide que otros fueran mayores en determinados aspectos *(secundum quid)* (a.4).

21) Como la profecía incluye en sí la visión de alguna verdad sobrenatural *lejana*, síguese que no hay lugar para ella entre los bienaventurados (a.5).

22) La profecía, en cuanto se ordenaba a la manifestación de la fe, creció con la sucesión de los tiempos; pero en cuanto por ella se dirigía el género humano en sus obras, no convenía que se diversificara según los diversos tiempos, sino según la condición de los negocios (a.6).

Es imposible determinar con mayor precisión, claridad y exactitud todo lo referente a esta gracia extraordinaria de la profecía que la expresada en las anteriores conclusiones del Doctor Angélico. Ellas nos darán la clave para juzgar de la verdad o falsedad de las profecías que se registran con frecuencia en las historias de los verdaderos y falsos místicos.

759. *g)* **Discreción de espíritus.**—Es la facultad de distinguir los verdaderos de los falsos profetas; el espíritu bueno, del malo; las inspiraciones de Dios, de los engaños del demonio; las mociones de la gracia, de los simples movimientos de la naturaleza.

Este don de discreción de espíritus se confería ordinariamente, en la primitiva Iglesia, junto con el don de profecía; de tal forma, que la exhortación de un profeta era juzgada por los demás profetas en virtud de su don de discernimiento. La *discreción de espíritus* debe considerarse, pues, como un complemento de la profecía para precaver sus peligros.

San Felipe Neri, San José de Cupertino, M. Olier y sobre todo Santa Rosa de Lima y el santo Cura de Ars poseyeron este don en grado eminente, como veremos en su lugar (cf. n.808ss).

760. *h)* **Don de lenguas.**—Es la «glosolalia», o don de lenguas, que se presenta bajo diversas formas. Consiste ordinariamente en un conocimiento infuso de idiomas extranjeros sin ningún trabajo previo de estudio o ejercicio. El prodigio se verifica en el que habla o en los que escuchan, según que se hable o que se entienda una lengua hasta entonces desconocida. Pero a veces el milagro toma un carácter todavía más maravilloso: mientras el orador se expresa en un idioma extranjero, los oyentes le escuchan en el suyo propio, completamente diferente; o lo que es todavía más prodigioso: hombres de diversas naciones escuchan, cada uno en su propio idioma, lo que el orador va diciendo en uno solo completamente distinto [35].

Esta «glosolalia» alcanzó su máximo exponente en la mañana de Pentecostés cuando los apóstoles empezaron a publicar en diversas lenguas las

[35] Cf. II-II,176.

grandezas de Dios (Act 2,4). Es también muy extraordinario el caso de San Vicente Ferrer.

761 *i)* **Interpretación de lenguas.**—Este don fue en la primitiva Iglesia un complemento del anterior. Ocurría con frecuencia que las palabras proferidas mediante el don de lenguas no eran entendidas por los oyentes, por realizarse el fenómeno sólo en el que hablaba. De donde se hacía necesario otro don para *interpretar* aquellas palabras extrañas. Consistía, pues, este don en la facultad de exponer en lengua conocida las cosas proferidas en lenguas extrañas mediante el don de lenguas. Esta facultad acompañaba a veces al mismo glosólalo; otras veces la recibía alguno de los presentes súbitamente inspirado por el Espíritu Santo. Los que poseían este carisma solían llamarse «intérpretes», y su oficio era interpretar a los glosólalos, exponer públicamente las epístolas de San Pablo o de otros y traducirlas a otros idiomas.

Tales son las maravillosas manifestaciones gratuitas del Espíritu Santo tal como las concebía el Apóstol. Evidentemente no fue su intención enumerarlas todas y es probabilísimo que en la práctica existan muchas más. Sólo Nuestro Señor Jesucristo las poseyó todas por modo eminente y en forma de hábitos permanentes que podía usar a su arbitrio [36]. En los santos no se encuentran sino con reservas y alternativas [37]; nunca o rarísima vez en forma habitual.

Más adelante, al estudiar los fenómenos místicos en particular, veremos el papel importantísimo que en la explicación de tales hechos habrá que conceder a las gracias *gratis dadas*. Pero antes es preciso que digamos dos palabras sobre las otras dos causas que pueden producir fenómenos aparentemente místicos: la simple naturaleza y el demonio.

ARTICULO 2

LAS CAUSAS PURAMENTE NATURALES

En este artículo—como en el anterior—examinaremos el problema desde un punto de vista *general*, reservando la explicación del papel que la naturaleza puede desempeñar en cada caso al estudiar los fenómenos místicos en particular [38].

762. 1. **Importancia y dificultad de esta materia.**—«Es evidente que la naturaleza, en el hombre particularmente, puede ofrecer anomalías y fenómenos sorprendentes, que confinan, al menos aparentemente, con los prodigios sobrenaturales; y este parecido lleva consigo el peligro, tan grave como frecuente, de confundir estos dos órdenes, tan diferentes en realidad.

Es, pues, cuestión de importancia capital señalar ese peligro, conocer sus causas y formas diversas y formular reglas precisas y exactas para evitar o prevenir las ilusiones.

La dificultad de discernir lo sobrenatural de lo natural es a veces muy grande. Lo sobrenatural empieza donde lo natural acaba. Si estos límites, que marcan el punto final de la naturaleza y la entrada en escena de una

[36] Cf. III,7,7.

[37] Cf. López Ezquerra, *Lucerna mystica* tr.4 c.1 n.8.

[38] Hemos consultado principalmente las siguientes obras: Ribet, *La mystique divine* t.4 (París 1903); Méric, *L'imagination et les prodiges* (París 1927); Dr. T. Pood, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo;* Dr. Surbled, *La moral en sus relaciones con la medicina* (Barcelona 1937); Dr. Henri Bon, *Compendio de medicina católica* (Madrid 1942); Goerres, *La mystique divine* (París 1861-62).

fuerza superior, estuviesen netamente definidos y perfectamente caracterizados, la confusión entre los dos órdenes sería imposible y no habría lugar para estudiar aquí los fenómenos naturales que puedan parecerse a los místicos. Pero como, por desgracia, aunque es cierto que la naturaleza tenga sus leyes fijas y reconozca fronteras que no le es permitido traspasar, el conocimiento imperfectísimo que tenemos de la potencia intrínseca de los seres naturales y de sus condiciones exteriores de acción nos expone a grandes perplejidades e incluso a incurrir en verdaderas equivocaciones y engaños sobre las auténticas fronteras que dividen y separan los dos mundos: el natural y el sobrenatural» [39].

Si a esto añadimos que muchas veces se presentan las dos cosas juntas o mezcladas, presentando un mismo fenómeno aspectos puramente naturales y otros francamente sobrenaturales, la dificultad sube de punto y llega a su paroxismo, requiriéndose en la práctica extraordinaria habilidad y cautela para acertar a distinguir lo natural de lo sobrenatural y el oro del oropel.

De todas formas es preciso no exagerar. Un espíritu culto, reflexivo y atento encontrará siempre en todo caso datos suficientes para poder formular su diagnóstico con todas las garantías de acierto. No sabemos ciertamente *todo lo que puede la naturaleza*, pero sabemos ciertísimamente *lo que no puede de ninguna manera*. En la mayoría de los casos bastará estudiar atentamente el fenómeno producido, con todas sus circunstancias y efectos, para poder discernir con las máximas garantías de seguridad si se trata de algo puramente natural o si es necesario buscarle una causa más allá del mundo de lo sensible o en qué proporción se mezclan lo natural y lo sobrenatural. En este examen y diagnóstico es preciso evitar con el mayor cuidado dos extremos igualmente viciosos: transformar continuamente lo extraordinario en sobrenatural y empeñarse en no ver nunca sino efectos y manifestaciones de las fuerzas ocultas de la naturaleza.

763. 2. **Causas principales de los fenómenos de orden natural.**— Dejando a un lado los pseudofenómenos producidos por la impostura y el engaño—no es ése el objeto de nuestro estudio y son, por otra parte, los más fáciles de descubrir para un técnico en la materia—, cuatro son las principales fuentes de esta clase de fenómenos puramente naturales:

1.ª Elementos de orden fisiológico.
2.ª La imaginación.
3.ª Los estados depresivos del espíritu.
4.ª Las enfermedades.

Vamos a decir dos palabras sobre cada una de ellas.

764. 1.ª ELEMENTOS DE ORDEN FISIOLÓGICO.—Sin llegar a los excesos de la escuela criminológica de Lombroso—que hace de los delincuentes otros tantos enfermos al proclamar la doctrina de que la conducta del hombre es el resultado fatal de sus tendencias innatas, a las que es imposible resistir—, es preciso reconocer que el temperamento, o sea, «la naturaleza física del hombre o el conjunto de sus inclinaciones innatas modificadas por el medio ambiente» [40], juega un papel muy importante en la trama complejísima de la psicología humana.

La explicación de este hecho es preciso buscarla en las relaciones estrechísimas que existen entre nuestro cuerpo y nuestra alma. Sustancias incompletas, ordenadas el uno a la otra, se unen en un todo sustancial para constituir nuestro *yo* único. De ahí la constante y mutua repercusión del

[39] RIBET, o.c., t.4 c.1 n.1-2.
[40] J. GUIBERT, *El carácter* p.94-5.

elemento somático sobre lo psíquico y de éste sobre aquél. Una noticia inesperada, recibida de pronto en nuestro entendimiento, hace latir fuertemente nuestro corazón; una ligera anomalía en el funcionamiento de cualquiera de nuestros órganos vitales es capaz de trastornar nuestro espíritu, incapacitándolo para el desempeño expedito de sus funciones.

De ahí la necesidad de atender cuidadosamente al elemento físico-psíquico del paciente cuando se trata de buscar las causas de los fenómenos místicos o de dictaminar sobre su verdad o falsedad en un caso determinado.

Hablando el cardenal Bona de las visiones y revelaciones y formulando reglas para discernir las verdaderas de las falsas, recomienda examinar con toda escrupulosidad y exactitud la constitución corporal del paciente, a causa de la influencia que puede ejercer en la producción de esos fenómenos. Escuchemos sus palabras:

> «Hay que considerar la constitución del cuerpo, de la cual dependen la mayor parte de las inclinaciones del alma. Por lo mismo pueden ser engañados fácilmente los que gozan de poca salud, los que poseen una imaginación alborotada y vehemente, los que abundan en algún humor *(atrabile)* que suele trastornar la fantasía imprimiendo en ella las imágenes de los sentidos alterados, de tal forma que creen soñar despiertos y hasta ver y oír lo que ni con la vista ni el oído perciben»[41].

Echemos ahora una rápida ojeada a los principales elementos de orden fisiológico que más de cerca pueden influir en la producción de fenómenos aparentemente místicos: el temperamento, el sexo y la edad[42].

765. a) *El temperamento*[43].—De todos los temperamentos fisiológicos, el *melancólico* es el más propenso y expuesto a las ilusiones místicas. Recuérdense las páginas que le dedica Santa Teresa poniendo en guardia a las prioras sobre la admisión o conducta que deben observar con las monjas «melancólicas»[44].

Por su misma naturaleza, el melancólico tiende a la concentración de su espíritu y a los extravíos de la imaginación. Se comprende perfectamente que, llevada hasta el exceso, la abstracción de las cosas exteriores tenga cierto parecido con el éxtasis y que la vivacidad de las imágenes suscitadas en el espíritu haga creer en visiones y revelaciones sobrenaturales.

El temperamento *nervioso*, en el que predominan la impresionabilidad y el movimiento, puede dar lugar a las mismas ilusiones. Las conmociones inesperadas y profundas imprimen una sacudida brusca en la imaginación, la exaltan y la muestran por todas partes, en el desconcierto de sus imágenes, lo extraordinario y sobrenatural; divino o diabólico, triste o alegre, según las circunstancias.

El temperamento *sanguíneo*, amigo del placer y ávido de caricias, se inclina por su propio peso a las dulzuras místicas, a las suavidades espirituales y, por lo mismo, a todas las ilusiones de la vida activa y sentimental.

No se debe exagerar.—Claro está que del hecho de que estas tendencias somáticas exponen al error sería absurdo concluir que las gracias místicas verdaderas no se encuentran jamás en las complexiones que acabamos de señalar. Dios no toma consejo para derramar sus gracias sino a su misericordia y a su bondad. Los deseos y anhelos de la naturaleza no pueden elevar a estas alturas, del mismo modo que las dificultades del temperamen-

[41] CARDENAL BONA, *De discretione spirituum* c.20 n.3.
[42] Cf. RIBET, *o.c.*, t.4 c.3, cuyas palabras traducimos, a trechos, literalmente.
[43] Hemos hablado largamente de él en otro lugar (cf. n.640ss).
[44] SANTA TERESA, *Fundaciones* c.7.

to no impiden alcanzarlas cuando le place a Dios comunicarlas. Santo Tomás proclama esta doctrina al hablar de la profecía—lo hemos visto más arriba[45]—, y otro tanto se debe decir de todas las demás comunicaciones sobrenaturales. La historia de las almas admitidas a estos favores de la divina gracia atestigua claramente que Dios sabe acomodarse a las más diversas complexiones, y que ninguna de ellas puede representar un obstáculo insuperable a Aquel que con sola su voluntad pudo sacar todas las cosas de la nada.

766. b) *El sexo.*—Otro de los factores somáticos que es preciso tener en cuenta al dictaminar sobre fenómenos real o aparentemente místicos es el referente al sexo, ya que, en igualdad de circunstancias, las mujeres están más predispuestas a la ilusión. Su organización nerviosa, delicada, afectiva, las hace más accesibles al sentimiento que a la razón, más a la pasividad que al dominio de sí mismas. Mucho más puras que el hombre—cuando son puras—, van a Dios con un impulso más fácil; y débiles, inconstantes, insaciables de emociones, ¿qué de extraño es que hagan a veces de la piedad un asilo y un apoyo para fomentar toda clase de ilusiones espirituales? Por eso, todos los maestros de la vida espiritual recomiendan la propensión a la desconfianza cuando se presenten los primeros síntomas de fenómenos extraordinarios en almas femeninas cuya virtud acrisolada no esté ya fuera de toda duda por una larga experiencia de dirección espiritual. Es preciso mantenerse en guardia contra sus impresiones, insinuaciones y relatos, y no pronunciarse sobre la sobrenaturalidad de sus fenómenos sino después de maduro examen y de las pruebas más convincentes. Santa Teresa tiene observaciones atinadísimas hablando de este delicado asunto; tenía «harta experiencia de ello»[46].

No obstante, es preciso añadir en favor del sexo débil que estas desventajas puramente somáticas están contrapesadas en la mujer por una abnegación y generosidad en el servicio de Dios incomparablemente superiores a las del varón. De hecho, todos los autores se ven obligados a admitir que a ellas les corresponde la mejor parte en la distribución divina de las gracias místicas. Quien negara este hecho pondría de manifiesto su ignorancia de la historia de la espiritualidad cristiana.

767. c) *La edad.*—En fin, independientemente de su constitución íntima o temperamento y de las influencias del sexo, el organismo humano acusa fuertemente las vicisitudes de la *edad*. La infancia y la vejez son los períodos de máxima debilidad. Al principio de la vida, el cerebro, demasiado tierno todavía, recibe las impresiones con una vivacidad excesiva, que, unida a la inexperiencia, sabe dar muchas veces cuerpo real a representaciones puramente imaginarias. En el declive de la vida, el órgano corpóreo que la Providencia puso al servicio de nuestra vida intelectual escapa con frecuencia al imperio de la voluntad, y la impotencia o dificultad de razonar hace tomar por realidades las imágenes vacilantes del espíritu. Los primeros impulsos de fervor exponen también a los adolescentes y novicios a toda clase de ilusiones, haciéndoles tomar por manifestaciones sobrenaturales las conmociones de un organismo impetuoso y las vivas pinturas de una imaginación sobreexcitada.

De todas formas, ninguna edad está excluida de las comunicaciones místicas. Niño todavía, el casto José entrevé bajo una forma simbólica su futura grandeza[47], y el patriarca Jacob, anciano decrépito, despliega ante los ojos

[45] II-II,172,3.
[46] Cf. SANTA TERESA, *Fundaciones* c.8.
[47] Cf. Gen 37,7.

de sus hijos los misterios del porvenir[48]. Samuel y más tarde Daniel reciben desde su infancia la misión profética, y la ejercen hasta edad muy avanzada[49]; y a San Juan Evangelista, anciano desterrado en Patmos, se le confían los secretos del Apocalipsis y la redacción de su sublime evangelio[50]. La historia de los santos no es sino una gloriosa confirmación de los precedentes escriturarios que acabamos de señalar.

768. 2.ª La imaginación[51].—La segunda fuente puramente natural de donde emanan gran parte de los fenómenos pseudomísticos es, indudablemente, la *imaginación* del paciente.

Es la imaginación una de nuestras facultades más fecundas. Tiene a su disposición el formidable poder de evocar los fantasmas pasados, de crear nuevas imágenes, de separar o juntar los elementos de las cosas, de multiplicar los seres coloreándolos con exquisito lujo de matización. Facultad mágica que, siendo puramente corporal y orgánica, confina, no obstante, con el mundo de los espíritus; que sabe espiritualizar los cuerpos y materializar los espíritus; lazo misterioso de unión entre los dos mundos, en que la naturaleza del hombre se refunde en la unidad y la armonía.

El cerebro es el órgano e instrumento de la imaginación y de la memoria sensitiva, como lo es también del sentido común y de la facultad estimativa[52]. Y como, en el estado actual de la naturaleza humana, nuestro entendimiento necesita de los fantasmas de la imaginación como único modo connatural de conocer, se comprende fácilmente que según que el cerebro, órgano de la imaginación, esté más o menos sano y dispuesto, la vida intelectual se ejercerá con mayor o menor regularidad y perfección. La imaginación, más que ninguna otra facultad orgánica, se resiente de las menores alteraciones del organismo; y si el cerebro escapa al imperio de la voluntad, las imágenes van y vienen como las hojas de un libro abandonadas al capricho del viento: unas veces vivas y ardientes como las más concretas realidades; otras veces, vagas, indecisas, flotantes como los sueños de la noche.

De aquí proceden las innumerables ilusiones de que la imaginación hace víctima al hombre. Por admirable que sea en su mecanismo y en sus pinturas, la imaginación es también para el hombre una fuente perpetua de errores. Pero nótese bien: no porque ella traicione jamás a la verdad, toda vez que las imágenes que presenta existen y son siempre verdaderas en cuanto imágenes, sino porque el hombre se engaña a sí mismo por un juicio erróneo, ya sea transformando esas imágenes en objetos reales, ya refiriéndolas a una causa exterior gratuita o falsamente supuesta. La imaginación presenta una *imagen* y el hombre la convierte en *realidad;* el error no está en la imaginación, sino en el juicio que le sigue[53]. Por consiguiente, no es lícito llamar a la imaginación «la loca de la casa»; la locura está en el que afirma lo que no ve o más de lo que ve; no en la facultad, que se limita a presentar la realidad de la imagen tal como es en sí misma.

De todas formas es inmenso el poder de la imaginación para turbar el juicio del entendimiento más sereno y equilibrado. Es preciso reconocer que a ella se deben la mayor parte de las ilusiones místicas puramente naturales. Al estudiar los fenómenos místicos en particular, hablaremos largamente del papel que la imaginación puede desempeñar en cada uno de ellos. Pero ya,

48 Cf. Gen 49,1s.
49 Cf. 1 Reg c.3; Dan 1.
50 Cf. Apoc 1,9-11.
51 Seguimos citando a Ribet, *o.c.*, t.4 c.4.
52 Cf. Gredt, *o.c.*, t.1 n.492 al 504.
53 Esto no es sino una aplicación de aquella doctrina aristotélico-tomista que pone la verdad o falsedad en el juicio del entendimiento, jamás en la simple aprehensión. Cf. Gredt, *o.c.*, t.1 n.27.

en términos generales, vamos a establecer desde ahora dos principios de importancia capital para saber hasta dónde puede llegar la imaginación y cuáles son las fronteras que no le es permitido traspasar. Helos aquí con toda claridad y precisión:

769. a) *La imaginación no crea nada.*—Lo que se ha convenido en llamar «creaciones de la fantasía» no son *creaciones* propiamente tales; son simples *combinaciones* de imágenes ya adquiridas anteriormente. Según los principios de la filosofía aristotélico-tomista, los oficios de la imaginación son únicamente estos tres: a) *recibir* las percepciones del sentido común y *retenerlas* en ausencia de los sensibles; b) *evocarlas* y *reproducirlas;* c) *unirlas* entre sí y con la sensación del sentido externo y del sentido común, con lo cual *convierte* la simple sensación en percepción. La fantasía *recibe* sus objetos de los sentidos externos mediante el sentido común. Nada hay ni puede haber «naturalmente» en la fantasía que no estuviera antes de algún modo en el sentido externo: «nihil est in phantasia, quod prius aliquo modo non fuit in sensu externo» [54].

Por consiguiente, por viva y poderosa que la supongamos, la imaginación encuentra límites—ya en el mismo campo puramente natural—que no le es posible franquear. El círculo de su acción es limitado. Recibe los materiales que le llegan de los sentidos externos a través del sentido común, se apodera de ellos, los conserva, los aproxima y combina según las leyes de la asociación, que no son conocidas todavía sino de una manera muy imperfecta; fabrica con ellas escenas, cuadros tristes o alegres, ordenados o confusos, que tienen *siempre* por punto de partida *un objeto que nosotros hemos visto* o percibido por los sentidos externos y que se confunde con el recuerdo. Pero jamás tiene el poder de *crear* esos materiales. La imaginación nada sabe fuera de lo que ha percibido por el mundo de los sentidos.

Esto quiere decir que cuando nos encontremos, v.gr., con un sujeto que hable o escriba correctamente idiomas extranjeros sin haberlos jamás aprendido, sin haberlos oído pronunciar nunca o sin conocer siquiera los caracteres gráficos con que se representan en la escritura, hay que concluir inmediatamente que aquello no puede ser el resultado de un impulso de la imaginación. Estamos en presencia de un fenómeno que rebasa manifiestamente las fuerzas naturales de la imaginación. El fenómeno será sobrenatural o preternatural: habrá que estudiarlo en cada caso; pero, desde luego, puede afirmarse, sin ningún género de duda, que de la simple imaginación no puede ser.

770. b) *La imaginación no puede derogar las leyes de la naturaleza.*—Las curaciones súbitas de heridas exteriores notables, de lesiones profundas, de llagas inveteradas, de mutilaciones; en una palabra, todas las restauraciones orgánicas (instantáneas o no) para cuya explicación satisfactoria no basten las fuerzas reparadoras de la naturaleza, acusan la presencia de una causa superior y no pueden en modo alguno atribuirse a la imaginación.

Por ahora basten estos dos principios. Al estudiar los fenómenos en particular, insistiremos en el papel que en cada uno de ellos podría desempeñar la imaginación. En la mayoría de los casos, nos bastará una sencilla aplicación de los principios que acabamos de sentar para pronunciar nuestra sentencia con todas las garantías de seguridad y acierto.

771. 3.ª Los estados depresivos del espíritu.—Bajo este título, un poco amorfo e inconcreto, queremos recoger ciertas irregularidades del espíritu que no encajarían bien en ninguna de las otras divisiones que hemos

[54] Cf. Gredt, o.c., t.1 n.497.

establecido para el estudio de las causas naturales de los fenómenos aparentemente místicos. Estos estados depresivos del espíritu podemos reducirlos a tres: *a)* el trabajo intelectual absorbente; *b)* la meditación religiosa mal regulada, y *c)* las austeridades excesivas. Digamos algo de cada uno de ellos en particular [55].

772. a) *El trabajo intelectual absorbente.*—Es cosa del todo averiguada que el trabajo intelectual llevado hasta el exceso hace perder la noción de las cosas exteriores y fija a veces el espíritu en una especie de inmovilidad rayana en la enajenación. Platón dice de sí mismo que se absorbía de tal forma en sus contemplaciones filosóficas, que llegaba, a veces, a perder el uso de sus sentidos externos [56]. Lo mismo se cuenta de Sócrates, Carnéades, Plotino, Jámblico y otros muchos sabios de la antigüedad. Es célebre el caso de Arquímedes, cuyo poder de abstracción era tan enorme que le tornaba incapaz de atender a otra cosa que a sus problemas y preocupaciones; y esta abstracción fue la causa de su muerte. Es también famoso el caso de Santo Tomás de Aquino golpeando, abstraído, la mesa del rey de Francia al encontrar, de pronto, la solución a un difícil problema que le tenía preocupado. De nuestro insigne Ramón y Cajal hemos oído contar que el mismo día en que debía contraer matrimonio una de sus hijas, se levantó por la mañana a la hora acostumbrada y se disponía ya a salir de casa para dirigirse a su laboratorio, completamente olvidado del fausto acontecimiento familiar.

La suspensión admirativa es todavía más común entre los artistas que entre los sabios y filósofos. Y, entre todas las artes, la música es la más eficaz para transportar el espíritu y hacerle caer en una especie de enajenación extática.

773. b) *La meditación religiosa mal regulada.*—La absorción del espíritu en una meditación religiosa excesivamente intensa y prolongada podría producir también ciertos estados morbosos parecidos a los contemplativos. Los objetos espirituales sobre los que se fija la mirada interior pueden aparecer como imágenes sensibles, vivas, impresionantes, que se tomarán por realidades o tal vez por manifestaciones de seres misteriosos de ultratumba. Unos creen ver visiones celestiales, otros contemplan horrorizados al demonio, no faltan quienes llegan a ver cara a cara la misma esencia divina y otras muchas cosas tan estupendas y peregrinas como éstas. Santa Teresa dice que este abuso de fijeza y concentración en la oración se encuentra con bastante frecuencia entre las mujeres; y lo juzga tan pernicioso, que propone, si los otros procedimientos resultan ineficaces, disminuir y aun prohibir a estas personas temporalmente el ejercicio de la misma oración [57].

774. c) *Las austeridades excesivas.*—Llevadas hasta el exceso y quebrantando las fuerzas corporales, las austeridades indiscretas exponen también a los extravíos del espíritu, transformando los sueños de la imaginación en favores divinos o en asaltos diabólicos. Los maestros de la vida espiritual están unánimes en hacer esta observación. Una larga inanición —afirma el cardenal Bona [58]—, los ayunos frecuentes y las vigilias inmoderadas consumen el cerebro y excitan en él vanas y confusas representaciones, a las que el alma ilusionada se adhiere obstinadamente como a revelaciones divinas. Santa Teresa cuenta que no pudo curar a una religiosa de semejantes ilusiones sino aconsejando a su confesor «que la quitase los ayunos y disciplinas y la hiciese divertir» [59].

55 Cf. Ribet, *o.c.*, t.4 c.7.
56 Cf. Platón, *De convivio*, hacia el fin.
57 Santa Teresa, *Fundaciones* c.7 n.9; *Moradas sextas* 3,3.
58 Cardenal Bona, *De discr. spir.* c.20 III,3.
59 Santa Teresa, *Fundaciones* c.6 n.14.

775. *Criterios de distinción.*—Es preciso, pues, señalar las diferencias que distinguen y separan la excentricidades de la naturaleza sobrecargada de trabajo o extenuada por la debilidad, de los hechos verdaderamente sobrenaturales. He aquí algunas de las principales reglas prácticas:

1.ª En principio, se debe atribuir a la simple naturaleza todo lo que sea capaz de realizar por sí misma; y solamente en el caso de que su insuficiencia sea *notoria* para explicar el fenómeno, recurrir a lo sobrenatural o preternatural. Ante una absorción mental que, aun llegada a la enajenación de los sentidos, pueda explicarse naturalmente, no podemos concluir *a priori* que estamos en presencia de un éxtasis místico.

2.ª La manera con que se produce esta absorción y, mejor aún, lo que de ella se sigue nos dará la clave para distinguirla del verdadero éxtasis místico. La mejor regla para el discernimiento de las verdaderas gracias místicas será siempre la que Cristo nos dejó en el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis»[60].

3.ª La suspensión que proviene de la naturaleza abate y enerva las fuerzas corporales; la sobrenatural, por el contrario, reanima las fuerzas y parece comunicar al organismo algo de la robustez y energía del alma.

Ya veremos más adelante, al estudiar los fenómenos en particular, las demás reglas especiales que habrán de tenerse en cuenta en cada caso.

776. 4.ª Las enfermedades[61].—He aquí otra fuente inexhausta de fenómenos naturales que pueden presentar analogías y semejanzas con los de orden místico. Pero es preciso, en esto como en todo, guardar el equilibrio mental para caminar siempre por la vía media de la verdad, apartada por igual de los dos extremos viciosos que hemos señalado más arriba: la excesiva credulidad del público sencillo y devoto y la hipercrítica racionalista.

Desgraciadamente, el campo de la medicina ha sido invadido por el racionalismo en casi todas las naciones del mundo. Con un aire de suficiencia y superioridad en el que va implícito un gran orgullo y desprecio de lo sobrenatural, la turbamulta de los sedicentes depositarios del patrimonio científico contemporáneo frente al oscurantismo medieval, niegan en nombre de la ciencia todo lo que pueda trascender los límites de una explicación puramente natural. «Lo sobrenatural—afirman—es una quimera y una imposibilidad. Dios—si es que lo hay—no puede derogar las leyes de la naturaleza; el demonio—si es que existe—no tiene nada que ver con las cosas humanas. Los llamados «milagros» no son sino anomalías, extravíos aparentes de las leyes de la naturaleza, cuyo conocimiento y dominio poseemos todavía muy imperfectamente; los visionarios son simples alucinados; los extáticos, pobres catalépticos, histéricos o letárgicos; los obsesos y posesos son los hipocondríacos y los locos; y la estigmatización no es sino un género especial de neuropatía perfectamente clasificada: la neuropatía estigmática».

Ignorancia o mala fe sería desconocer o negar que el desequilibrio orgánico producido por ciertas enfermedades—mentales y nerviosas sobre todo—pueden presentar analogías y semejanzas con ciertos fenómenos místicos. Pero ¿será preciso acudir a los modernos laboratorios de psiquiatría o a los sanatorios de anormales para explicar a San Pedro de Alcántara, a San Juan de la Cruz, a San Felipe Neri, a San Francisco de Asís, al evangelista San Juan, a San Pedro y San Pablo y a todos los profetas que han recibido los favores divinos de la contemplación y del éxtasis? ¿Habrá que recurrir a la histeria para comprender a Santa Teresa, a Santa Catalina de Siena, a

[60] Mt 7,16.
[61] Cf. Ribet, *o.c.*, t.4 c.8 n.1.

Santa Magdalena de Pazzis, a Santa Inés, a Santa Lucía, a esas legiones de vírgenes que el Salvador ha inundado de luz y embriagado de su amor? Y cuando Cristo Redentor expulsa a los demonios del cuerpo de los posesos, cuando les increpa públicamente o cuando la santa Iglesia pronuncia sobre ellos sus exorcismos, ¿habremos de pensar en una comedia o impostura para explicar esos hechos?

Ni tienen derecho los médicos racionalistas a increpar a los teólogos por «atreverse a invadir el campo de la medicina, que nos pertenece exclusivamente a nosotros». ¡Bien que han invadido ellos el campo de la Teología, que debiera ser coto cerrado por su desconocimiento total de la materia! ¿Quién no ve en todo esto una parcialidad irritante y una manifiesta mala fe?

Este es el estado de la cuestión en lo referente a esta clase de fenómenos que podrían ser atribuidos a desequilibrios patológicos. Por ahora bástenos esto. Al estudiar los fenómenos en particular, examinaremos con serena imparcialidad lo que haya de verdad en todo esto.

ARTICULO 3

Lo diabólico

Al estudiar esta tercera fuente de fenómenos aparentemente místicos hemos de contentarnos con someras indicaciones. No podemos desarrollar ampliamente un tema que abarca casi toda la Teología de los ángeles y que rebasaría desorbitadamente los límites de nuestra obra.

777. **Doctrina teológica sobre los demonios.**—He aquí, brevísimamente expuesta, la doctrina de la Iglesia sobre los demonios y las principales conclusiones a que han llegado los teólogos partiendo de los datos revelados:

1.ª Es de fe que existen los *demonios*, o sea, un número considerable de ángeles que fueron creados buenos por Dios, pero que se hicieron malos por su propia culpa [62].

2.ª Los demonios ejercen, por permisión de Dios, un maligno influjo sobre los hombres, incitándoles al mal [63] y a veces invadiendo y torturando sus mismos cuerpos [64].

3.ª En medio de los asaltos y torturas de los demonios, la voluntad humana siempre permanece libre. La razón es porque—como explica Santo Tomás [65]—la voluntad sólo puede ser inmutada de dos maneras: *intrínseca* o *extrínsecamente*. Ahora bien: sólo Dios puede moverla *intrínsecamente*, ya que el movimiento voluntario no es otra cosa que la inclinación de la voluntad a la cosa querida, y sólo Aquel que ha dado esa inclinación a la naturaleza intelectual puede inmutarla intrínsecamente; porque así como la inclinación *natural* procede del Autor de la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene sino de Dios, que es el autor de la misma voluntad. *Extrínsecamente*, la voluntad puede ser movida de dos maneras: a) *eficazmente*, o sea, actuando sobre el mismo entendimiento y haciéndole aprehender el objeto como bien apetecible (y en este sentido sólo Dios puede mover eficazmente la voluntad, porque sólo El puede penetrar directa e intrínsecamente en el entendimiento), y b) *ineficazmente*, o sea, a modo de simple persuasión («per modum suadentis tantummodo»). Y éste es el modo que corresponde

[62] Cf. D 428; Mt 25,41; 2 Petr 2,4.
[63] Cf. Eph 6,11-12; 1 Thess 3,5; 1 Petr 5,8-9.
[64] Mt 4,24; 10,1; Lc 8,2, etc.
[65] Cf. I,111,2.

a los ángeles—buenos o malos—y a los demás seres creados, que pueden influir sobre nosotros. El demonio, pues, sólo puede mover la voluntad *extrínsecamente* «per modum suadentis», esto es, ofreciendo a los sentidos externos e internos las especies de las cosas que incitan al mal o excitando el apetito sensitivo para que tienda desordenadamente a esos bienes sensibles; jamás inmutando intrínsecamente la misma voluntad (cf. n.219).

4.ª Los ángeles buenos y los demonios pueden inmutar intrínsecamente la imaginación y los demás sentidos internos y externos [66]. La razón es porque esta inmutación puede producirse por el movimiento local de las cosas exteriores o de nuestros humores corporales, y la naturaleza corporal obedece al ángel en cuanto a su movimiento local, como explica Santo Tomás [67].

5.ª Los demonios no pueden hacer verdaderos *milagros*, como quiera que éstos excedan por definición las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Pero como la potencia de la naturaleza angélica—que conservan íntegra después de su pecado—excede con mucho las fuerzas naturales humanas, pueden los demonios hacer cosas prodigiosas, que exciten la admiración del hombre en cuanto que sobrepasan sus fuerzas y conocimientos naturales [68].

El demonio, pues, tiene una potencia natural muy superior a la del hombre y puede obrar con ella cosas prodigiosas, que, sin ser verdaderos y propios milagros, exciten la admiración de los hombres y planteen verdaderos problemas para el discernimiento de esos fenómenos en su relación con los naturales y los sobrenaturales. En su lugar señalaremos las principales reglas de discernimiento en cada caso; pero bueno será que ya desde ahora adelantemos, en sintética visión de conjunto, lo que el demonio no puede hacer de ninguna manera por exceder en absoluto sus fuerzas naturales y lo que de suyo no excede su capacidad y potencia natural, y podría por lo mismo realizar con la permisión divina [69].

778. A) Lo que el demonio no puede hacer.—1.º Producir un fenómeno *sobrenatural* de cualquier índole que sea. Es algo que rebasa y trasciende toda naturaleza creada o creable, siendo propio y exclusivo de Dios.

2.º Crear una sustancia. Supone un poder infinito el hacer pasar una cosa de la nada al ser. Por eso, las criaturas no pueden ser utilizadas por Dios ni siquiera como *instrumentos* de creación [70].

3.º Resucitar verdaderamente a un muerto. Unicamente podría *simular* una resurrección aletargando a un enfermo o produciendo en él un estado de muerte aparente para producir la ilusión de su maravillosa resurrección.

4.º Curar *instantáneamente* heridas o llagas profundas. La naturaleza —incluso en manos de la potencia angélica—requiere siempre cierto tiempo para poder realizar esas cosas. Lo instantáneo está tan sólo en manos de Dios.

5.º Las traslaciones verdaderamente instantáneas. Suponen una alteración de las leyes de la naturaleza, que únicamente puede realizarla su Autor. El demonio, como espíritu puro, puede trasladarse de un sitio a otro sin pasar por el medio [71]. Pero no puede trasladar un cuerpo sin que éste tenga que recorrer todo el espacio que separa el punto de partida (término *a quo*) del punto de llegada (término *ad quem*); y esto no puede hacerse instantáneamente por muy rápido que supongamos ese movimiento.

6.º Las leyes actuales no permiten en modo alguno la *compenetración*

[66] Cf. I,111,3 et 4.
[67] Cf. I,110,3; 111,3.
[68] Cf. I,114,4.
[69] Cf. Ribet, *o.c.*, t.3 c.6-7.
[70] Cf. I,45,5.
[71] Cf. I,53,2.

de los cuerpos sólidos. El demonio, espíritu puro, puede, sin duda, atravesar a su arbitrio las sustancias materiales; pero conferir a un *cuerpo* el privilegio de *compenetrarse* con otros—atravesando, v.gr., una pared—supone una virtud trascendente que Dios se reserva para sí.

7.º La profecía estrictamente dicha sobrepasa las fuerzas diabólicas, aunque puede el demonio simularla con ayuda de previsiones naturales, de fórmulas equívocas o de mentiras audaces. Sin embargo, Dios puede valerse de falsos profetas para anunciar alguna cosa verdadera, como en el caso de Balaam o de Caifás; pero entonces aparece claro por el conjunto de circunstancias que el falso profeta es utilizado en aquel momento como instrumento de Dios.

8.º El conocimiento de los pensamientos y de los futuros libres escapa igualmente al control de Satanás; sólo puede valerse de conjeturas. Pero téngase presente que para la extraordinaria potencia intelectual de la naturaleza angélica las conjeturas son mucho más fáciles que para el psicólogo más eminente; el temperamento, los hábitos adquiridos, las experiencias pasadas, la actitud del cuerpo, la expresión de la fisonomía, el conjunto de circunstancias, etc., etc., hacen adivinar fácilmente a los espíritus angélicos las meditaciones silenciosas de nuestro entendimiento y las determinaciones secretas de nuestra voluntad.

9.º El demonio no puede producir en nosotros fenómenos de orden puramente intelectual o volitivo [72]. Ya hemos señalado más arriba la razón: en el santuario de nuestra alma, nadie, fuera de Dios, puede penetrar directamente.

Estas son, brevemente expuestas, las principales cosas que el demonio *no puede hacer*, relacionadas todas con los fenómenos místicos. Omitimos muchas otras cosas que no interesan a nuestro propósito.

Veamos ahora rápidamente—en espera de un examen más detenido en sus lugares correspondientes—los fenómenos místicos que el demonio podría falsificar.

779. B) Lo que el demonio puede hacer permitiéndolo Dios.—1) Producir visiones y locuciones *corporales* o *imaginarias* (no las intelectuales).

2) Falsificar el éxtasis (produciendo un desmayo preternatural).

3) Producir resplandores en el cuerpo y ardores sensibles en el corazón. Hay más de un ejemplo de «incandescencia diabólica».

4) Producir ternuras y suavidades sensibles.

5) Curar, incluso instantáneamente, ciertas enfermedades extrañas producidas por su acción diabólica. Claro está que no se trata propiamente de *curación*, sino tan sólo de «dejar de dañar», como dice Tertuliano: «Laedunt enim primo, dehinc remedia praecipiunt, ad miraculum, nova sive contraria; post quae *desinunt laedere*, et curasse creduntur» [73]. Como la pretendida enfermedad era debida exclusivamente a la acción de Satanás, cesando la causa, desaparece instantáneamente el efecto.

6) Producir la estigmatización y los demás fenómenos corporales y sensibles de la mística, tales como los olores suaves, coronas, anillos, etc. Nada de esto sobrepasa las fuerzas naturales de los demonios, como veremos en sus lugares correspondientes [74].

7) No puede el demonio derogar las leyes de la gravedad, pero puede simular milagros de este género por el concurso invisible de sus fuerzas naturales. Téngase presente para la cuestión de la levitación: pueden darse levitaciones diabólicas, como en el caso de Simón Mago.

[72] Cf. I,111,1-2.
[73] Tertuliano, *Apolog.* c.22: ML 2,468-69.
[74] Cf. Cardenal Bona, *o.c.*, c.7 n.11.

8) Puede substraer los cuerpos a nuestra vista interponiendo entre ellos y nuestra retina un obstáculo que desvíe la refracción de la luz o produciendo en nuestro aparato visual una impresión subjetiva completamente diferente de la que vendría del objeto.

9) Puede producir la incombustión de un cuerpo interponiendo un obstáculo invisible entre él y el fuego.

En resumen: todos los fenómenos que puedan resultar de un movimiento natural de fuerzas físicas, aunque el hombre no sea capaz de producirlas ni siquiera llevando hasta el límite máximo sus energías naturales, puede en absoluto producirlas el demonio—supuesta la permisión divina—en virtud de su propia potencia natural, extraordinariamente superior a la del hombre. Pero, cualquiera que sea la naturaleza del fenómeno producido por las fuerzas diabólicas, no rebasará jamás la esfera y el orden puramente natural. Lo sobrenatural no existe aquí más que por relación al hombre, esto es, en cuanto que los fenómenos producidos sobrepujan las fuerzas humanas; pero, considerados en sí mismos, se trata de realidades pura y simplemente naturales. Es un caso típico de sobrenatural *relativo*, que debe llamarse, con mayor precisión y exactitud teológica, «preternatural».

Y con esto vamos a pasar al examen directo de los principales fenómenos místicos.

CAPITULO II

Los fenómenos en particular

División fundamental

780. Al proceder al examen y crítica de los fenómenos místicos extraordinarios, es preciso que establezcamos ante todo un criterio científico para su clasificación y división. No es empresa fácil, ciertamente, por las razones que vamos a indicar [1].

Es evidente—en efecto—que la acción sobrenatural y mística de Dios sobre el hombre se dirige principal y finalmente a la *voluntad*, a fin de excitar en ella el movimiento inefable de la caridad hacia Dios, que constituye el blanco y fin de toda la vida cristiana. Pero, conforme al orden normal que rige a la naturaleza racional, esta acción sobre la voluntad pasa de antemano por la inteligencia y a ella vuelve todavía por el reflejo luminoso del amor. Y uno y otro—el movimiento intelectual y el afectivo—tienen que someterse a la ley inexorable que ata el alma al cuerpo en virtud de su mutua dependencia; y si es cierto que ellos pueden ejercer sobre los mismos órganos corporales una irradiación gloriosa, los sentidos, a su vez, envían al alma innumerables influencias del mundo exterior.

En virtud de estas mutuas relaciones y dependencias entre los tres aspectos fundamentales de la vida humana—el intelectual, el afectivo y el orgánico—, resulta muy difícil y arriesgado intentar establecer una clasificación verdaderamente científica de los fenómenos místicos, toda vez que la mayoría de ellos tienen una repercusión simultánea o sucesiva en los tres órdenes citados. Sin embargo, según que la acción divina tenga su foco y asiento principal en el entendimiento, en la voluntad o en el organismo del que la experimenta, podemos clasificar y caracterizar los fenómenos místicos por este aspecto predominante y fundamental.

[1] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 preámbulo.

Vamos, pues, a clasificar y dividir los grandes fenómenos de la mística a base de esos tres grandes aspectos de la vida humana: el intelectual, el afectivo y el orgánico. Tres serán, según esto, las series de fenómenos que vamos a examinar:

a) *Fenómenos de orden cognoscitivo.*
b) *Fenómenos de orden afectivo.*
c) *Fenómenos de orden corporal.*

Cada una de estas series tendrá sus correspondientes subdivisiones, como veremos. Y al estudiar los fenómenos en particular, procuraremos tener el siguiente estilo: ante todo, expondremos el *hecho* en sí mismo y en sus principales variedades—si las tiene—; a continuación señalaremos sus causas, y, finalmente, examinaremos sus falsificaciones en el orden natural y en el preternatural, dando—si el caso lo requiere—las principales normas para su discernimiento.

I. FENOMENOS DE ORDEN COGNOSCITIVO

Los principales son los siguientes:

1.º Visiones.
2.º Locuciones.
3.º Revelaciones.
4.º Discernimiento de espíritus.
5.º Hierognosis.
6.º Otros fenómenos cognoscitivos.

Vamos a estudiarlos uno por uno siguiendo el orden enunciado.

1) Visiones

781. 1. **Noción.**—Propiamente hablando, la visión se refiere únicamente al sentido de la vista. Puede definirse diciendo que es «la percepción de un objeto por los ojos corporales». Pero por extensión y analogía se aplica la palabra *ver* a los demás sentidos y a la misma inteligencia [2].

En un sentido amplio y refiriéndolas a la Mística, podemos, pues, definir las *visiones* diciendo que son «percepciones sobrenaturales de un objeto naturalmente invisible para el hombre» [3].

782. 2. **División.**—Fue San Agustín el primero en establecer la división que ha venido a ser clásica. En el último libro de su comentario al Génesis dice el santo Doctor que las visiones pueden ser de tres clases: corporales, espirituales (imaginarias) e intelectuales. Escuchemos sus palabras:

> «Estos son los tres géneros de visiones... Al primero le llamamos *corporal*, porque por el cuerpo se percibe y a los sentidos corporales se muestra. Al segundo, *espiritual*, porque todo lo que no es cuerpo, pero es algo, se llama rectamente espíritu; y ciertamente que no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo por cuanto es *la imagen del cuerpo ausente*... Al tercero, *intelectual*, en cuanto que es propio del entendimiento» [4].

[2] Cf. I,67,1.
[3] Tanquerey, *Teología ascética* n.1491.
[4] S.August., *De Gen. ad litt.* l.12 c.7 n.16: ML 34,459.

Apenas hay nada que añadir aquí sino que la expresión *espiritual*—claramente explicada, por otra parte, por el mismo San Agustín—fue substituida posteriormente por la de «imaginaria», más precisa y exacta.

Esta división de San Agustín ha sido aceptada con absoluta unanimidad por los Padres y los teólogos [5]. Santo Tomás habla de ella en varios lugares de sus obras, sobre todo al explicar el rapto de San Pablo en la *Suma Teológica* [6].

Estas tres clases de visiones—advierte Meynard [7]—pueden ser simultáneas o sucesivas. No hay entre ellas orden absoluto y riguroso—Dios puede comunicarlas en la forma que le plazca—, aunque sí orden de prelación y jerarquía. El primer lugar corresponde a las *intelectuales*, que son las más excelentes; luego vienen las *imaginarias*, y en último lugar las *corporales*, que son las que más se prestan a ilusiones y engaños.

Digamos una palabra de cada una de ellas, empezando por las más imperfectas.

783. A) Visiones corporales.—Las visiones externas o corporales —que suelen llamarse también *apariciones*—son aquellas en las que el sentido de la vista percibe una realidad objetiva naturalmente invisible para el hombre. No es necesario que el objeto que se percibe sea, v.gr., un cuerpo humano de carne y hueso; basta con que sea una forma *exterior* sensible o luminosa.

El fenómeno de la visión corporal puede producirse de dos maneras, como explica Vallgornera: o por la presencia verdadera de un cuerpo que impresiona la retina y determina el fenómeno físico de la visión, o en virtud de una acción inmediata ejercida por un agente externo sobre el órgano de la vista para producir en él la misma especie impresa que produciría la presencia verdadera del objeto [8].

784. B) Visiones imaginarias.—La visión imaginaria es una representación sensible enteramente circunscrita a la imaginación y que se presenta inesperadamente al espíritu con tanta o más vivacidad y claridad que las mismas realidades físicas exteriores.

Se puede producir de tres maneras: *a)* por la representación o *excitación* de las especies o imágenes que tenemos ya recibidas por los sentidos; *b)* por *combinación* sobrenatural o preternatural de esas mismas especies adquiridas y conservadas en la imaginación, y *c)* por *nuevas imágenes infusas*. El demonio puede producir la visión imaginaria de los dos primeros modos, pero no está en su poder imprimir en la imaginación especies nuevas infusas [9].

La visión imaginaria es de orden más elevado que la corporal. Se extiende a más, pudiendo representar no sólo cosas presentes, sino también cosas pasadas y futuras [10]. Suele verificarse durante el sueño, pero también puede producirse durante el estado de vigilia, sin que esto implique necesariamente la enajenación de los demás sentidos, aunque esto sea conveniente—es también lo más frecuente—para no confundir los objetos de la visión imaginaria con los que perciben los sentidos externos [11].

Sus formas más frecuentes son: la *representativa* (v.gr., la aparición de un santo) y la *simbólica* (v.gr., la del patriarca José viendo al sol, la luna

[5] Cf. Schram, *Theol. myst.* t.2 p.197.
[6] Cf. II-II,175,3 ad 4; I,93,6 ad 4; II-II,173,2.
[7] Meynard, *La vida espiritual* t.2 n.273.
[8] Cf. Vallgornera, *Myst. Theol. D. Th.* q.3 d.5 a.1 n.691 (ed. Marietti, 1911).
[9] Cf. I,111,3 ad 2; *De malo* q.16 a.9 c; *De veritate* q.11 a.3; *De potentia* q.6 a.3 ad 13.
[10] Vallgornera, o.c., q.3 d.5 a.2 n.700.
[11] Cf. II-II,173,3.

y las estrellas venir a adorarle) [12]. De ambas hay numerosísimas ejemplos en las Sagradas Escrituras.

785. C) Visiones intelectuales.—1) *Características.*—La visión intelectual es un conocimiento sobrenatural que se produce por una simple vista de la inteligencia sin impresión o imagen sensible. Se distinguen de las percepciones naturales de la inteligencia por las siguientes características:

a) *Por su objeto,* que está ordinariamente por encima de las fuerzas naturales de nuestro entendimiento, aunque pueda absolutamente encontrarse dentro de su esfera. Pero en este último caso, lo sobrenatural aparece con toda claridad; la luz que no falta jamás, sobrepasa las claridades más evidentes de la razón; es súbita, inmediata y no tiene nada del trabajo y lentitud del razonamiento natural.

b) *Por su duración.*—Mientras que las concepciones naturales, por profundas que sean, se desvanecen muy pronto, las visiones intelectuales místicas perseveran largo tiempo; a veces días enteros, semanas y aun años. Oigamos a Santa Teresa: «Sé que, estando temerosa de esta visión—habla de sí misma—, porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que *dura muchos días, y aún más que un año alguna vez,* se fue a su confesor harto fatigada» [13].

c) *Por sus efectos.*—Los efectos maravillosos que produce en el alma son el mejor distintivo para reconocer la intervención divina. La luz que llena las profundidades del alma, el amor que la hace estremecer, la paz inconfundible, su anhelo de las cosas celestiales, su disgusto de todo lo que no es Dios, etc., etc., son el mejor testimonio de que se ha verificado una iluminación extraña y muy superior a la naturaleza [14].

786. 2) *Elementos.*—La visión intelectual puede producirse durante el estado de éxtasis, de vigilia o de sueño. Y en cualquiera de ellos que se produzca, importa siempre dos elementos: el objeto manifestado y la luz que lo esclarece [15]. Con frecuencia, el objeto de la visión intelectual es *inefable;* las almas no aciertan a explicarlo por no encontrar en el lenguaje humano fórmulas equivalentes: «... y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir», dice el apóstol San Pablo (2 Cor 12,4).

787. 3) *Su plena certeza y origen divino.*—La certeza absoluta es una de las señales más características de la visión intelectual. Se trata de «una noticia tan clara, que no parece se puede dudar...; queda gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda», dice Santa Teresa de Jesús [16].

En cuanto a su origen, todos los místicos están de acuerdo, con Santo Tomás, en que la visión intelectual sobrepasa toda otra potencia, fuera de la de Dios. «En la visión intelectual—dice Schram—sólo Dios es la causa principal; no los ángeles buenos ni malos, ni siquiera mediatamente» [17].

Estas son las tres clases o formas de visiones. Pero téngase en cuenta que hay visiones que reúnen dos o tres formas al mismo tiempo. Así, la visión de San Pablo en el camino de Damasco (Act 9) fue a la vez *corporal,* cuando vio con sus ojos la luz resplandeciente; *imaginaria,* cuando se le manifestaron los rasgos de Ananías en la imaginación, e *intelectiva,* cuando entendió lo que Dios quería de él [18].

12 Cf. Gen 37,9.
13 Santa Teresa, *Moradas sextas* c.8 n.3.
14 Cf. Felipe de la Santísima Trinidad, *Theol. myst.* p.2.ª tr.2 d.4 a.3.
15 Cf. D.Thom., *De verit.* q.12 a.12 c. Cf. II-II,173,2 ad 2.
16 Santa Teresa, *Vida* c.27 n.5.
17 Schram, *o.c.,* § 505 sch.2 t.2 p.221.
18 Tanquerey, *o.c.,* n.1493.

788. 3. **Objeto de las visiones.**—Puede ser objeto de visión sobrenatural, en una forma o en otra, absolutamente todo cuanto existe: Dios, Jesucristo, la Santísima Virgen, los ángeles, los bienaventurados, las almas del purgatorio, los demonios, los seres vivientes e incluso las cosas inanimadas (la cruz, las imágenes, reliquias de los santos, etc.).

Pero es preciso tener en cuenta que, según la doctrina de Santo Tomás, las apariciones de Jesucristo—y dígase lo mismo de las de María—no se verifican por su presencia *corporal*, sino que son puramente *representativas* y se hacen por el ministerio de los ángeles. La razón principal es porque es absolutamente imposible que un mismo cuerpo esté *circunscriptive* en dos lugares a la vez—como veremos ampliamente al hablar de la bilocación [19]—; y, por lo mismo, para aparecer *corporalmente* en la tierra tendrían que dejar el cielo en aquellos momentos, lo cual es inconveniente [20]. Santo Tomás sólo admite una aparición *corporal* de Jesucristo para San Pablo camino de Damasco [21]. Y Santa Teresa dice hablando de Nuestro Señor en la Eucaristía: «En algunas cosas que me dijo, entendí que, después que subió a los cielos, nunca bajó a la tierra, si no es en el Santísimo Sacramento, a comunicarse con nadie» [22].

Las apariciones que tienen por objeto al mismo Dios hay que entenderlas generalmente «por cierta manera de representación de la verdad», como dice Santa Teresa [23]. No por visión intuitiva, que está reservada para la patria. Santo Tomás admite para Moisés y San Pablo la visión facial de la esencia divina en un éxtasis inefable y por comunicación transitoria del *lumen gloriae* [24].

En cuanto a las apariciones de los ángeles, no hay dificultad alguna. El ángel está donde obra. Y puede obrar incluso en un cuerpo formado por condensación del aire, que permita colorearlo y moldearlo, de manera semejante a las nubes, en forma de figura humana o de otra forma cualquiera. Así lo explica Santo Tomás [25]. Dígase lo mismo *mutatis mutandis* de las apariciones diabólicas, supuesta la permisión divina.

Los santos, los bienaventurados y las almas del purgatorio pueden aparecer también—permitiéndolo Dios—, y aparecen de hecho muchas veces. Pero no se presentan con sus propios y verdaderos cuerpos—que yacen en el sepulcro o se han convertido ya en polvo—, sino en forma parecida a la que hemos explicado para los ángeles: tomando un cuerpo aparente sin informarlo ni vivificarlo [26].

Los condenados pueden también aparecerse—por especial permisión divina—en forma parecida a la que acabamos de explicar [27].

Las apariciones de los seres que viven todavía sobre la tierra plantean un problema gravísimo, que examinaremos al hablar de la bilocación.

En fin: son muy frecuentes en la Sagrada Escritura y en las vidas de los santos las visiones de cosas inanimadas; v.gr., los cuatro animales de Ezequiel, la de San Pedro a propósito de Cornelio y gran parte de las del Apocalipsis [28]. No ofrece dificultad alguna su explicación. Son producidas por los ángeles o los demonios en la imaginación o sentidos corporales del paciente.

19 GREDT, *o.c.*, n.325-28. Cf. D.THOM., *Quodl.* 3.° a.2; *IV Sent.* d.44 q.2 sol.3 ad 4.
20 Cf. FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, *o.c.*, p.2.ª tr.3 d.4 a.1.
21 Cf. III,57,6 ad 3.
22 Cf. SANTA TERESA, *Relaciones* (2.ª n.4 ed. pop. P. Silverio).
23 SANTA TERESA, *Moradas séptimas* c.1 n.6.
24 Cf. II-II,175,3 c et ad 1 et 2.
25 Cf. I,51,2 ad 3.
26 Cf. I,51,2 ad 2.
27 Cf. Suppl. III,69,3.
28 Ez 1,5; Act 10,11; Apoc. passim.

789. 4. **Naturaleza teológica de las visiones.**—Estudiado el fenómeno en sí mismo, señaladas sus clases y precisados sus objetos, es preciso investigar ahora la *naturaleza teológica* de las visiones sobrenaturales.

Evidentemente, las visiones pertenecen de suyo *(per se)* al género de las gracias *gratis dadas*, reducibles en la clasificación de San Pablo a la *profecía*, aunque no coincidan exactamente con ella.

Decimos que pertenecen de suyo a las gracias *gratis dadas* porque es evidente que no entran como una exigencia en el desarrollo normal de la gracia, y santos hubo que jamás las tuvieron. Aunque no es menos indudable que muchísimas de esas visiones—y aun podríamos decir que casi todas ellas— causan un gran bien al alma que las recibe. Sin embargo, todos los maestros de la vida espiritual están concordes en afirmar que no deben pedirse ni desearse esas gracias extraordinarias, ya por no ser absolutamente necesarias para la santificación, ya, sobre todo, por los grandes peligros de ilusión a que exponen, a causa de la dificultad de discernir en la práctica las verdaderas de las falsas. San Juan de la Cruz llega a decir que deben rechazarse todas sin más, aunque sean de Dios. Y en esto—dice—no hay irreverencia alguna, porque el fruto intentado por Dios lo producen en el alma instantáneamente antes de que ella pueda rechazarlas [29]. Santa Teresa no va tan lejos, y da sabias reglas para distinguir las verdaderas de las falsas [30], aunque avisa a las almas que se guarden mucho de desear andar por este camino [31].

790. 5. **Reglas de discernimiento.**—En las visiones intelectuales no hay dificultad alguna a no ser la de averiguar si se trata o no de verdadera visión intelectual, cosa que tampoco es muy difícil dada la *certeza* firmísima que llevan consigo, como hemos explicado más arriba. Porque, como explica Santo Tomás, sólo Dios puede penetrar en el santuario de nuestra alma, ya que, habiendo establecido Dios el estado actual de la naturaleza humana, en el que el alma no puede obrar independientemente del cuerpo, solamente El puede cambiar este estado, aunque sea momentáneamente, y elevar el alma humana al rango de los espíritus puros. El entendimiento y la voluntad escapan, pues, a la acción directa de los ángeles y demonios [32].

La dificultad gravísima está en el discernimiento de las imaginarias y corporales, toda vez que son campo abierto y abonado para toda clase de injerencias diabólicas o de la propia imaginación.

En la práctica no hay más que una norma de discernimiento verdaderamente cierta y eficaz: Es la señalada por Cristo en el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Las visiones de Dios suelen producir al principio gran temor, pero luego dejan al alma llena de amor, de humildad, de suavidad y de paz. Siente que se le reaniman las fuerzas espirituales, y se entrega con redoblada energía a la práctica de las virtudes heroicas. Las del demonio, en cambio, suelen empezar con suavidad y gusto, pero no tardan en mostrar su fruto emponzoñado; el alma se llena de inquietud y turbación, cuando no de presunción y de soberbia. Los engendros de la imaginación habrá que discernirlos por la vanidad, curiosidad, virtud superficial e inconstancia y contradicción en el relato [33].

[29] Cf. *Subida del Monte Carmelo* II,11.
[30] Cf. *Vida* c.28; *Moradas sextas* c.8.
[31] *Moradas sextas* c.9.
[32] Cf. I,111,1 y 2; SAUDREAU, *L'état mystique* c.18 n.221 (ed. 1921).
[33] Cf. VALLGORNERA, *o.c.*, q.3 d.5 a.5-7.

2) Locuciones

791. 1. **Noción.**—El segundo fenómeno en que hemos dividido los relativos al conocimiento son las *locuciones*. Se distinguen de las visiones en que éstas presentan a la mirada del espíritu realidades o imágenes, mientras que las locuciones son fórmulas que enuncian afirmaciones o deseos. Además, las visiones pueden producirse sin locuciones, y éstas pueden producirse sin aquéllas. Aunque de ordinario los dos fenómenos se producen casi siempre juntos.

Hay que repetir aquí lo que ya hemos dicho con respecto a las visiones. Propiamente, la palabra *locución* se refiere únicamente al lenguaje articulado percibido por el oído corporal del oyente. Pero por extensión y analogía se aplica también a la imaginación y al entendimiento.

792. 2. **División.**—Como las visiones, las locuciones son también de tres clases: *auriculares*, *imaginarias* e *intelectuales*, según que se perciban por los oídos corporales, la imaginación o el entendimiento. Las más perfectas—ya lo vimos también en las visiones—son las intelectuales; luego vienen las imaginarias, y, por último, las auriculares. Digamos algo de cada una de ellas.

793. A) LOCUCIONES AURICULARES.—Se llaman así las que son percibidas por los oídos corporales. Son vibraciones acústicas formadas en el aire por los ángeles o los demonios. Estas palabras algunas veces parecen salir de las visiones corporales, de una imagen, de la sagrada Eucaristía o de otro objeto de que Dios quiera valerse para instruirnos [34].

Son muy numerosos los ejemplos de estas locuciones corporales tanto en la Sagrada Escritura como en las vidas de los santos. Son clásicas las de Adán y Eva, Agar, Samuel, etc., y las del ángel Gabriel a Zacarías y María [35].

794. B) LOCUCIONES IMAGINARIAS.—Son las que no se oyen con los oídos corporales, pero se perciben claramente con la imaginación ya durante el sueño o en estado de vigilia. Pueden proceder no solamente de Dios, sino también de los ángeles buenos o malos [36], excitando o combinando las especies imaginarias ya anteriormente percibidas por los sentidos, pero no infundiendo nuevas especies que jamás hayan pasado por ellos [37]. Se distinguen de las actividades naturales de la imaginación en que no son producto de la propia industria ni pueden dejarse de percibir aunque el alma las rechace o quiera distraerse de ellas. Por lo demás, la regla fundamental para distinguir las de Dios—o de los ángeles buenos—de las diabólicas o puramente naturales es siempre el examen cuidadoso de los efectos y frutos que producen en el alma. Las de Dios dejan en el alma humildad, fervor, ansias de inmolación, espíritu de obediencia, deseo de cumplir con perfección los deberes del propio estado, etc., etc. Las de la propia naturaleza no producen fruto ninguno; y las diabólicas los producen malos: sequedad, inquietud, insubordinación, vanidad, etc.

795. C) LOCUCIONES INTELECTUALES. — La locución intelectual es aquella que se hace oír directamente en el entendimiento sin el concurso de los sentidos externos o internos, al modo que los ángeles se comunican sus pensamientos.

[34] Cf. VALLGORNERA, o.c., q.3 d.5 a.8 n.750.
[35] Cf. Gen 3,9; c.21,14-19; 1 Reg 3,3s; Lc 1,11-20.26-38.
[36] I,111,3.
[37] I,111,3 ad 2.

Dos elementos concurren a la formación de este lenguaje espiritual: las especies inteligibles preexistentes o infusas [38] y la luz sobrenatural, que las ilumina con claridad inefable. Estas comunicaciones, aunque diferentes en la forma, tienen, no obstante, grandes analogías con la visión intelectual. Cuando son verdaderas escapan a todo otro poder inferior al del mismo Dios. Ya hemos explicado más arriba la razón.

Clases de locución intelectual.—San Juan de la Cruz—y con él todos los tratadistas posteriores—divide las locuciones intelectuales en tres clases, que él llama *sucesivas, formales* y *sustanciales*. Escuchemos sus palabras:

> «*Sucesivas* llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando. Palabras *formales* son ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando. Palabras *sustanciales* son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan» [39]. Digamos algo de cada una en particular.

796. a) *Sucesivas.*—A primera vista, estas locuciones son puramente *humanas*, puesto que nos dice el Santo que el espíritu las va formando y razonando. Pero, como explica después [40], en realidad proceden de la luz divina del Espíritu Santo, que «le ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas». Por eso, el alma las va formando con tanta facilidad y perfección. Es una acción combinada del Espíritu Santo y del alma, «de manera que podemos decir que la voz es de Jacob y las manos son de Esaú». Y se llaman *sucesivas* porque no se trata de una luz instantánea e intuitiva, sino que el Espíritu Santo va instruyendo al alma a manera de *razonamientos* sucesivos.

En cuanto locución *intelectual*, no cabe en estas palabras engaño alguno. Pero cábelo—advierte San Juan de la Cruz—en los conceptos y razones que va formando el entendimiento: «que como ya comenzó a tomar hilo de la verdad al principio, y luego pone de suyo la habilidad o rudeza de su bajo entendimiento, es fácil cosa ir variando conforme a su capacidad».

De todas formas, las ilusiones y engaños procederán siempre de la imaginación del sujeto; nunca del demonio, que nada tiene que hacer aquí.

797. b) *Formales.*—Estas locuciones son las que se perciben en el entendimiento como viniendo claramente de otro, sin poner uno nada de su parte, ya estando el espíritu recogido, ya distraído, a diferencia de las sucesivas, que siempre se refieren a lo que el espíritu estaba considerando.

De suyo, las palabras intelectuales formales no pueden nunca inducir a error. Y la razón es porque ni el entendimiento pone nada de su parte ni el demonio tiene acción directa sobre él. Pero puede, no obstante, haber ilusión, tomando por palabras divinas los artificios del demonio sobre la imaginación. Los efectos que producen, aun las divinas, son muy escasos —dice San Juan de la Cruz—, y por eso «apenas se pueden distinguir por los efectos» [41].

[38] Según Cayetano, para el lenguaje de los ángeles bastan las especies inteligibles preexistentes; por consiguiente, bastarían también para la conversación intelectual del alma con Dios o con los ángeles (cf. *In I. P.* q.107 a.1; MEYNARD, *o.c.*, t.2 n.311).
[39] *Subida* II,28,2.
[40] Cf. *Subida* II,29,1-3.
[41] *Subida* II,30,5.

798. c) *Sustanciales*.—Son las mismas formales, pero con eficacia soberana para producir en el alma lo que significan; v.gr., si Dios dice al alma «sé humilde» o «tranquilízate», al instante se encuentra el alma anonadada y llena de humildad, o se queda gozando de imperturbable y suavísima paz aunque tal vez segundos antes estuviera toda turbada y alborotada.

En estas locuciones sustanciales no cabe error o ilusión. Es evidente que efectos tan sobrenaturales e instantáneos superan con mucho a toda potencia humana o diabólica. El alma no tiene más que humillarse y dejarse en manos de Dios, sin buscar ni rehusar nada [42]. El alma se siente como sobrecogida por la majestad soberana de Dios, «cuyas palabras son obras», como dice Santa Teresa [43].

799. 3. **Naturaleza teológica de las locuciones.**—Dada la estrecha afinidad y semejanza de las locuciones con respecto a las visiones, hemos de repetir aquí lo que allí decíamos. *De suyo*, las locuciones no entran en el desarrollo normal de la gracia santificante, y suponen, por lo mismo, un favor del todo gratuito y sobreañadido. Pertenecen, pues, *per se* a las gracias *gratis dadas*, y entre ellas hay que referirlas *reductive* a la *profecía*. De todas formas—como ya vimos al exponer la teoría general de las gracias *gratis dadas*—, muchas de estas locuciones causan un gran bien al alma que las recibe, sobre todo las *sustanciales*, que producen el bien que significan. En general, no deben desearse las locuciones por los peligros a que exponen, a no ser las sustanciales, en las que nada hay que temer. El mismo San Juan de la Cruz, tan rígido y severo en rechazar todas estas clases de gracias extraordinarias, no vacila en escribir hablando de las palabras sustanciales: «Dichosa el alma a quien Dios la hablare. Habla, Señor, que tu siervo oye» [44].

3) Revelaciones

800. 1. **Noción.**—Nominalmente, la palabra *revelar* vale tanto como «quitar el velo» que oculta a una cosa. En su significación *real*, podemos definirla, con Vallgornera, diciendo que es «la manifestación sobrenatural de una verdad oculta o de un secreto divino hecha por Dios para bien general de la Iglesia o para utilidad particular del favorecido» [45].

El velo que oculta a la cosa revelada puede desaparecer sobrenaturalmente por medio de una visión, locución o instinto profético. Toda revelación divina perfecta supone el don de *profecía*, y su interpretación requiere el de *discreción de espíritus*.

801. 2. **División fundamental.**—De la misma definición de Vallgornera se desprende la división fundamental de las revelaciones divinas en *públicas y privadas*, según que se dirijan a toda la Iglesia—las Sagradas Escrituras—o a una persona en particular. Las públicas son el fundamento de nuestra fe, y sólo la Iglesia es su depositaria y guardiana; de ellas se ocupan la Apologética—motivos de credibilidad—y la Teología dogmática, principalmente en los tratados de *Lugares teológicos* y *De fide*. A la Teología mística afectan únicamente las revelaciones particulares o privadas.

802. 3. **Otras divisones.**—Los autores suelen dividir las revelaciones—por razón de su forma—en *absolutas, condicionadas* y *conminatorias*, según que no dependan de condición alguna, o dependan de ella, o lleven consigo alguna amenaza o anuncio de castigo. Estas últimas—lo mismo que

[42] *Subida* II,31.
[43] Cf. *Vida* 25,18.
[44] *Subida* II,31,2; cf. 1 Reg 3,10.
[45] Cf. VALLGORNERA, *o.c.*, q.3 d.5 a.4 n.718.

las que ofrecen premios—suelen ser condicionadas. Así, v.gr., la profecía de Jonás sobre la destrucción de Nínive y el vaticinio de San Vicente Ferrer sobre la proximidad del juicio final, aun probada esta revelación y misión divina del Santo con estupendos milagros.

Cuando las revelaciones se refieren a acontecimientos *futuros*, se les da ordinariamente el nombre de *profecías*, aunque de suyo la profecía abstrae del tiempo y del espacio. Y suelen dividirse estas profecías en *perfectas* e *imperfectas*, según que el profeta al hacerlas conozca los extremos de la verdad que anuncia y se dé cuenta de que la anuncia como manifestada por luz divina o sin que conozca el alcance de la misma (v.gr., mediante símbolos o enigmas, en cuyo caso se llama *simbólica)*, o también sin saber la misión que está realizando. A esta última suele llamársela *instinto profético*. Tal fue, v.gr., la profecía de Caifás cuando anunció que Cristo moriría por todo el pueblo [46]. Las revelaciones o profecías *perfectas* se reciben por medio de visiones y locuciones divinas; y de ordinario se sirve Dios para hacerlas del ministerio de los ángeles [47]. Las *imperfectas* sólo presuponen una moción interior o cierta inspiración más o menos inconsciente.

803. 4. **Las revelaciones privadas.**—*a)* EXISTENCIA.—Siempre han existido almas ilustradas con el espíritu de profecía [48]. Es un hecho reconocido por la Sagrada Escritura y por la autoridad de la Iglesia en los procesos de canonización. Discutir la posibilidad de las revelaciones privadas—dice Meynard [49]—sería desconocer uno de los caracteres de santidad de la verdadera Iglesia y el soberano poder de Dios.

804. *b)* NO ENTRAN EN EL DEPÓSITO DE LA FE.—Nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los profetas y a los apóstoles, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición bajo el control y vigilancia de la Iglesia. Las revelaciones particulares, cualquiera que sea su importancia y autenticidad, no pertenecen, pues, a la fe católica.

No obstante, reconocidas como tales después de un prudente juicio, sin duda alguna deben los que las han recibido directamente inclinarse con respeto ante ellas. Si esta adhesión debe ser en ellos acto de fe divina, lo discuten los teólogos; la opinión afirmativa—al menos cuando el hecho de la revelación sea del todo evidente—parece más aceptable.

Lo dicho de los mismos que reciben las revelaciones se entiende también de aquellos a quienes Dios manda intimar sus designios, con tal de que tengan pruebas ciertas de la autenticidad de esta revelación [50]. Para los demás no puede pasar de piadosa creencia, sin que tengan que darles asentimiento de fe divina aunque hayan sido *aprobadas* por la Iglesia como no contrarias al dogma ni a la sana moral. Cuando la Iglesia aprueba una revelación privada, no intenta garantizar su autenticidad; declara simplemente que nada encierra contrario a la Sagrada Escritura y a la doctrina católica y que puede proponerse como probable a la piadosa creencia de los fieles. Sin embargo, sería muy reprensible contradecirlas o ponerlas en ridículo después de la aprobación de la Iglesia [51].

805. *c)* ALCANCE DE LAS REVELACIONES PRIVADAS.—Aun teniendo una revelación privada los caracteres de divina según las reglas de discreción, puede resultar falsa si se la quiere extender a un campo que no le correspon-

[46] Io 11,49-52.—Cf. II-II,171,5.
[47] Cf. II-II,172,2.
[48] Cf. II-II,174,6 ad 3.
[49] *La vida espiritual* vol.2 n.322.
[50] Cf. BENEDICTO XIV, *De serv. Dei beatif.* s.3 c. últ. n.12.
[51] MEYNARD, o.c., n.323-25.—Cf. SAUDREAU, *L'état mystique* n.233-39 (ed. 1921).

de por más que se halle cercana a él. Acontece con mucha frecuencia en tales revelaciones que la actividad intelectual de quien las recibe, sus conocimientos naturales y hasta sus preocupaciones teológicas o científicas contribuyen poderosamente a la formación de ciertos detalles del cuadro, episodio o discurso revelado, alterando su verdadero sentido o introduciendo elementos humanos en mezcla con los divinos [52]. Muchas veces estas alteraciones son debidas indudablemente a los editores y amanuenses o copistas. Y así acontece, v.gr., que las revelaciones de Santa Catalina de Siena, dominica, coinciden totalmente con la doctrina de Santo Tomás, y las de la Venerable María de Agreda, franciscana, favorecen casi siempre la doctrina de Escoto.

Otro escollo en el que fácilmente se puede tropezar es el relativo a la *interpretación* de esas revelaciones aun suponiendo que se hayan recibido y transmitido sin ninguna corrupción o interpolación humana. No da el Señor sus luces sobrenaturales para que sin tiento ni consideración se apliquen según la conveniencia de cada uno, y permite a veces que se interpreten mal para castigar alguna presunción o curiosidad habida en ellas [53]. San Juan de la Cruz expone largamente esta doctrina y aduce diferentes casos del Antiguo Testamento en confirmación de ella [54].

806. *d)* NATURALEZA TEOLÓGICA DE LAS REVELACIONES.—Hemos de repetir una vez más lo que ya hemos dicho al tratar de las visiones y locuciones. De suyo, estas gracias no entran en el desarrollo normal de la gracia santificante y ni siquiera la suponen necesariamente en el alma, como en el caso de Caifás. Pertenecen, pues, *per se* a las gracias *gratis dadas*, y entre ellas, a la *profecía*, según la clasificación paulina. Sin embargo, muchas de ellas causan un gran bien al que las recibe, en el sentido que ya hemos explicado. De todas formas, los maestros de la vida espiritual están de acuerdo en que no deben desearse estas gracias por los grandes peligros a que exponen, ya que el demonio o la propia fantasía tienen aquí un gran campo de acción para verificar en él toda clase de engaños e ilusiones. San Juan de la Cruz tiene por pecado—al menos venial—el pedir a Dios revelaciones [55].

807. *e)* REGLAS DE DISCERNIMIENTO.—Vamos a resumir brevemente las principales que indican los maestros espirituales:

1.ª Hay que rechazar como absolutamente falsas las revelaciones opuestas al dogma o a la moral. En Dios no cabe contradicción.

2.ª Las revelaciones contrarias al común sentir de los teólogos o que dan como revelado lo que libremente se discute en las escuelas, son gravemente sospechosas. La mayoría de los autores dicen que deben rechazarse; otros dicen que podrían admitirse después de examinadas con particular escrupulosidad. Benedicto XIV refiere ambas opiniones sin dirimir la cuestión [56].

3.ª No se debe rechazar, sin más, una revelación porque alguna de sus partes o algún detalle sean evidentemente falsos. Puede ser que lo restante sea verdadero [57].

4.ª No puede darse por divina una revelación por el hecho de cumplirse en parte o en todo. Porque podría ser efecto de la casualidad o de conocimientos naturales [58].

52 Cf. NAVAL, *Curso de ascética y mística* n.272 (354 en la 8.ª ed.).
53 P. NAVAL, *o.c.*, n.273.
54 Cf. *Subida* II,18-20.
55 Cf. *Subida* II,21,4.
56 Cf. BENEDICTO XIV, *o.c.*, l.3 c. últ. n.8.
57 P. CRISÓGONO, *Compendio de ascética y mística* p.215 (1.ª ed.).
58 P. CRISÓGONO, ibid.

5.ª Revelaciones que tienen por objeto cosas inútiles, curiosas o inconvenientes hay que rechazarlas como no divinas. Dígase lo mismo de las que son prolijas sin necesidad o van recargadas de pruebas y razones superfluas. Las revelaciones divinas suelen ser muy breves y discretas: pocas palabras y muy claras y precisas [59].

6.ª Examínese cuidadosamente la persona que recibe las revelaciones, su temperamento y su carácter. Si es discreta y juiciosa, si goza de buena salud, si es humilde y mortificada, si está adelantada en santidad, etc.; o si, por el contrario, está extenuada por austeridades o enfermedades, si padece de afecciones nerviosas, si es propensa al entusiasmo y exaltación, si divulga fácilmente sus revelaciones, etc. Por aquí podrá sacarse una fuerte conjetura sobre el origen de tales revelaciones [60].

7.ª En fin, la principal regla de discernimiento—en esto como en todo—serán siempre los *efectos* que producen en el alma las pretendidas revelaciones: «El árbol bueno no puede dar frutos malos, ni el árbol malo darlos buenos» (Mt 7,18).

4) Discernimiento de espíritus

808. 1. **Noción.**—Consiste este fenómeno—en el sentido en que lo tomamos aquí—en el conocimiento sobrenatural de los secretos del corazón comunicado por Dios a sus siervos [61]. Dios da esta gracia a quien quiere y cuando quiere; y a veces no sólo la concede para utilidad del prójimo, sino también para provecho de quien la recibe [62]. Nada tienen que ver con ella las disposiciones naturales, ni siquiera el grado de santidad alcanzado por el alma.

809. 2. **Casos históricos.**—Han sido muchos los santos que han gozado de esta gracia. Los más conocidos son Santo Tomás de Aquino, San Felipe Neri, San José de Cupertino, el Venerable Olier, San Francisco de Paula, San Cayetano, San Andrés Avelino, San Juan de Dios y, sobre todo, Santa Rosa de Lima y el santo Cura de Ars. En nuestros días se cuentan hechos muy notables de discernimiento realizados por la célebre estigmatizada Teresa Neumann.

Por vía de ejemplo, vamos a citar algunos casos relativos a San Juan Bautista Vianney (Cura de Ars), que poseyó este don en grado eminente. Los tomamos de su historiador, Trochu, que recoge casi siempre sus datos de los procesos de beatificación y canonización [63].

> «Un joven de Lyón... se había confesado con el Cura de Ars. De repente, el Santo le detuvo: —Amigo, no lo has dicho todo. —Ayúdeme usted, Padre; no puedo recordar todas mis faltas. —¿Y aquellos cirios que hurtaste en la sacristía de San Vicente?—Era exacto» (p.594).
>
> «—¿Cuánto tiempo lleva usted sin confesarse? (preguntó un día el santo Cura a un pecador empedernido que le enviaron). — ¡Oh!, cuarenta años. —Cuarenta y cuatro, replicó el Santo. El hombre sacó un lápiz e hizo una resta en la pared. —Es mucha verdad, confesó llanamente. Este pecador se convirtió y murió siendo muy buen cristiano» (p.593).

59 Cf. MEYNARD, *o.c.*, t.2 n.332.
60 Cf. MEYNARD, *o.c.*, n.333.
61 Cf. I-II,111,4.
62 Cf. CARDENAL BONA, *De discr. spir.* c.2 § 2.
63 Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars* 4.ª ed. c.26.

«Una mañana, durante la misa del Cura de Ars, una señora se presentó con los demás fieles a la sagrada mesa. Dos veces pasó el santo Cura por delante de ella sin darle la comunión. A la tercera vez: —Padre mío, le dijo en voz baja, usted no me ha dado la comunión. —No, hija mía; usted ha tomado algo esta mañana.—Entonces acordóse la señora de que al levantarse había tomado un poco de pan» (p.585).

Podríamos multiplicar indefinidamente los ejemplos. Dos cosas es interesante notar en el caso del santo Cura de Ars: 1.ª El Santo no *suponía* ni *adivinaba* los secretos del corazón o las disposiciones de sus penitentes, sino que las *veía* por una gracia especial de Dios: «Leo en su interior como si la hubiese confesado toda la vida», dijo el mismo Santo a una persona que se confesaba con él por primera vez. 2.ª La intuición no era en él continua; lo más frecuente era que aconsejase los medios dictados por la prudencia humana. Más aún: a veces no se daba cuenta él mismo de que estaba profetizando: «En cierta ocasión—dice el P. Tocannier—hícele a quema ropa esta pregunta: —Señor Cura, cuando ve algo sobrenaturalmente, ¿debe ser sin duda como un *recuerdo?* —Sí, amigo mío, me respondió. Así, por ejemplo, una vez dije a una mujer: —¿Es usted quien ha abandonado a su marido en el hospital y se niega a volver a juntarse con él? —¿Cómo sabe usted esto?, replicó. ¡Yo no he hablado con nadie! —Me sentí más sorprendido que ella; pensaba que antes me lo había contado todo» (p.571).

810. 3. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a establecer algunas conclusiones para proceder con orden y claridad.

Conclusión 1.ª: **El conocimiento cierto e infalible de los secretos del corazón es completamente sobrenatural; y no puede ser alcanzado por la naturaleza humana ni por el demonio.**

Decimos el conocimiento *cierto* e *infalible* para distinguirlo de un mero conocimiento probable y conjetural, que podrían tenerlo los ángeles y los demonios y aun los buenos psicólogos, como veremos en seguida.

Es evidente: como ya hemos dicho más arriba, el santuario de nuestra alma—el entendimiento y la voluntad—permanece inaccesible a todas las fuerzas creadas. Santo Tomás niega el conocimiento de los secretos de los corazones incluso a los ángeles buenos, a menos de una revelación especial de Dios [64].

Conclusión 2.ª: El conocimiento sobrenatural de los secretos del corazón pertenece de ordinario a la gracia gratis dada «discretio spirituum», según la clasificación de San Pablo.

Aunque de suyo la *discretio spirituum* se refiere más bien a la distinción entre el bueno y el mal espíritu, entre los verdaderos y falsos profetas, entre los movimientos de la gracia y los de la simple naturaleza—como ya vimos al estudiar la clasificación paulina—, sin embargo, llegada a su plenitud, muestra también al descubierto los afectos íntimos del alma, las intenciones del corazón y los movimientos buenos o malos que lo impulsan.

Y precisamente porque se trata de una gracia *gratis dada* puede en absoluto encontrarse en las almas imperfectas y aun pecadoras, tales como Balaam, y aquellos a quienes alude el Señor cuando dice que muchos profetizarán en su nombre y no les reconocerá por suyos [65]. Sin embargo, de he-

[64] Cf. I,57,4.
[65] Cf. Num 22 y Mt 7,22-23.

cho, esta gracia sólo se concede ordinariamente a los santos, y precisamente la santidad de vida será el mejor criterio para juzgar de su sobrenaturalidad. La vida depravada es una señal casi infalible de que está siendo uno juguete o víctima de Satanás más que instrumento transitorio de Dios.

El cardenal Bona expone admirablemente esta misma doctrina en su famosa obra—que ha venido a ser clásica en la materia—*De discretione spirituum*.

La bondad del alma—viene a decir el insigne autor [66]—no es necesaria a la profecía—y dígase lo mismo del discernimiento de los espíritus, que se reduce a ella como la especie al género—si se considera la raíz interior de esta bondad, que es la gracia santificante. La razón es porque la profecía se da para utilidad de la Iglesia, como las otras gracias de esta naturaleza; mientras que la caridad tiene por objeto unir a la propia alma con Dios. Por eso pueden separarse estas dos gracias. Además, la profecía pertenece al entendimiento, mientras que la caridad reside en la voluntad. Pero como para profetizar se requiere que el alma sea elevada a la contemplación de las cosas espirituales, y la vida desordenada es un obstáculo a esta elevación, Dios no suele dar ordinariamente este don sino a las almas santas. La expansión de la luz sobrenatural para poder ejercer el discernimiento de los espíritus pide la tranquilidad del alma y la paz interior, que no pueden encontrarse en un hombre abandonado a los vicios y agitado por los afectos terrenos y mundanos.

Más aún: como dice Suárez, esta gracia no suele concederse a la virtud mediocre. Es patrimonio casi exclusivo de la santidad encumbrada. La excepción, sin embargo, es posible [67].

Notemos, finalmente, que la discreción de espíritus—lo mismo que las restantes gracias *gratis dadas*—no se recibe en el alma de una manera constante y habitual, como la gracia santificante. Cada uno de sus actos sobrenaturales supone, por consiguiente, una iluminación nueva. Sólo Cristo Nuestro Señor tuvo estos dones de una manera habitual y permanente [68].

Conclusión 3.ª: El conocimiento conjetural de las disposiciones de nuestra alma no rebasa las fuerzas naturales de los ángeles (buenos o malos) ni las del hombre.

Es evidente—en efecto—que un buen psicólogo, y aun una persona de simple experiencia en el trato con los hombres, puede barruntar con bastante aproximación los pensamientos y afectos íntimos del alma por el aspecto exterior de la fisonomía, por la expresión sensible del gesto o de la mirada, por el tono de la voz, por la postura del cuerpo, etc. Todas estas conjeturas más o menos aproximadas son en sí mismas puramente naturales y efecto de una sagacidad natural o resultado de la experiencia; y a veces pueden llegar a ser tan claras e inconfundibles, que lleven al observador a una verdadera certeza moral sobre las disposiciones íntimas de la persona observada. Y si esto es posible al hombre con las simples fuerzas de su naturaleza humana, con mayor motivo o *a fortiori* lo será también a los ángeles y demonios.

De todos modos, estas intuiciones naturales difieren sustancialmente de las que proceden de la gracia sobrenatural del discernimiento de los espíritus. No sólo por su grado de certeza—infalible en las sobrenaturales—, sino también y principalmente por tratarse del conocimiento de las disposiciones *sobrenaturales* de las almas—que rebasa y trasciende totalmente el

[66] Cf. *De discret. spir.* c.17 n.5,7.
[67] Cf. Suárez, *De gratia* proleg. c.5 n.46.
[68] Cf. II-II,171,2; III,7,7-8; Cardenal Bona, *o.c.*, c.2 n.3.

conocimiento natural—o de cosas ignoradas o inadvertidas por el mismo que las realizó, y que no podían, por lo mismo, reflejarse en su fisonomía. Ya vimos más de un ejemplo en el caso del Cura de Ars.

5) Hierognosis

811. 1. **El hecho.**—Se designa con este nombre—que significa etimológicamente «conocimiento de lo sagrado»—el poder o la facultad que tuvieron algunos santos, sobre todo los extáticos, de reconocer las cosas santas (v.gr., la sagrada forma, los rosarios o escapularios benditos, las reliquias, etc.), diferenciándolas inmediatamente y sin vacilación de los objetos profanos.

812. 2. **Casos históricos** [69].—Se han dado de hecho muchos casos entre los santos. La Venerable Catalina Emmerich poseía esta facultad extraordinaria en grado eminente. Tanto en el éxtasis como fuera de él sabía decir a ciencia cierta lo que era sagrado o estaba bendito y lo que no lo era de entre la multitud de objetos que la presentaban.

Santa Catalina de Siena reprendió severamente a un sacerdote que quiso hacer la prueba del fenómeno ofreciéndola para comulgar una hostia sin consagrar.

Hechos análogos se citan en la vida de Santa Francisca Romana, Santa Ludwina y otros muchos. En nuestros días se ha reproducido el fenómeno en Teresa Neumann.

Pero el caso mejor estudiado y comprobado fue indudablemente el de la famosa extática de Bois d'Haine, Luisa Lateau. Fue observado por gran número de eminencias médicas y teológicas de Bélgica y Francia, entre ellos el doctor Lefèbre, médico de Lovaina, y el doctor Imbert, profesor de Medicina en Clermont-Ferrand, quien lo describe ampliamente, como testigo, en su interesante libro *Les stigmatisées*. He aquí cómo resume el P. Arintero el caso sorprendente de Luisa Lateau [70]:

> «Si le presentaban una reliquia, aunque fuese de algún siervo de Dios no beatificado (como, por ejemplo, de la Venerable Agreda), se sonreía con satisfacción, pronta a besarla o cogerla si se la acercaban. Lo mismo hacía con los objetos benditos aunque tuvieran forma profana (como un anillo por ejemplo), mientras se mostraba del todo insensible para los no benditos aunque fueran imágenes sagradas. Un sacerdote en traje laico le presenta un crucifijo sin bendecir y no le hizo impresión; se vuelve de espaldas y con su mano consagrada traza sobre el mismo objeto la señal de la cruz, y al acercárselo ahora, muestra ella su sonrisa característica, lo que obliga a exclamar a los presentes: «¡Ved qué realidad tan grande es la bendición sacerdotal, de que tan poco caso se hace...» Le acerca un seglar la mano y se muestra insensible, se la acerca un sacerdote y se llena de gozo. Cuando un sacerdote la bendice, muestra gran satisfacción, sintiendo como una influencia del cielo. Cuando cerca de ella rezan, aunque sea en lengua extraña, acompaña con la expresión correspondiente a los misterios de que se trata, y si *en el mismo tono de orar* prosiguen leyendo cosas profanas o las mismas rúbricas del breviario, cesa esa expresión y se muestra insensible...»

[69] Cf. SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene* p.11.ª c.16.
[70] *La verdadera Mística tradicional* p.214-215.

Estos hechos impresionaron tanto al librepensador doctor Delcroix, que al fin se convirtió. Pero he aquí el colmo de la maravilla:

«Un día, viniendo el señor cura de dar el viático y la extremaunción a un enfermo, le quiso mostrar la cajita de los santos óleos para ver qué reverencia les hacía. Hallábase ella en la crucifixión, como *clavada en tierra;* y al sentir de lejos al sacerdote que venía, pónese como por encanto de rodillas, y en esa forma iba arrastrándose hacia él como atraída del más poderoso imán. Sospechando un obispo que allí estaba presente que en la cajita donde había sido llevada la sagrada forma quedase alguna partícula, por más que el señor cura sostenía que no, separaron esa cajita de la de los óleos, con la cual venía, y ante esta última mostróse más sensible, sí, y de mucho más lejos que ante los otros objetos sagrados, pero sólo desde cosa de medio metro de distancia y sin reverencia especial; preséntanle la otra sola, y vuelve a ser atraída de lejos como antes... Van a la iglesia, se pone el mismo obispo la estola para abrir la cajita, y se encuentra con una partícula de algunos milímetros, que el señor cura no había visto... Purificaron bien la caja, y en vez de aquella partícula pusieron otra sin consagrar para ver si le causaba la misma impresión, percibiéndola—como alguien suponía—a través del metal y figurándose estaría consagrada...; pero entonces la caja no le hizo ni la menor impresión, como si no existiera...

Tales fenómenos fueron presenciados por eminentes profesores de Medicina de la Universidad de Lovaina, que tuvieron que ceder a la evidencia».

813. 3. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a darla en forma de conclusiones para mayor claridad.

Conclusión 1.ª: La hierognosis trasciende las fuerzas de la naturaleza y no puede explicarse natural ni preternaturalmente.

Es evidente. Se trata del conocimiento de realidades *sobrenaturales* para las que no tiene capacidad ni proporción la simple naturaleza humana o angélica.

Lo que sí cabe perfectamente es una *contraprueba* en el orden preternatural. El demonio puede prestar, a su modo, un testimonio precioso que no puede pasar inadvertido. Se ha comprobado plenamente—en efecto—que así como las cosas sagradas atraen de una manera viva y misteriosa a las almas santas, constituyen, por el contrario, materia de horror y repulsión para el demonio, sus secuaces y sus víctimas. Esta propiedad sirve por lo general para confirmar los casos presuntos de *posesión* y se utiliza con provecho en los exorcismos. ¿Qué hay de más impresionante que la súbita aparición de crisis de furor, rabia violenta, convulsiones desordenadas y múltiples que se producen en los posesos al solo contacto—imprevisto e inconsciente—de una cruz o rosario benditos? ¿Qué podrá haber de más adecuado para confirmar un diagnóstico cuando se dan, por otra parte, los demás signos?

Sin embargo, es preciso tomar las precauciones más severas y minuciosas para prevenir la simulación, descubrir el fraude y asegurar todo su valor a la experiencia. La hierognosis *repulsiva* no es de suyo una señal infalible, y muchos posesos no la tienen en modo alguno [71].

71 Cf. SURBLED, l.c.

Conclusión 2.ª: La hierognosis de los santos puede explicarse por cierta simpatía o connaturalidad con lo divino, alcanzada por sus almas, transformadas en Dios; o por influencia de una gracia «gratis dada».

El P. Arintero concluía su estudio sobre Luisa Lateau con esta breve y sencilla conclusión: «Luisa es un maravilloso *estesiómetro* de lo sobrenatural, única realidad que para ella durante sus éxtasis existe» [72].

Es un hecho psicológico—efectivamente—que a cada uno le impresiona e interesa aquello que dice relación a sus aficiones y preocupaciones, dejándole insensible todo lo demás. Es casi imposible entablar conversación en un vagón de ferrocarril con un viajero desconocido sin que al poco rato deje traslucir claramente cuál es su profesión y modo de vida; se le escapa insensiblemente el pensamiento y la palabra tras de aquello que constituye la principal preocupación de su vida. Pues algo parecido ocurre en los santos. Ya no viven sino de lo sobrenatural; todo lo demás les deja insensibles e indiferentes. ¿Qué mucho que esta disposición psicológica, llevada al paroxismo en los grandes místicos, llegue a producir el fenómeno de la hierognosis como algo espontáneo y connatural al estado de sublime sobrenaturalización alcanzado por sus almas transformadas? He aquí de qué manera podrían llegar a ser—como dice el P. Arintero—verdaderos *estesiómetros* de lo sobrenatural, capaces de registrar instantáneamente las vibraciones de lo divino.

Sin embargo, cuando el fenómeno se verifica tanto en el éxtasis como fuera de él, en oración o sin ella, nos parece que no basta esta simple connaturalidad con lo divino, y hay que pensar en una gracia *gratis dada*, reducible, en la clasificación paulina, a la *profecía* o *discreción de espíritus*. El mismo P. Arintero, partidario de la connaturalidad, reconoce que Luisa Lateau sería un maravilloso *estesiómetro* de lo sobrenatural *durante sus éxtasis*. Ahora bien: ¿podría afirmarse lo mismo fuera de sus éxtasis? No nos atrevemos a negarlo, pero a nosotros nos parece preferible el recurso a la gracia *gratis dada*. Solamente ella podría explicarnos, además, el hecho de que no todos los santos gozaron de la hierognosis a pesar de que todos ellos estaban íntimamente unidos a Dios y perfectamente connaturalizados con lo divino; señal evidente de que no basta esta simple connaturalización para explicar ese fenómeno—al menos en muchos casos—y de que es preciso añadir algo más, que no puede ser sino una gracia *gratis dada* del género de la profecía o discernimiento de los espíritus.

6) Otros fenómenos cognoscitivos

Bajo este título genérico e inconcreto vamos a agrupar una serie de fenómenos místicos que, sin ser propiamente visiones, locuciones ni revelaciones, se refieren también, de alguna manera, al conocimiento. Son ciertas aptitudes especiales que reciben las almas, de una manera sobrenatural o infusa, en orden al ejercicio de las ciencias o de las artes. Vamos a enumerar las principales, indicando brevemente sus características fundamentales. Al final daremos el juicio teológico que deben merecernos todos estos fenómenos en conjunto [73].

814. 1. Iniciación milagrosa en los primeros elementos de la enseñanza primaria.—En virtud de esta gracia, Santa Catalina de Siena

[72] Cf. *La verdadera Mística tradicional* p.215.—Sabido es que el estesiómetro es un aparato inventado por los modernos psicólogos para medir la sensibilidad.

[73] Cf. RIBET, *La mystique divine* t.4 c.17 y 18, de donde tomamos estos datos.

aprendió a leer y a escribir instantáneamente con el fin de poder rezar el breviario y de explayar su corazón por escrito al salir de sus éxtasis. Santa Rosa de Lima, niña aún, aprendió de la misma manera a escribir con excelente caligrafía. Todavía se citan otras tres dominicas favorecidas del mismo modo: la Beata Osana de Mantua y las Bienaventuradas Agueda de la Cruz y Esperanza López. El caso de esta última lo testifica el capítulo general celebrado en Roma en 1629 [74].

815. 2. **Conocimientos sobrenaturales de Teología mística.**—Sabido es que Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús—grandes lumbreras de la Mística—debieron a la infusión divina, muchísimo más que a su esfuerzo personal, las grandes luces que han dejado a la posteridad en sus obras inmortales.

816. 3. **Profundos conocimientos de toda la Teología.**—La figura más representativa en este sentido es, sin duda alguna, Santo Tomás de Aquino. Esta figura colosal, en la que parece haberse personificado la Teología cristiana, recibió de Dios una inteligencia portentosa capaz de penetrar en lo más hondo de la naturaleza íntima de las cosas. Sin embargo, cuando se considera la brevedad de su vida, el número prodigioso de sus obras escritas en poco más de veinte años, su perfección y profundidad admirables, la manera con que las compuso: orando, llorando, ayunando para encontrar la solución de las dificultades, dictando a veces a tres o cuatro amanuenses sobre materias diferentes sin ninguna vacilación ni equivocación, continuando su dictado sobre el mismo asunto al despertar después de haberse dormido rendido por la fatiga, etc., etc., es imposible no ver en la ciencia del Doctor Angélico, al lado de su talento genial y sin perjuicio de él, un verdadero milagro de infusión divina. Fray Reginaldo, su secretario y compañero íntimo, estaba plenamente convencido de ello [75].

817. 4. **Habilidad infusa para el ejercicio de las artes.**—Se citan multitud de ejemplos. Así, v.gr., para la *poesía*, San Francisco de Asís, Tomás de Celano y Jacobo de Todi, autores, respectivamente, de los maravillosos *Himno al Sol*, *Dies irae* y *Stabat Mater* [76]; para la *música*, Santa Cecilia y Santa Catalina de Bolonia; para la *pintura*, el dulcísimo Fray Angélico de Fiésole, a quien se le escapaban por los pinceles los ardores místicos de su alma, encendida en el amor divino; para la *escultura* y *arquitectura* tenemos en la Sagrada Escritura el ejemplo de Beseleel, de quien dice expresamente que fue lleno del espíritu de Dios y de ciencia en toda suerte de labores para construir el maravilloso tabernáculo y el arca de la alianza en compañía de Ooliab y sus demás socios [77]; y, en fin, para la *elocuencia* valgan por todos los ejemplos maravillosos de San Vicente Ferrer y San Francisco Javier.

818. **Naturaleza de estos fenómenos.**—Todos estos fenómenos—si exceptuamos, acaso, los relativos a la Teología mística y dogmática—podrían ser *preternaturales*, ya que no trascienden ni rebasan las fuerzas del demonio. Pero cuando son sobrenaturales pertenecen en su casi totalidad a las gracias *gratis dadas*. Realizan plenamente la definición misma de gracias

[74] Cf. RIBET, o.c., t.4 c.17 n.2.
[75] Cf. *Process. de vita S.Thom. Aquin.*: BB 7 mart. t.7 p.704 n.58: «Item dixit se audivisse a Fr. Raynaldo de Priverno socio dicti Fr. Thomae, de scientia ipsius, quod eius scientia non fuerat a naturali ingenio adquisita, sed per revelationem et infusionem Spiritus Sancti; quia numquam ponebat se ad scribendum aliquod opus, nisi praemissa oratione et effusione lacrymarum; et quando in aliquo dubitabat, recurrebat ad orationem et perfusus lacrymis de ipso dubio revertebatur clarificatus et doctus».
[76] Cf. FEDERICO OZANAM, *Les poètes franciscains* (3.ª ed.).
[77] Cf. Ex 31,1s.

gratis dadas: no santifican *de suyo* al que las recibe y se ordenan *per se* a la utilidad de los demás.

No obstante, algunos de ellos podrían explicarse por una irradiación de los dones del Espíritu Santo; y ésta es, nos parece, la verdadera explicación de los relativos a la Teología mística y a la dogmática. Sabido es—ya lo vimos en su lugar correspondiente—que los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia iluminan el entendimiento del místico con claridades resplandecientes y le dan una penetración portentosa en las verdades de la fe y en las cosas divinas y aun humanas en orden a Dios. Claro que, para algunos de los casos verdaderamente excepcionales que hemos citado, acaso habría que añadir también cierta influencia de las tres principales gracias *gratis dadas* correspondientes a esos dones; a saber: la *fe*, la *palabra de sabiduría* y la *palabra de ciencia*. Con esto quedarían suficientemente explicados esos hechos sin recurrir al milagro.

II. FENOMENOS DE ORDEN AFECTIVO

División

819. Al empezar el estudio de los fenómenos de orden *afectivo*, hemos de recordar lo que ya dijimos en la introducción general a todos ellos. No es posible establecer una división perfecta y adecuada de esta clase de fenómenos, ya que por maravilla podrá encontrarse alguno que esté circunscrito exclusivamente al entendimiento, a la voluntad o al organismo corporal. Es preciso, pues, como criterio y norma de división, fijarse en el aspecto que parezca fundamental y predominante para encontrar en él el principio de clasificación. En este sentido, nos parece que deben considerarse como de orden predominantemente afectivo dos grandes fenómenos místicos: el *éxtasis* y los *incendios de amor*. Acaso podrían denominarse, con más propiedad, fenómenos *psico-fisiológicos*, puesto que, aunque tengan su raíz y foco principal en la voluntad, repercuten en el organismo de una manera tan extraordinaria, que muchos autores—a nuestro juicio con menos acierto—los clasifican entre los corporales. Pero, sea de ello lo que fuere, nosotros vamos a estudiarlos en esta sección, aun reconociendo que no encajan ni pueden encajar *exclusivamente* en ella ni en ninguna otra.

1.° El éxtasis místico no es gracia «gratis dada»

820. Como vimos en su lugar correspondiente, el éxtasis místico, en lo que tiene de fenómeno interior o de oración, está muy lejos de ser una gracia *gratis dada*. Entra, por el contrario, en el desarrollo normal de los grados de oración mística, y constituye, por lo mismo, un epifenómeno normal en el desarrollo de la vida cristiana. Pero en lo que tiene de exterior y espectacular presenta ciertas semejanzas con los fenómenos sorprendentes de tipo extraordinario que venimos examinando. Ello ha determinado quizá el que muchos autores clasifiquen el éxtasis entre las gracias *gratis dadas*, cuando en realidad no pertenece a ellas, sino a los epifenómenos normales del desarrollo de la gracia. Es un fenómeno contemplativo altamente santificador para el alma que lo experimenta, como explica admirablemente Santa Teresa[1].

Hemos estudiado largamente el éxtasis en el lugar que le corresponde jurídicamente, y a aquellas páginas remitimos al lector (n.573ss).

[1] Cf., entre otros lugares, *Moradas sextas* c.4-6.

2.º Los incendios de amor

821. 1. **El hecho.**—Es un hecho plenamente comprobado en la vida de algunos santos que las violencias de su amor a Dios se manifiestan a veces al exterior en forma de un fuego abrasador que caldea y hasta quema materialmente la carne y la ropa cercana a la zona del corazón [2].

822. 2. **Sus grados.**—Estas manifestaciones tan sorprendentes del amor se producen en grados muy diversos. Los principales son tres [3]:

a) Simple calor interior.—El primer grado consiste en un calor extraordinario en el corazón que se expansiona y repercute después en todo el organismo. Un caso notable de este fuego consumidor es el de la Beata Juliana de Cornillón, a la que se debe el primer impulso para que la santa Iglesia instituyera la fiesta solemnísima del Corpus. Santa Brígida sentía ardores tan vivos en su corazón, que no percibía el frío intensísimo de Suecia. Es clásico, en fin, el episodio de la vida de San Wenceslao, duque de Bohemia; visitando de noche las iglesias con los pies descalzos a través del hielo y de la nieve, dejaba en pos de sí la impronta ensangrentada de sus pasos; y como su criado que le acompañaba se quejase del frío intensísimo que sentía en los pies, le recomendó el Santo que procurase pisar siempre la huella que él iba dejando; con lo cual dejó inmediatamente de sentir el frío.

b) Ardores intensísimos.—El fuego del amor divino puede llegar a ser tan intenso, que sea preciso recurrir a los refrigerantes para poderlo soportar. Se cuenta de San Estanislao de Kostka que era tan intenso el fuego que consumía su corazón, que en el rigor del invierno era preciso aplicarle paños empapados en agua helada. San Francisco Javier, no pudiendo resistir a veces en sus correrías apostólicas el ardor que le devoraba, se veía obligado a descubrirse el pecho a la altura del corazón, como se le vio hacerlo aun en las plazas de Goa, de Malaca y a la orilla del mar. San Pedro de Alcántara, consumido por este ardor de la caridad, no podía permanecer en su celda; tenía que echar a correr por la campiña a fin de amortiguar un poco, con el aire fresco, el fuego de su corazón. La caridad que inflamaba a Santa Catalina de Génova era tan ardiente, que no se le podía acercar la mano al corazón sin experimentar un calor intolerable.

c) La quemadura material.—Cuando el fuego del amor llega al extremo de producir la incandescencia y la quemadura material, se realiza en toda su plenitud el fenómeno que los autores místicos denominan «incendio de amor».

Por más que asombre y maraville, este fenómeno se ha comprobado varias veces en la vida de los santos. El corazón de San Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas, ardía de tal modo en el fuego del divino amor, que más de una vez la parte correspondiente de su túnica de lana apareció completamente quemada y dos de sus costillas presentaban una curvatura notable al lado izquierdo. El mismo fenómeno en sus dos aspectos—quemadura y curvatura—se comprobó también en Santa Gema Galgani.

Uno de los casos más sorprendentes es el de San Felipe Neri. Las palpitaciones de su corazón eran tan fuertes cuando realizaba alguna función sagrada o hablaba de las cosas de Dios, que parecía que su pecho iba a estallar. Su cuerpo temblaba de tal modo, que repercutía en los objetos que se encontraban a su alrededor; su cama, su misma habitación, etc., como si se hubiera producido un pequeño temblor de tierra. A pesar de su gran

[2] Cf. Ribet, *o.c.*, t.2 c.22.
[3] Cf. Ribet, *ibid.*, n.4-7.

mortificación, se veía obligado a beber de cuando en cuando un vaso de agua helada para aliviar un poco su garganta, reseca por la respiración ardiente que se escapaba de su pecho. A veces tenía que arrojarse al suelo y descubrirse totalmente el pecho para desahogar un poco el fuego interior que le consumía. Al practicarle la autopsia después de su muerte, los médicos le encontraron la cuarta y quinta costillas izquierdas rotas y perfectamente separadas; en este espacio agrandado, su corazón—que era de un tamaño y fuerza muscular extraordinarios—podía dilatarse con más amplitud. Estos fenómenos se habían verificado en él a los veintiún años de edad, y vivió cerca de sesenta años más, muriendo a los ochenta.

823. 3. **Explicación de estos fenómenos** [4].—La explicación de estos hechos no deja de ofrecer sus dificultades, aun cuando no sea en ellos todo misterioso.

Aunque el corazón no sea el órgano del amor, es indudable que en él repercute la vida afectiva del alma. Cuanto más avive y excite el hombre su vida de amor, tanto más profundo es el contragolpe de esta actitud interior en su corazón. Este contragolpe se acusa por una aceleración creciente de la sangre en este órgano y, en consecuencia, en el cuerpo entero. Ahora bien: la intensidad del calor está en relación directa con la del movimiento, que es su verdadero generador, como demuestra la física. Así podrían explicarse—en parte al menos—las primeras manifestaciones imperfectas de estos fenómenos místicos; el amor acelera el movimiento del corazón; este movimiento determina un calor proporcionado en este órgano, y después en el resto del organismo.

Sin embargo, es preciso confesar que esta explicación es del todo insuficiente para explicar el fenómeno en el segundo y sobre todo en el tercer grado, esto es, cuando llega a producir una verdadera quemadura material. No solamente porque la correlación entre el amor íntimo del alma y el calor sensible de los órganos no es tan grande que pueda llegar a esos extremos, sino, además, porque se ha comprobado muchas veces que esa incandescencia tan sorprendente se ha producido en los místicos sin ningún síntoma de fiebre ni de aceleración anormal de la sangre. Por otra parte, el cuerpo no podría soportar naturalmente estas sacudidas tan violentas. El organismo humano sucumbe sin remedio ante una fiebre interior que rebase los cuarenta y tres grados centígrados, temperatura muy inferior a la que exige una verdadera quemadura material de la carne o de la ropa. Por consiguiente, si, verificándose esta quemadura, el santo no sucumbe ni su carne se calcina, la única explicación posible hay que buscarla en el milagro. Al menos, hoy por hoy, la ciencia es impotente para encontrar una explicación satisfactoria en el orden puramente natural.

¿Podría darse este fenómeno por intervención diabólica? Indudablemente que sí. El demonio puede producir la incombustión de un cuerpo y la quemadura de otro que esté en contacto con él interponiendo entre el fuego y uno de los dos cuerpos un obstáculo invisible para el hombre. Para distinguir esta falsificación diabólica del fenómeno auténticamente milagroso o sobrenatural habrá que recurrir a las reglas generales del discernimiento de los espíritus, habida cuenta de todas las circunstancias que rodeen los hechos.

[4] Cf. RIBET, l.c., n.8.

III. FENOMENOS MISTICOS DE ORDEN CORPORAL

División

Abordamos ahora el estudio de los fenómenos místicos que recaen principalmente sobre el organismo corporal en algunas de sus funciones vitales o en diferentes aspectos de sus actividades o manifestaciones exteriores. Los principales son:

1) La estigmatización.
2) Las lágrimas y el sudor de sangre.
3) La renovación o cambio de corazones.
4) La inedia o ayuno prolongado.
5) La privación del sueño.
6) La agilidad.
7) La bilocación.
8) La levitación.
9) La sutileza.
10) La luminosidad.
11) El perfume sobrenatural.

1) La estigmatización

Uno de los más sorprendentes fenómenos místicos de orden corporal es la estigmatización. Es también uno de los más traídos y llevados por los racionalistas, que niegan su carácter sobrenatural y tratan de explicarlo por la simple imaginación o la patología. Nosotros vamos a exponer brevemente el fenómeno en sí mismo, para tratar después de encontrarle una explicación satisfactoria.

824. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la aparición espontánea en el cuerpo de la persona que lo experimenta de ciertos estigmas o llagas sangrientas que recuerdan las del divino Crucificado del Calvario. Suelen aparecer en las manos, pies y costado izquierdo; y a veces también en la cabeza y en las espaldas, para recordar la coronación de espinas y la flagelación del Señor.

Estas llagas pueden ser visibles o invisibles, permanentes o periódicas y transitorias, simultáneas o sucesivas. La forma, tamaño, sitio exacto de su localización y otras circunstancias accidentales son muy distintas y variadas según los casos.

La estigmatización se produce casi siempre en sujetos extáticos, y con frecuencia va precedida y acompañada de muy fuertes tormentos físicos y morales. La ausencia de tales padecimientos—advierte Tanquerey[5]—sería muy mala señal, porque los estigmas no son sino el símbolo de la unión con el divino Crucificado y de la participación en sus sufrimientos.

825. 2. **Número de los estigmatizados.**—El primer estigmatizado de que se tenga noticia es San Francisco de Asís, que recibió las llagas en un éxtasis sublime que padeció en el monte Alvernia el 17 de septiembre de 1224. Después de él se han multiplicado los casos. El Dr. Imbert-Gourbeyre, que estudió el fenómeno con mucha atención y competencia[6], señala nominalmente hasta 321 casos; y en la segunda edición, de 1898, cita

[5] TANQUEREY, o.c., n.1523.
[6] Cf. *La estigmatisation* (París 1894).

un corresponsal que le señala las omisiones y le invita a hacer investigaciones en los archivos de los conventos españoles. La historia de la estigmatización no está, pues, sino esbozada y descubrirá probablemente estigmatizados anteriores a San Francisco [7]. De los 321 que señala el Dr. Imbert, 62 fueron canonizados; 41 son hombres y 28 son seglares.

826. 3. **¿Fue estigmatizado San Pablo?**—En su Epístola a los Gálatas (6,17) habla el gran Apóstol de ciertos *estigmas* que lleva en su cuerpo: «Ego, enim, stigmata Domini Iesu in corpore meo porto». ¿Qué significan estas palabras?

El P. José María Lagrange, exponiendo este pasaje en su comentario a dicha Epístola, explica que por el nombre de *estigmas* entendían los antiguos ciertas marcas o señales—a veces tatuajes, quemaduras, etc.—, que acreditaban a quien las poseía su pertenencia a un determinado dueño u organismo; y así solían llevarla los esclavos, para designar el señor a que pertenecían; los soldados, para significar el ejército del que formaban parte, y hasta los devotos, como distintivo del dios o divinidad a que estaban consagrados. San Pablo emplea la palabra *estigmas* en este mismo sentido. Para él, los «estigmas» son las huellas de los sufrimientos y malos tratos padecidos por amor a Jesucristo, que han quebrantado sus fuerzas y arruinado su salud. Para otros, los estigmas eran una señal infamante que era preciso ocultar cuidadosamente; para San Pablo, al contrario, son las señales de su triunfo y el trofeo de su victoria. Por eso no las oculta, sino que las exhibe —*porto*—como su verdadero título de gloria, que le acredita como auténtico servidor de Cristo [8].

Este parece ser el verdadero sentido de ese texto del Apóstol. No se trata de *estigmas* en el sentido que se da a esta palabra después de San Francisco de Asís. Por eso, todos los autores encabezan las listas de los estigmatizados con el nombre del Poverello, por ser él el primer caso de estigmatización de que se tiene noticia hasta hoy.

4. **Naturaleza del fenómeno.**—Vamos a recoger, en primer lugar, la explicación racionalista. Después daremos la verdadera explicación católica.

827. A) Explicación racionalista.—Ya de antiguo se ha pretendido dar al fenómeno estigmático una explicación naturalista. Benedicto XIV refiere en su obra magistral [9] que Francisco Petrarca atribuía la impresión visible de las llagas en San Francisco de Asís a su imaginación, exaltada por los misterios de la cruz; y que Pomponacio, de acuerdo con el filósofo árabe Avicena, atribuía a la imaginación el poder de transformar los cuerpos extraños y, con mayor razón todavía, el de afectar el propio cuerpo que el alma anima.

Pero son los modernos racionalistas quienes han querido atribuirse la victoria completa sobre el fanatismo y oscurantismo religioso, presentando una explicación completa de la estigmatización en un plano pura y exclusivamente natural. He aquí cómo lo explica uno de sus más conspicuos representantes—Alfredo Maury—, resumido por el Dr. Imbert [10]:

> «Estos sujetos aptos para el éxtasis y la estigmatización son ordinariamente personas predispuestas a las neurosis, ya sea por herencia,

[7] Posteriormente a la obra del Dr. Imbert se han registrado muchos otros casos, siendo los más notables los de Santa Gema Galgani y Teresa Neumann. El Dr. Höcht, en su reciente obra sobre *Los estigmatizados* (Madrid 1954), dice haber reunido una lista de 360 nombres, y que el número completo es, sin duda alguna, mucho mayor (vol.2 p.369).

[8] Cf. P. J. M. Lagrange, *Epître aux Galates* c.6 v.17 p.167.

[9] Cf. *De serv. Dei beatif.* l.4 p.1 c.33 n.19.

[10] Cf. Dr. Imbert, *Les estigmatisées* 2.ª ed. t.2 p.191-3.

ya por los defectos de su educación. Su temperamento es nervioso, impresionable; con frecuencia sufren habitualmente graves trastornos de inervación (o influencia nerviosa); se trata de mujeres histéricas, de hombres hipocondríacos. Su constitución está debilitada por los ayunos, las maceraciones y todos los rigores del ascetismo. Precisamente porque la mujer ofrece en grado más alto que el hombre esta susceptibilidad nerviosa, se dan muchos más casos de éxtasis y estigmatización en el sexo débil que en el fuerte.

Estos sujetos viven de ordinario en un medio *místico*, en el que las lecturas, las conversaciones, las imágenes que tienen delante de los ojos exaltan más y más sus tendencias religiosas; donde el ejemplo, recordado sin cesar, de San Francisco de Asís, de Santa Teresa, de Santa Catalina de Siena, ejerce un verdadero contagio sobre su espíritu. Por esto precisamente los fenómenos se producen casi siempre en las órdenes contemplativas.

La imaginación de estas personas es viva y ardiente; su corazón, fuertemente apasionado, no ha encontrado su alimento natural en las personas de la tierra. Sus pensamientos y sus amores se concentran más y más en una contemplación piadosa; el éxtasis es su consecuencia natural. Pero el éxtasis es el imperio completo de lo moral sobre lo físico. En este estado, basta que el pensamiento se fije en las etapas dolorosas de la pasión de Cristo, que se inflame el corazón con el deseo ardiente de participar de sus sufrimientos, para que se produzca bien pronto una *fluxión* (= acumulación morbosa de humores) nerviosa y sanguínea en las manos, los pies y el costado. Una vez producida la hemorragia, se repetirá con frecuencia el viernes, día en el que la preocupación mística es más completa y en el que los enfermos tienen la costumbre de concentrarse en contemplaciones ardientes y prolongadas del suplicio del Calvario; y determinan así, por el esfuerzo de una voluntad exaltada, de una manera mórbida, la renovación del fenómeno».

Esta es la explicación racionalista. No puede negarse que es fácil y sencilla y que está presentada con verdadera habilidad. Pero veamos lo que queda de ella después de un examen sereno y objetivo de los hechos.

Análisis de la teoría racionalista [11].—Dos escollos igualmente viciosos es preciso evitar con todo cuidado al tratar de dar una explicación satisfactoria al sorprendente fenómeno que estamos examinando: atribuirle siempre un carácter trascendente, ya sea sobrenatural, ya preternatural, y no ver en él más que un fenómeno pura y simplemente psíquico-fisiológico.

Contra la teoría del origen exclusivamente sobrenatural tenemos el hecho de que la Iglesia—suprema autoridad en la materia—no ha reconocido este origen más que en un número muy restringido de casos de estigmatización; y exige siempre, para pronunciarse en este sentido, pruebas más convincentes que la sola existencia de los estigmas.

Por otra parte, el Dr. Von Arnhard—gran orientalista—ha hablado de frecuentes estigmas entre los ascetas musulmanes que se sumergen en el estudio de la vida de Mahoma, relacionados con las heridas recibidas por el Profeta en el curso de sus batallas.

Los *yoguis* y los ascetas brahmanistas serían capaces de producir fenómenos análogos a los estigmas—abadir—, aunque no sabemos si se trata de verdaderas llagas o de simples *sufusiones* sanguíneas.

[11] Tomamos los datos de este punto de la citada obra del Dr. Imbert y de los excelentes estudios de los Dres. Henri Bon, *Compendio de medicina católica*, y Surbled, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene*.

En fin, los hechos experimentales obtenidos en los laboratorios de psiquiatría, a pesar de ser muy raros y obtenidos en condiciones muy excepcionales, deben ser tenidos en consideración antes de pronunciarse por el carácter sobrenatural de estos fenómenos [12].

De todas formas es preciso no exagerar. Contra la tesis exclusivamente natural en la explicación de estos fenómenos militan muchas más y más graves razones que las que acabamos de reconocer contra la tesis exclusivamente sobrenaturalista. Vamos a exponer las principales:

1) Es indudable que la imaginación juega un gran papel en la vida humana. Su poder sobre el psiquismo no se puede negar. Pero ¿es tan poderosa que pueda obtener y provocar a voluntad llagas o hemorragias sobre un punto determinado de la piel? Hasta ahora nadie lo ha podido seriamente demostrar.

2) El Dr. Beaunis afirma que basta mirar con atención una parte del propio cuerpo, pensando *activamente* en ella durante algún tiempo, para experimentar allí mismo sensaciones indefinibles, ardores, latidos o punzadas. Sea. Aceptamos el hecho sin discutirlo, pero invitamos al profesor de Nancy a que mire *atentamente* su costado izquierdo, concentrando en esa mirada toda su *actividad* psíquica. Si se le produce una herida profunda con hemorragia periódica, aceptaremos su teoría para explicar naturalmente el fenómeno de la estigmatización.

3) Si los estigmas proceden de una imaginación exaltada por el misterio de la cruz—como quiere Maury—, ¿cómo se explica el hecho de la ausencia absoluta de estigmatizados en los primeros siglos de la Iglesia, cuando precisamente el ardor de su fe y la aspiración al martirio eran campo abonado para la producción natural de esos fenómenos? ¿Por qué no los hubo cuando la exaltación religiosa en las proximidades del año mil, ni entre los «flagelantes» de la Edad Media, que en punto a neurosis y fanatismo no ceden a nadie la ventaja? ¿Por qué los protestantes, que también creen en Cristo, no nos presentan un solo caso de estigmatización?

4) El mundo de nuestros días acaba de ser testigo de dos guerras mundiales espantosas; millones de heridos de todas las razas y condiciones sociales han desfilado por los hospitales. Y, a pesar de que en los campos de batalla el sistema nervioso queda completamente destrozado y la exaltación de la imaginación llega a su paroxismo, jamás entre ellos se han podido encontrar:

a) Hombres que presenten una herida real porque se hayan creído heridos, por haber sido tocados por una bala perdida que no penetró, por la explosión de un obús sin fuerza, por una piedra, etc.

[12] Por lo demás, no es difícil distinguir la verdadera estigmatización de los fenómenos artificiales que pueden provocarse en sujetos patológicos. He aquí algunas características muy precisas que señala Tanquerey (n.1524):

a) Los estigmas están localizados en las mismas partes del cuerpo en que Nuestro Señor recibió las cinco llagas, mientras que la exudación sanguínea de los hipnotizados no está igualmente localizada.

b) En general, la renovación de las llagas y de los dolores de los estigmatizados ocurre en los días o en los tiempos que traen a la memoria el recuerdo de la pasión del Salvador, como son el viernes o alguna fiesta de Nuestro Señor.

c) Las llagas estas *no supuran jamás;* la sangre que de ellas mana es pura y limpia, mientras que la más pequeña lesión natural en cualquier otra parte del cuerpo produce supuración aun en los mismos estigmatizados. *No se curan nunca,* por más remedios ordinarios que se les apliquen, y duran a veces treinta o cuarenta años.

d) Producen *abundantes hemorragias;* esto podría parecer natural en el primer día de presentarse, pero es inexplicable en los días siguientes. La abundancia de las hemorragias tampoco tiene explicación; los estigmas se hallan generalmente a flor de piel, lejos de los grandes vasos sanguíneos, y, a pesar de eso, ¡manan de ellos chorros de sangre!

e) Por último, y es lo más importante, los estigmas no se encuentran sino en personas que *practican las virtudes más heroicas* y tienen particular amor a la cruz.

b) Hombres reproduciendo sin causa exterior heridas que hubiesen visto en sus camaradas.

c) Heridos con deseo tan intenso de *no curarse*—para no tener que volver al frente—, que hayan logrado impedir la cicatrización de sus heridas en circunstancias normales. Todas las curaciones tardías eran efecto del fraude provocado, jamás del simple deseo o imaginación.

5) La teoría racionalista de que los estigmatizados desearon ardientemente recibir las llagas para parecerse a Jesucristo crucificado no resiste el análisis de la más elemental crítica histórica. Todos los que recibieron sobrenaturalmente las señales maravillosas de la crucifixión, las recibieron con verdadera sorpresa. La mayoría se espantaron de tal favor, y suplicaron a Dios insistentemente, con lágrimas sinceras, no que les retirase el dolor que sentían, pero sí que hiciese desaparecer las señales visibles que tanto les dignificaban. Los que, como San Francisco, conservaron durante toda su vida los estigmas, hicieron todo lo posible por ocultarlos a la vista de los demás. ¿Cómo explicar, por tanto, la estigmatización por la agudeza del deseo o la sola fuerza de la voluntad? La violencia de las pasiones no es capaz de producir llagas que no se deseaban, que no se buscaban, que antes bien se ocultaban cuidadosamente a la vista de todos y cuya presencia era objeto de temor y de espanto. Si las produjeron voluntariamente, ¿por qué no las hacen desaparecer voluntariamente también y piden a Dios, por el contrario, que les quite esas señales que tanto les espantan y abruman?

828. B) Explicación católica.—De todo cuanto llevamos dicho se deducen claramente dos cosas: *a)* que la producción de señales muy parecidas a las llagas de los estigmatizados *puede* en algún caso provenir de causas puramente naturales o patológicas; y *b)* que en la mayoría de los casos no cabe explicación posible sino recurriendo a causas sobrenaturales.

Supuesta, pues, en los casos indiscutibles la sobrenaturalidad del hecho, la explicación habrá que buscarla en un favor especial de Dios que no es exigido por el desarrollo normal de la gracia. Santos hubo de primera magnitud que llegaron a las más altas cumbres de la unión con Dios sin haber recibido jamás los estigmas del Crucificado.

Ahora bien: si el fenómeno de la estigmatización no entra en el desarrollo normal de la gracia, ¿es una gracia *puramente «gratis dada»?* A nosotros nos parece que no. Tiene de *gratis dada* algunas características indiscutibles (v.gr., el hecho de no entrar en el desarrollo normal de la gracia, el de no poderla merecer, el ordenarse en gran parte a la edificación de los demás, etc.). Pero, a su vez, es indudable que tiene también un aspecto altamente santificador para el que la recibe. Los sufrimientos que produce—a veces realmente espantosos—contribuyen poderosamente a *configurar* al alma con Cristo, según la expresión paulina (Phil 3,10). Imágenes vivientes de Cristo, continúan en el mundo su misión redentora, *completando* lo que falta a su pasión, como dice todavía San Pablo (Col 1,24). Con frecuencia son escogidas por Dios como *almas víctimas*, que, aunque se ordenan ante todo a salvar almas ajenas, sus dolores inefables—soportados con entrañable amor de Dios y del prójimo—repercuten sobre ellas en un torrente desbordado de gracias y bendiciones. Lo gratuito y lo santificante se mezclan en proporciones tan equilibradas, que en la práctica sería muy difícil discernir cuál es el elemento que predomina. No pueden clasificarse estas gracias ni entre las estrictamente santificantes ni entre las puramente *gratis dadas*. Ocupan un término medio y participan mucho de lo uno y de lo otro.

829. 5. **Modo de producirse el fenómeno.**—Supuesta la sobrenaturalidad del fenómeno, cabe preguntar ahora el modo de su producción. ¿Cómo se produce ese efecto tan prodigioso de lo sobrenatural? ¿Podría ex-

plicarse por una irradiación o redundancia corporal del grado sublime de configuración con Cristo crucificado alcanzado por el alma que recibe la impresión sensible de las llagas?

Es posible que en algún caso particular verdaderamente excepcional pudiera realizarse de esta forma. Pero nos parece que *en la mayoría de los casos* es preciso recurrir a una intervención milagrosa de Dios independiente del grado de sobrenaturalización alcanzado por el alma. He aquí las razones en que nos apoyamos para mantener esta opinión:

1.ª *La instantaneidad del fenómeno.*—Es un hecho perfectamente comprobado que, en la mayoría de los casos, los estigmas se han producido *instantáneamente* estando el alma por lo regular en altísima oración contemplativa; de tal manera que un minuto antes no existían los estigmas y un minuto después aparecen todos perfectamente caracterizados.

Ahora bien: es evidente que la simple naturaleza orgánica no puede producir instantáneamente un fenómeno tan portentoso por muy sobrenaturalizado que supongamos al sujeto que lo experimenta. Recuérdese—para lo patológico—los esfuerzos enormes que tienen que hacer los psiquíatras y neurólogos para conseguir que una histérica trasude un poco de sangre en una mano o en un pie. Y si el fenómeno es claramente de tipo *sobrenatural* —aunque sus efectos corporales puedan ser naturales, esto es, producidos por la naturaleza a base de cierta redundancia de lo sobrenatural—, creemos que la naturaleza *ni aun en este caso* puede obrar instantáneamente a menos de una influencia sobrehumana de tipo francamente milagroso. Precisamente todos los tratados de Apologética están de acuerdo en señalar la *instantaneidad* de un prodigio como nota característica de lo sobrenatural milagroso, toda vez que la naturaleza necesita siempre cierto tiempo para realizar sus operaciones y esa instantaneidad trasciende abiertamente sus posibilidades puramente naturales.

2.ª *La relativa escasez de estigmatizados entre los santos.*—Es otro hecho indiscutible. La inmensa mayoría de los santos, aun los de primera magnitud, no fueron estigmatizados. Ahora bien: si la estigmatización no es otra cosa que una redundancia corporal de la configuración espiritual con Cristo, ¿cómo se explica el hecho que acabamos de señalar? ¿Es que esos santos no estigmatizados no estaban perfectísimamente configurados con Cristo? ¿Por qué no aparecieron en ellos las llagas externas, símbolo y redundancia de esa interna configuración? ¿Puede encontrarse a este hecho otra explicación satisfactoria que la libérrima voluntad de Dios, que quiere producir en algunos santos lo que niega a otros muchísimos únicamente porque así le place?

Por estas razones, nos parece que, aun concediendo que en algún caso particular excepcional pudiera darse el fenómeno estigmático por esa especie de redundancia de lo sobrenatural sobre lo corporal, en la mayoría de los casos habrá que remontarse más arriba para encontrar en una acción especial de Dios de tipo milagroso la explicación plenamente satisfactoria de este maravilloso fenómeno.

Digamos, para terminar el estudio de la estigmatización, una palabra sobre los estigmas diabólicos.

830. 6. **La estigmatización diabólica.**—¿Es posible una estigmatización diabólica? ¿Puede el demonio producir los estigmas?

Es evidente que sí. Si en el orden puramente natural, a base de la hipnosis y de la sugestión, se ha conseguido producir fenómenos muy semejantes a la estigmatización en sujetos desequilibrados, neuróticos e histéricos, ¿cómo no va a poderlos producir el demonio, cuyo poder preternatural es muy superior al de las simples fuerzas humanas?

De hecho se han comprobado casos de verdadera estigmatización diabólica. El historiador de las convulsiones jansenistas, Carré de Montgeron, cita varios casos. Las escenas dolorosas de la pasión de Jesucristo, los estigmas mismos, son reproducidos a veces por Satanás en sus secuaces o en sus víctimas a fin de encubrir mejor la trama de sus perfidias y seducir más seguramente a los débiles y flacos. En la práctica no habrá otra señal para distinguirlos que la que nos dejó el Salvador en el Evangelio, y que tantas veces hemos invocado: «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Oigamos al sabio y piadoso cardenal Bona dar una lección práctica de discernimiento de los espíritus sobre esta y otras materias parecidas:

> «A los que creen y publican que han sido coronados de rosas en una visión por Jesucristo, por un ángel o por la Bienaventurada Virgen María, o que han recibido un anillo o collar, se les debe tratar como engañados por su propia imaginación o como juguetes del demonio, a menos de que se vea relucir en ellos una gran perfección de vida, una muy grande santidad y un desprendimiento completo de la esclavitud de los sentidos. Dígase lo mismo de los *estigmas*, que, como se ha comprobado por algunos ejemplos indiscutibles, pueden ser hechos por la perfidia de Satanás» [13].

2) Las lágrimas y el sudor de sangre [14]

831. 1. **El hecho.**—El fenómeno del sudor de sangre consiste en la salida en cantidad apreciable de líquido hemático a través de los poros de la piel, particularmente por los de la cara. Las lágrimas de sangre consisten en una efusión sanguinolenta a través de la mucosa palpebral.

832. 2. **Casos históricos.**—Ante todo, tenemos un caso augusto, absolutamente indiscutible: el de Nuestro Señor Jesucristo. Torturado por la angustia, previendo con su ciencia divina los últimos dolores del sacrificio redentor y la agonía del Calvario, el Salvador del mundo derramó un copioso sudor de sangre: «y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra», dice expresamente el Evangelio (Lc 22,44). El sudor de la augusta Víctima de Getsemaní tuvo que ser muy abundante para inundar su rostro divino y gotear hasta la tierra...

Después de El, un cierto número—pequeñísimo desde luego—de santos y personas piadosas han presentado sudores de sangre: Santa Lutgarda (1182-1246), la Bienaventurada Cristina de Stumbeln (1242-1312), Magdalena Morice (1736-1769), María Dominica Lazzari (1815-1848), Catalina Putigny (1803-1885), etc.

Más raros todavía son los casos de lágrimas de sangre. La historia de la Mística sólo ha podido registrar hasta ahora dos: Rosa María Andriani (1786-1845) y Teresa Neumann, en nuestros días.

833. 3. **Explicación de estos fenómenos.**—Benedicto XIV, Cayetano, Suárez, Maldonado, dom Calmet y otros muchos teólogos y exegetas han pensado que el sudor de sangre del Señor en Getsemaní haya podido ser *natural*. He aquí cómo expresa esta misma opinión el moderno biógrafo de Jesús, José Ricciotti:

> «Conocido es de los médicos un fenómeno fisiológico denominado *hematidrosis*, es decir, sudor sanguíneo. La observación había sido hecha ya por Aristóteles, quien emplea también el término donde

[13] CARDENAL BONA, *De discret. spir.* c.7 n.11.
[14] Cf. los DRES. HENRI BON y SURBLED en las obras citadas.

dice que «algunos sudaron un *sanguíneo sudor* = αἱματώδη ἱδρῶτα» (*Hist. animal.* III,19). El fenómeno producido en Jesús puede ser objeto de búsquedas científicas de los fisiólogos, si bien teniendo en cuenta las especiales circunstancias del paciente. El fisiólogo Lucas, al transmitir solo esta noticia, parece invitar tácitamente a tales investigaciones» [15].

Los médicos hablan, en efecto, de casos de hematidrosis obtenidos en los hospitales. Pero el Dr. Surbled afirma que «el fenómeno sigue siendo tan maravilloso como inexplicable. Aun cuando lo digan nuestros más sabios teólogos, el terror y la aflicción no bastan a producirla ni tampoco nos explican los sudores de sangre; y lo demuestra el que estas pasiones son comunes a todos los hombres y que el sudor de sangre es absolutamente excepcional» [16].

A continuación examina el Dr. Surbled las hipótesis propuestas para explicar este singular fenómeno—hemofilia, imaginación, dermografismo, vexicación de la piel, equimosis, etc.—, para terminar diciendo que «hay que confesar nuestra ignorancia sobre las causas y naturaleza de la hematidrosis» [17].

El Dr. Bon es menos pesimista que su colega, aunque no deja de reconocer también la dificultad de dar a este fenómeno una explicación satisfactoria. Después de estudiar algunos casos de hematidrosis—relacionadas a veces con las reglas periódicas de la mujer—, termina diciendo que «el factor nervioso no parece debe invocarse en el caso de simple suplencia menstrual. El factor discrásico-sanguíneo [18] interviene para ciertos casos médicos, y, por último, el factor nervioso es innegable para otros». Y añade a continuación que «para los casos religiosos es evidente que los mismos elementos pueden entrar en juego, pues no solamente no están los santos libres de las dolencias humanas, sino todo lo contrario. Pero nosotros sabemos de la salud perfecta, física y moral, de Cristo; conocemos también el dominio soberano que los santos han ejercido generalmente sobre su «andrajo» (quiere decir su envoltura corpórea); en fin, sabemos que los sudores y lágrimas de sangre, en lugar de coincidir con períodos fisiológicos, sobrevienen en las personas piadosas en relación con ciertos momentos del año litúrgico o con sus meditaciones religiosas. Esto nos obliga a admitir, al lado de casos provenientes de una diátesis hemorrágica o de un estado nervioso con reacciones exageradas, otros ligados a una potencia de alma excepcional o a una acción sobrenatural» [19].

La ciencia moderna no sabe decirnos nada más. Por nuestra parte, añadimos que este fenómeno no rebasa las fuerzas naturales del demonio y que, si en algún caso se produjeran las lágrimas o el sudor de sangre por influencia sobrenatural, habría que catalogarlo entre las gracias *gratis dadas*. No parece, en efecto, que tales lágrimas o sudores sean de suyo santificantes para el que los padece; y, desde luego, no entran en modo alguno en el desarrollo ordinario y normal de la gracia.

3) La renovación o cambio de corazones

Otro fenómeno incomparablemente más sorprendente se registra todavía en la historia de la Mística: la renovación o cambio de corazones. Expongamos el hecho y tratemos de explicarlo del mejor modo posible [20].

15 Cf. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* p.633 (ed. española).
16 Cf. Surbled, *o.c.*, p.11.ª c.23.
17 Cf. Surbled, *l.c.*
18 Discrasia: mal temple de los humores del cuerpo.
19 Dr. Bon, *o.c.*, p.6.ª c.15 p.215-16.
20 Cf. Ribet, *o.c.*, t.2 c.31.

834. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la extracción—al menos aparente—del corazón de carne y sustitución por otro, que a veces es el del mismo Cristo.

835. 2. **Casos históricos.**—Es famoso entre todos el caso de Santa Catalina de Siena; pero además de ella recibieron idéntico o parecido favor Santa Lutgarda, Santa Gertrudis, Santa Magdalena de Pazzis, Santa Catalina de Ricci, las Bienaventuradas Juana de Valois, Osanna de Mantua, Catalina de Raconixio, la Venerable Madre Inés de Langeac, Santa Margarita María de Alacoque y San Miguel de los Santos.

Como muestra de cómo suele realizarse este fenómeno, veamos la exposición del caso de Santa Catalina de Siena por su confesor, el Beato Raimundo de Capua. He aquí sus palabras traducidas al castellano:

> «Se le apareció entre resplandores el Señor llevando en sus sagradas manos cierto corazón humano rojo y resplandeciente..., y abriendo otra vez su costado izquierdo e introduciendo el corazón que llevaba en sus manos, dijo: «He aquí, carísima hija, que así como ayer te quité tu corazón, te entrego ahora el mío para que vivas siempre por él». Y dicho esto cerró y cicatrizó la herida que había abierto en su costado... Y en señal del milagro permaneció en aquel lugar la cicatriz realizada, como sus compañeras me aseguraron a mí y a muchos otros haberla visto frecuentemente; y preguntándole a ella misma muy en serio, no pudo negarlo, y confesando ser verdad lo confirmó» [21].

836. 3. **Explicación del fenómeno.**—Supuesta, pues, la autenticidad del hecho—que parece temerario rechazar después de testimonios tan explícitos y tan dignos de crédito—, ¿cómo puede explicarse un fenómeno tan maravilloso y sorprendente?

Es preciso proceder con calma y serenidad intelectual para no abandonarse demasiado pronto a juicios apriorísticos. Vayamos por partes.

1) En la zona de lo estrictamente milagroso no puede haber dificultad alguna. En el orden contingente, nada hay necesario. Dios hubiera podido organizar al hombre sin necesidad de darle un corazón. ¿Por qué le sería prohibido conservar la vida después de haber retirado esa víscera fundamental del organismo? Esto implicaría una derogación de las leyes *actuales* y ordinarias del organismo humano, estamos de acuerdo; pero esta derogación no constituye en modo alguno una imposibilidad para la omnipotencia divina. Su verdadero nombre es familiar a los creyentes: es un *milagro*. Y si no se trata de la conservación de la vida sin corazón, sino únicamente de la *sustitución* de un corazón por otro, el prodigio ofrece todavía menos dificultad.

2) Más difícil de explicar—aun en el terreno de lo estupendamente milagroso—es la sustitución del corazón del santo o santa por el mismo corazón de Cristo. Por de pronto hay que rechazar de plano, como absolutamente inadmisible, que la santa humanidad de Cristo se desposea de su propio corazón y se quede sin él aunque sólo sea momentáneamente. Ni menos aún que el corazón de tal o cual santo pase al pecho de Cristo hasta el punto de que el Verbo encarnado lo reivindique como asumido por su propia personalidad divina. Esto equivaldría a una unión *hipostática* de ese corazón humano con la divinidad, que sólo se ha dado de hecho en el corazón adorable del mismo Cristo.

Ahora bien: es muy difícil entender cómo el corazón físico del Salvador puede—sin cesar de pertenecerle a El—pasar a ser el corazón *de otra persona*

[21] Cf. BB 30 apr. t.12 p.907.

y, con mayor razón aún, el de muchas personas a la vez. Si el corazón físico de Cristo es el corazón *de Cristo*, ¿cómo es posible que sea a la vez el corazón de *otra persona* distinta de Cristo?

La explicación que nos parece más aceptable y natural es la siguiente: Nuestro Señor, bajo el *símbolo místico* del cambio de corazones, hace a la feliz criatura que recibe esta gracia un doble don: a su alma, dándole disposiciones y sentimientos que reflejan las afecciones íntimas de su alma santísima; y a su cuerpo, dándole un corazón en armonía con el estado interior, de manera semejante a como su corazón sagrado se armonizaba con los impulsos de su alma. *Se trata de un cambio místico, no real, de los corazones.*

Esta era la opinión del sabio y gran pontífice Benedicto XIV. En el discurso pronunciado en elogio de San Miguel de los Santos—uno de los pocos favorecidos con el cambio de corazones—, dijo, con la profunda sabiduría que le era característica, que el cambio de corazones entre Jesús y su fiel servidor había sido un cambio *místico* y *espiritual*. La Sagrada Congregación de Ritos consagró esta interpretación en el oficio del Santo con las siguientes palabras: «Hunc servum suum fidelem, peculiari voluit illustrare prodigio, quo ipse divini sui cordis *mysticam commutationem* cum corde illius inire dignatus est» [22].

Nos parecería temeridad ensayar una explicación realista después de este testimonio tan claro y autorizado.

4) La inedia (ayuno absoluto)

837. 1. **El hecho.**—En la historia de los santos se han registrado muchas veces fenómenos de *inedia* o ayuno absoluto durante un tiempo muy superior al que resisten las fuerzas naturales.

838. 2. **Casos históricos.**—He aquí algunos de los más notables: la Bienaventurada Angela de Foligno († 1309) estuvo doce años sin tomar ningún alimento; Santa Catalina de Siena (1347-80), ocho años aproximadamente; la Bienaventurada Elisabeth de Reute († 1421), más de quince años; Santa Ludwina de Schiedman (1380-1433), veintiocho años; el Bienaventurado Nicolás de Flüe (1417-87), veinte años; la Bienaventurada Catalina de Raconixio (1468-1547), diez años. De época más reciente podemos citar a Rosa María Andriani (1786-1845), veintiocho años; Dominica Lazzari (1815-1848) y Luisa Lateau (1850-1883), catorce años. En nuestros días es famoso el caso de Teresa Neumann, rigurosamente comprobado por una observación que la crítica más severa se ha visto obligada a admitir como indiscutible.

839. 3. **Explicación del fenómeno.**—La fisiología y patología humanas han demostrado plenamente que el hombre no puede *naturalmente sobrevivir* a una abstinencia total de alimentos prolongada durante algunas semanas. He aquí algunos datos curiosos sobre este particular [23]:

a) En 1831, el bandido Granié, condenado a muerte, rehusó todo alimento, salvo un poco de agua; murió al cabo de sesenta y tres días en convulsiones. No pesaba más que 26 kilos.

b) En 1924, el Dr. P. Noury publicó en el *Concours médical* la observación de una nonagenaria que, habiéndose fracturado el cuello del húmero, declaró que no quería quedar imposibilitada y prefería morir. Rehusó toda alimentación, salvo un poco de líquido y algunos granos de uvas. Se extinguió en cuarenta y nueve días.

[22] Cf. Brev. Rom. (pro aliq. locis) 5 iul. lect.6.
[23] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, c.14.

c) De nuestros días es también el caso del lord alcalde de Cork—Mac Swiney—, que se hizo famoso en todo el mundo al dejarse morir de hambre como protesta por la dominación inglesa sobre Irlanda. Su agonía, en el curso de la cual tomó solamente líquidos, duró aproximadamente dos meses y medio (setenta y tres días).

De estos y otros datos similares se desprende que la vida humana no puede prolongarse en inedia absoluta más allá de diez o doce semanas, no habiéndose registrado hasta la fecha ningún ayuno natural prolongado por más de tres meses.

¿Cómo se explican, pues, aquellos ayunos de los santos prolongados por meses y años enteros, no solamente sin morir, sino incluso sin perder peso y sin que su salud se quebrantara por ello?

Ante todo parece que es preciso rechazar todo intento de explicación puramente *natural*. El organismo humano no puede naturalmente mantener su vitalidad sin combustiones internas. Toda combustión acarrea una pérdida considerable de ácido carbónico y de residuos; de ahí el adelgazamiento y la muerte al cabo de cierto tiempo si no hay aporte de material de recambio. Notemos, por otra parte, que los santos y personas piadosas que practicaron tales ayunos no solamente no llevaban una vida aletargada y somnolienta, sino, al contrario, llena de vitalidad y dinamismo, con poquísimas horas de descanso o sueño. Sus gastos de energía vital tenían, pues, que llegar al máximo. Esto es cosa del todo clara y evidente.

¿Habrá que concluir, sin más, que un ayuno prolongado por tiempo superior al que la simple naturaleza puede ordinariamente soportar es forzosamente *sobrenatural*? Creemos que no.

La Iglesia no tiene en cuenta el ayuno prolongado—aunque se haya comprobado plenamente—para decidirse a una beatificación o canonización. Es preciso tener en cuenta no sólo la posible intervención diabólica, sino también las posibilidades desconocidas y ocultas de la misma naturaleza. ¿Podría el hombre en determinadas condiciones asimilar, como las plantas, el ácido carbónico y el nitrógeno atmosférico? ¿Puede recibir su energía vital de otra fuente distinta de sus combustiones internas? Un autor, en 1934, en la revista *Hipócrates*, proponía para Teresa Neumann la hipótesis de una asimilación de las radiaciones solares. Estamos muy lejos de compartir esta opinión, pero es indudable que se abre con ella, para la ciencia moderna, una perspectiva insospechada.

Sólo la comparación y contraste con el resto de la vida del paciente podrá darnos la clave para juzgar de la sobrenaturalidad de un ayuno prolongado. Es preciso comprobar la duración del ayuno, la conservación de las fuerzas físicas y morales, la ausencia del hambre en plena salud y la exclusión de toda causa morbosa del ayuno. Y, sobre todo, es necesario estar seguro de la santidad del ayunador, de la heroicidad de sus virtudes, de sus dones sobrenaturales de éxtasis, etc., que suelen *casi siempre* acompañar a estos fenómenos portentosos cuando son sobrenaturales, como parecen serlo en el caso de Teresa Neumann. Debe examinarse diligentemente si en el ayuno se encierra algún motivo oculto de vanidad o presunción o si, por el contrario, se practica bajo la moción del Espíritu Santo y con plena y rendida sumisión a la obediencia. El ayunador debe, además, no ser sostenido durante su largo ayuno sino por la recepción de la Sagrada Eucaristía y debe cumplir puntualmente todos sus deberes de estado. Unicamente cuando se reúnan todas estas circunstancias podrá juzgarse el fenómeno como verdaderamente sobrenatural y milagroso.

Supuesta, finalmente, la sobrenaturalidad del fenómeno, habrá que explicarlo, desde el punto de vista teológico, por una especie de *incorruptibi-*

lidad anticipada de los cuerpos gloriosos, que suspende la ley del incesante desgaste de los órganos y dispensa, por lo mismo, de la ley correlativa de la refección alimenticia.

5) La vigilia o privación prolongada de sueño

840. 1. **El hecho.**—Paralelo y análogo al fenómeno anterior es la privación de sueño o vigilia casi constante que se ha registrado también en la vida de muchos santos [24].

841. 2. **Casos históricos.**—He aquí algunos de los más notables: San Pedro de Alcántara durmió durante cuarenta años tan sólo hora y media diariamente, como el mismo Santo refirió a Santa Teresa, añadiendo que éste había sido el mayor trabajo de penitencia que había tenido al principio hasta acostumbrarse [25]. Santa Rosa de Lima restringía a dos horas el tiempo concedido al descanso, y a veces menos aún. Santa Catalina de Ricci desde pequeña no dormía jamás más de dos o tres horas cada noche; al llegar a los veinte años, cuando el éxtasis se apoderó de su vida, no dormía sino una hora por semana, y a veces apenas dos o tres horas por mes. Y, en fin, la Bienaventurada Agueda de la Cruz pasó los ocho últimos años de su vida en constante vigilia.

842. 3. **Explicación del fenómeno.**—Admitiendo la historicidad de estos hechos—algunos no podría rechazarlos la crítica más severa—, hay que pensar en algo extranormal para explicar el fenómeno. El sueño, como el alimento, es absolutamente necesario para la conservación de la vida. El organismo se gasta con el ejercicio y se repara con el reposo. Cuando el insomnio se prolonga, su necesidad se vuelve imperiosa; y cualquiera que sea la fuerza de voluntad con que el hombre quiera contrarrestarlo, acaba por sucumbir a él.

Cuando, pues, la vigilia se prolonga sin la menor interrupción durante semanas y meses enteros sin que disminuya el vigor y el ejercicio de la vida corporal, no se puede menos de atribuir el fenómeno a algo superior a la simple naturaleza humana. Se puede restringir progresivamente la imperiosa necesidad de dormir, pero sin milagro no se la puede dominar completamente. Los médicos y fisiólogos están de acuerdo en que sin salir de las leyes normales de la naturaleza orgánica no se puede llegar a privarse totalmente del sueño ni de los alimentos. La dificultad está en fijar en qué momento comienza la derogación de esas leyes; pero esa derogación se impone necesariamente.

Sin embargo, aun sin recurrir al milagro, nos parece que puede intentarse—en parte al menos—una explicación dentro del estado de sobrenaturalidad alcanzado por las almas que han practicado estas largas vigilias. Los santos—en efecto—se han esforzado siempre en restringir las necesidades de la vida sensitiva y animal. Aparte de su amor a la mortificación, les movía a ello el deseo de encontrar tiempo para prolongar su oración. Lo mismo que la abstinencia, las largas vigilias se encuentran, sobre todo, entre los contemplativos y extáticos.

Ahora bien: está perfectamente comprobado que la contemplación y, sobre todo, el éxtasis casi continuo desprenden y liberan al alma de la esclavitud de la vida animal. Durante el éxtasis, la actividad del alma es intensísima, pero el cuerpo reposa profundamente, teniendo como tiene suspendido el ejercicio de sus sentidos internos y externos. De ahí que el éxtasis

[24] Cf. Ribet, o.c., t.2 c.26 n.4-5.
[25] Cf. Santa Teresa, *Vida* 27,17.

equivalga—desde el punto de vista corporal y en orden a la restauración de las fuerzas del organismo—a un verdadero sueño. Y por eso, Santa Teresa dice de sí misma que al salir de sus éxtasis se encontraba—incluso corporalmente—mucho mejor y con la cabeza más despejada que antes [26].

Acaso, pues, en esta sobrenaturalidad sublime alcanzada por las almas de los santos pueda encontrarse—al menos en muchos casos—una explicación suficiente de este fenómeno y del anterior [27]. A medida que el alma se nutre y embriaga de Dios, gusta menos de los groseros alimentos corporales; cuanto más se absorbe y concentra en Dios, menos está sujeta a la somnolencia y pesadez de la carne. Es como un glorioso anticipo de las condiciones excelsas de los cuerpos glorificados, para los que la visión beatífica será a la vez su alimento y su reposo.

6) Agilidad

843. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en la traslación corporal casi instantánea de un sitio a otro a veces remotísimo del primero. Se distingue de la bilocación en que no hay simultaneidad de presencia en ambos sitios, sino únicamente *traslación* de un sitio a otro abandonando por completo el primero.

844. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos plenamente comprobados. Hay antecedentes en la misma Sagrada Escritura; v.gr., el caso del diácono Felipe, transportado súbitamente por el Espíritu de Dios a la villa de Azoto después de haber instruido y bautizado, en la ruta de Jerusalén a Gaza, al eunuco de la reina etíope Candace (Act 8,39-40). Es famoso también el caso de Habacuc, transportado por el ángel desde la Judea a Babilonia para llevar alimentos a Daniel en el lago de los leones (Dan 14,33-39).

Entre los santos se han dado también muchos casos. Santa Teresa cuenta que en cierta ocasión se le apareció San Pedro de Alcántara—viviendo aún sobre la tierra—a pesar de que se encontraba a varias leguas de distancia [28]. San Felipe Neri se apareció varias veces del mismo modo viviendo aún en este mundo. Es muy notable también el caso de San Martín de Porres, del que se cuentan varios prodigios de este género.

845. 3. **Explicación del fenómeno.**—Es evidente que el fenómeno en sí escapa a las posibilidades actuales de la simple naturaleza. Acaso con el tiempo se encuentre la posibilidad natural de trasladarse de un sitio a otro con la velocidad de la electricidad o de la radio; pero, hoy por hoy, esto está muy lejos de poderse realizar.

El fenómeno, pues, tiene que ser sobrenatural o preternatural. Veamos lo que puede ocurrir en cada uno de los dos casos.

a) FENÓMENO PRETERNATURAL.—Ninguna dificultad hay en que este fenómeno sea realizado por una acción diabólica. El demonio conserva, después de su pecado, su naturaleza angélica con todo su poderío natural. Ahora bien, una de las cualidades de los espíritus puros es la de poderse trasladar de un sitio a otro con la velocidad del pensamiento. No hay inconveniente en que lleven consigo un cuerpo extraño al trasladarse de un sitio a otro.

[26] Cf. *Vida* 20,21; 18,11.

[27] La misma Santa Teresa parece ser de esta opinión. Después de referir las increíbles penitencias de San Pedro de Alcántara relativas al ayuno y falta de sueño, termina diciendo: «*Debía ser estando en oración, porque tenía grandes arrobamientos e ímpetus de amor de Dios, de que una vez yo fui testigo*» (*Vida* 27,17).

[28] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 27,19.

La única diferencia consistirá en que, llevando este cuerpo extraño, la traslación podrá ser rapidísima, pero no instantánea, ya que es absolutamente imprescindible para los cuerpos el paso sucesivo por todo el espacio que separa el punto de partida (término *a quo*) del punto de llegada (término *ad quem*)—cosa que no es necesaria para los espíritus puros—, y esto no puede hacerse instantáneamente, como prueba Santo Tomás [29].

b) FENÓMENO SOBRENATURAL.—La explicación sobrenatural es la misma que acabamos de exponer, pero realizada por el ministerio de los ángeles buenos. Si este fenómeno es posible a los demonios, *a fortiori* lo será a los ángeles buenos.

Podríamos también explicar el fenómeno sobrenaturalmente sin necesidad de recurrir al ministerio de los ángeles. No parece—en efecto—que desde el punto de vista teológico exista dificultad alguna en que se les comunique a los santos, por cierta gracia y privilegio especial, una especie de anticipo de la *agilidad*, que constituye una de las dotes o cualidades del cuerpo glorioso. En este caso, el mismo santo podría, sin más, utilizar este don para trasladarse rapidísimamente de un sitio a otro y atender a las necesidades de los prójimos. Esta comunicación anticipada de la agilidad de los cuerpos gloriosos nos parece que habría que clasificarla entre las gracias *gratis dadas* de tipo francamente milagroso, no entre los epifenómenos producidos por simple redundancia de la sobrenaturalización sublime del alma; ya que está manifiestamente fuera del orden normal de la gracia santificante—al menos durante el estado de viadores—, se ordena de suyo al bien de los demás y han sido, finalmente, poquísimos los santos que han gozado de esta gracia.

7) La bilocación

Vamos a estudiar ahora uno de los fenómenos más sorprendentes y maravillosos de la Mística y uno de los más difíciles de explicar: la bilocación.

846. 1. **El fenómeno y casos históricos.**—La bilocación consiste en la presencia simultánea de una misma persona en dos lugares diferentes. Se han dado numerosos casos en la vida de los santos. Los más notables se refieren al papa San Clemente, San Francisco de Asís, San Antonio de Padua, Santa Ludwina, San Francisco Javier, San Martín de Porres, San José de Cupertino, las Venerables María de Agreda e Inés de Langeac y San Alfonso de Ligorio. Por vía de ejemplo vamos a citar los casos de San José de Cupertino y de San Alfonso de Ligorio.

1.º San José de Cupertino asistió a la muerte de su madre en su pueblo natal sin abandonar el convento de Asís donde residía a la sazón. Estando ella a punto de expitar gritó con gran acento de dolor: «¡Oh Fr. José, hijo mío, ya no te veré más!» Al instante apareció una gran luz que iluminó la habitación, y la moribunda, viendo a su hijo, gritó de nuevo llena de júbilo: «¡Oh Fr. José, hijo mío!» Pero al mismo tiempo el bienaventurado se encontraba en Asís y salía, llorando, de su celda, encaminándose a la iglesia a orar. El padre guardián le encontró y preguntó la causa de su llanto. Su respuesta fue: «Mi pobre madre acaba de morir». La carta que llegó muy pronto confirmó la noticia; pero también se supo que el Santo había asistido personalmente a su madre moribunda. Todos estos hechos constan en el proceso de beatificación [30].

[29] Cf. I,53,1-3; Suppl. 84,3.
[30] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.13 n.11.

2.º He aquí el caso de San Alfonso de Ligorio tal como se lee en el proceso de canonización [31]:

«El 21 de septiembre de 1774, estando el venerable siervo de Dios en Arienzo, pequeña villa de su diócesis, cayó en una especie de desvanecimiento. Sentado en su sillón, permaneció cerca de dos días en dulce y profundo sueño. Uno de sus criados quiso despertarle, pero su vicario general, D. Juan Nicolás de Rubino, ordenó que le dejaran reposar, aunque sin perderle de vista. Despertándose por fin y llamando un poco con su campanilla, acudieron en seguida sus servidores. Viéndoles grandemente asombrados: —¿Qué es lo que pasa?, les preguntó. —¿Que qué pasa?, le respondieron ellos. —¡He aquí que hace dos días que no habéis hablado, ni comido, ni dado señal de vida! —Vosotros, dijo el siervo de Dios, me creíais dormido, pero no sabéis que he ido a asistir al papa, que acaba de morir. Poco después llegaba la noticia del fallecimiento de Clemente XIV, ocurrida el 22 de septiembre, a la una de la tarde; es decir, en el momento preciso en que el siervo de Dios había agitado la campanilla».

El Santo, en efecto, fue visto en ambos sitios a la vez por multitud de testigos de cuya seriedad no es lícito dudar.

Los hechos, pues, aparecen con todas las garantías de autenticidad que la crítica más severa puede exigir. El fenómeno es absolutamente cierto e indudable.

847. 2. **Explicación del fenómeno.**—Ningún otro fenómeno extraordinario de la Mística presenta tantas dificultades como éste para su explicación satisfactoria. Se han ensayado multitud de teorías, pero es preciso confesar que ninguna de ellas ha logrado producir la luz definitiva en torno a un problema lleno de oscuridad y de misterio.

No podemos entrar—dados los límites de nuestra obra—en el examen y crítica de las diferentes teorías propuestas para explicar el fenómeno [32]. Vamos a exponer únicamente la teoría que nos parece más aceptable, y que ha sido propuesta por los teólogos que siguen las directrices aristotélico-tomistas. Hela aquí en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª: La bilocación a base de la presencia circunscriptiva y simultánea de un mismo cuerpo en dos lugares distintos repugna absolutamente.

En efecto: es doctrina clara y expresa de Santo Tomás que la presencia *circunscriptiva* o *local* [33] de un mismo cuerpo en dos lugares a la vez envuelve contradicción; y no puede realizarse, por lo mismo, ni de potencia absoluta de Dios. He aquí las palabras del Doctor Angélico:

> «Estar localmente algún cuerpo en algún lugar, no es otra cosa que ser circunscrito y abarcado por ese lugar según la medida de las propias dimensiones. Pero lo que está comprendido en algún lugar, de tal manera está en ese lugar que nada de él está fuera de ese lugar. De donde afirmar que está localmente en ese lugar y, no obstante, decir que está en otro lugar *envuelve contradicción*. De donde, en la forma indicada, esto no puede ser hecho ni por el mismo Dios» [34].

[31] Cf. *Informatio, animadversiones et responsio supra virtutibus V.S.D. Alphonsi Mariae de Ligorio* (cit. por RIBET, *o.c.*, t.2 c.13 n.14).

[32] Algunas de ellas las expone RIBET en el lugar citado.

[33] Sabido es que la presencia *circunscriptiva* o local es la que corresponde a las cosas extensas o corpóreas: «Ex dictis patet *ubi* circumscriptivum rebus extensis seu corporibus tantum convenire» (cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.195).

[34] *Quaest. disput.* t.5 quodlib.3 q.1,2.—Cf. I,67,2; et *Contra Gentes* l.3 c.101 et 102.

La razón alegada por el Angélico es clarísima y no tiene vuelta de hoja. Pero para mayor abundamiento he aquí algunos de los absurdos y contradicciones que se seguirían de la presencia circunscriptiva de un mismo cuerpo en dos lugares distintos:

a) La medida de ese único cuerpo equivaldría a la medida de dos cuerpos iguales a él.

b) Estaría y no estaría a la vez todo entero en un mismo lugar.

c) Sería individuo y dividido a la vez.

d) Distaría de sí mismo.

e) Podría estar a la vez en dos posiciones distintas (arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, sentado y de pie, etc.).

Como todas estas cosas son evidentemente absurdas y contradictorias, hay que concluir con el Angélico que repugna absolutamente que un mismo cuerpo pueda estar *localiter vel circumscriptive* en dos lugares a la vez.

OBJECIÓN.—Contra esta doctrina del Angélico Doctor suele oponerse la de otros autores de nota que no encuentran imposible la multiplicación circunscriptiva o local. Esta teoría, sostenida por la mayoría de los filósofos franceses partidarios de la teoría leibniziana de la extensión y del espacio, compartida en España por Balmes [35], en Italia por Tongiorgi [36] y, entre los antiguos, por Suárez y Belarmino [37], afirma que no hay contradicción alguna en que un mismo cuerpo ocupe simultáneamente dos lugares por muy distantes que estén el uno del otro. Esto—dicen—será una cosa *extranatural*, dadas las condiciones actuales del espacio; pero no teniendo estas condiciones nada de absoluto ni de necesario, pueden ser cambiadas por una decisión libre del Creador, lo mismo que fueron establecidas y que perseveran por un acto libre de su voluntad. Para que la bilocación se produzca bastará que Dios levante la ley—libremente puesta y libremente mantenida—en virtud de la cual, para pasar de un sitio a otro, se deben atravesar los puntos intermedios que los separan. No se tendrá dificultad ninguna en entender esto si nos formamos una noción exacta de la presencia y de la distancia y si se reflexiona que un mismo ser puede ponerse en relación inmediata con muchos seres a la vez. Un ser está presente en un sitio mientras está u obra en él sin ningún intermediario y está más o menos distante de él según que los intermediarios que los separan y los unen sean más o menos numerosos. Y que un mismo ser—ya sea material o espiritual—pueda establecer múltiples relaciones de presencia con varios seres, no ofrece dificultad alguna: el alma está simultáneamente presente en todas las partes de su cuerpo y el punto central de la circunferencia está presente en el primer punto de cada uno de sus radios. Si, pues, la ley contingente de los intermediarios queda levantada, un ser podrá entrar simultáneamente en relación inmediata o de presencia con una multitud de puntos cualquiera que sea la distancia entre ellos y sin que esta distancia sea suprimida. La presencia simultánea del alma en todas las partes del cuerpo no destruye la distancia que separa los pies de la cabeza o un brazo del otro; y la presencia multiplicada de Jesucristo en tantos tabernáculos y altares no impide que estos tabernáculos y altares estén muy distantes entre sí.

CRÍTICA.—A pesar de la aparente claridad y de lo facilísimamente que se explicaría de este modo el fenómeno de la bilocación, no podemos suscribir en modo alguno esta teoría. La presencia simultánea de un mismo cuerpo en dos lugares distintos *envuelve contradicción*, digan lo que quie-

[35] Cf. *Filosofía fundamental* l.3 c.33 n.259 (*Obras*, ed. BAC, t.2 p.401).

[36] Cf. *Inst. philosoph.* Cosmol. n.313 vol.2.

[37] Cf. SUÁREZ, *De Euch.* d.48 sect.4 n.5; S. BELARMINO, *De Sacram. Eucharist.* l.3 c.3 t.3 p.662.

ran los partidarios de ella. No solamente por el argumento clarísimo del Angélico Doctor que hemos expuesto más arriba, sino por la misma flojedad de los argumentos y ejemplos alegados por sus defensores. Veámoslo.

En primer lugar, parten del falso supuesto—defecto inicial de la escuela voluntarista—de que las leyes de la naturaleza fueron establecidas por la *voluntad* de Dios y no por su *inteligencia*, como afirma y prueba la escuela tomista siguiendo las huellas del Angélico Doctor [38]. Es cierto que Dios puede alterar o derogar accidentalmente las leyes de la naturaleza, pero con tal de que esta derogación no envuelva contradicción. Lo contradictorio *no puede ser hecho* ni de potencia absoluta de Dios. Sencillamente porque son cosas absurdas, quiméricas, que no tienen ni pueden tener realidad alguna fuera de nuestra imaginación.

No valen los ejemplos alegados para explicar la multilocación corporal. 1.º No el del alma presente en todas las partes del cuerpo, a quien informa, porque el alma no está presente en esas partes *localiter vel circumscriptive*, sino sólo *definitive*, como enseña la filosofía [39]. Y esa presencia *definitiva* no puede equipararse a la *circunscriptiva*, que es la única que pueden tener los cuerpos, como enseñan también los filósofos [40]. 2.º No vale tampoco el ejemplo del punto central de la circunferencia presente en el primer punto de todos los radios de la misma, porque éste es un mero juego de palabras, ya que todos esos puntos no son en realidad sino un solo y mismo punto que coincide con el centro de la circunferencia. No hay aquí multilocación ni nada que se le parezca. 3.º Es inválido también el ejemplo de Jesucristo en la Eucaristía, porque Cristo no está ni puede estar en la Eucaristía *localiter*, sino sólo *sacramentaliter*, con una ubicación especialísima que prescinde en absoluto de la extensión y del espacio. Está sencillamente «secundum modum substantiae», como explica Santo Tomás [41].

No valen, pues, ni los principios ni los ejemplos alegados por los partidarios de esta teoría. Es forzoso rechazarla [42].

Conclusión 2.ª: No pudiendo tener un mismo cuerpo una presencia real y circunscriptiva en dos lugares distintos, es forzoso que en uno de ellos no esté de esa manera, sino sólo representativa o aparentemente.

Esta conclusión no es más que una consecuencia lógica y obligada de la anterior. Si el cuerpo no puede estar realmente en los dos sitios, es forzoso que en uno de ellos lo esté tan sólo representativa o aparentemente, a menos de negar en absoluto la existencia del fenómeno bilocativo, que ha sido plenamente comprobado en multitud de casos cuya autenticidad no es lícito poner en duda.

Ahora bien: ¿En qué consiste esa representación y cuáles son las causas que la producen? Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

Conclusión 3.ª: Esa representación puede verificarse «sobrenatural», «preternatural» y acaso también «naturalmente».

Que pueda verificarse por intervención divina—sobrenaturalmente—o por intervención diabólica—preternaturalmente—, no ofrece dificultad alguna. Ya vimos más arriba que esta clase de representaciones, por condensación del aire o por otro procedimiento que ignoramos, no rebasa las fuerzas

38 Cf. I,14,8: «Utrum scientia Dei sit causa rerum» (cf. I,19,4).
39 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.312 y 531.
40 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.195.—Cf. S.TH., III,76,4.
41 Cf. III,76,5.
42 Cf. GREDT, *o.c.*, t.1 n.325-28.

de la naturaleza angélica—buena o mala—, ni mucho menos la potencia infinita de Dios. La dificultad está en que esa representación pueda verificarse también naturalmente. Pero vayamos por partes.

Examinemos los casos posibles:

1.° SOBRENATURALMENTE.—*Los fenómenos de bilocación sobrenatural se verifican por una representación sensible hecha milagrosamente por Dios en uno de los términos de la bilocación.*

He aquí cómo explica esta teoría uno de los que han estudiado más a fondo el problema de la bilocación [43]:

«La bilocación puede hacerse de dos maneras: o puramente en espíritu o bien en cuerpo y alma. Cuando se realiza únicamente en espíritu y va acompañada de aparición, la presencia de la persona es *física* en el punto de partida, o *término «a quo»*, y es puramente *representativa* allí donde la aparición tiene lugar, o sea donde el espíritu se representa visiblemente revestido de un cuerpo *(término «ad quem»)*.

Cuando la bilocación se hace en cuerpo y alma, la presencia de la persona es *física* allí donde el cuerpo y el alma se presentan y aparecen de una manera visible *(término «ad quem»)*, y es *representativa* en el sitio que la persona abandona *(término «a quo»)*.

En el primer caso, el cuerpo que el espíritu toma para hacerse visible a lo lejos *(término «ad quem»)* representa a la persona que físicamente está en otra parte; en el segundo caso, el cuerpo que parece permanecer en el *término «a quo»*, y que los circunstantes creen que no se ha movido para nada, no es más que una *representación* de la persona hecha por el ministerio de un ángel (o de otro modo desconocido por nosotros), mientras que la verdadera persona se ha trasladado en cuerpo y alma a la otra parte *(término «ad quem»)*.

Esta doble presencia, representativa, de un lado, y física, del otro, es *esencial* a la bilocación de cualquiera manera que ésta se verifique, sea en cuerpo y alma, sea puramente en espíritu, pero de manera visible. Es preciso también insistir en que esta doble presencia de que hablamos, la una física y la otra representativa, supone necesariamente, para constituir verdadera bilocación, la *traslación*, o paso real de la persona de un lugar a otro, ya sea en cuerpo y alma, ya al menos en espíritu. Si este paso real no tiene lugar, si la persona permanece toda entera en el lugar donde se encuentra y si, sin este paso o traslación, aparece al mismo tiempo en otra parte, no se trata de una verdadera bilocación: no es más que una simple aparición sobrenatural que Dios obra, ignorándolo la persona misma, ya sea por el ministerio de un ángel, ya de otra manera desconocida».

Esta es la explicación que a nosotros nos parece más aceptable del fenómeno de la bilocación. Se nos dirá que con ella recurrimos al milagro. Pero, si no hay ninguna otra manera razonable de explicar el fenómeno, ¿qué le vamos a hacer? ¿Acaso todos estos fenómenos extraordinarios de la Mística que venimos estudiando no están llenos de milagros? ¿Será lícito explicar esos otros fenómenos a base de una intervención sobrenatural de Dios, y no lo será tratándose de la bilocación, que es precisamente el más sorprendente y maravilloso?

¿Cómo se explica, pues, el fenómeno de la bilocación registrado en la vida de los santos? Hay que decir que en realidad no existe tal bilocación circunscriptiva. El santo permanece *localmente* en un solo lugar, y en el otro se verifica una representación sobrenatural hecha por Dios, y conocida por

[43] Cf. P. SERAFÍN, *Principes de Théologie Mystique* p.430. Citado por MÉRIC, *L'imagination et les prodiges* p.224-225.

el santo como referida a él mismo por un fenómeno de conocimiento sobrenatural.

Ahora bien: ¿Dónde se obra la representación? ¿Es en el lugar donde se produce la aparición o en el que la persona abandona para trasladarse corporalmente al otro lugar? Las dos cosas son posibles—en el segundo caso mediante una traslación corporal realizada por un fenómeno de *agilidad* sobrenatural, tal como lo hemos estudiado—; pero la sentencia más común es que la persona continúa en el lugar en que se encontraba, produciéndose la representación sobrenatural en el otro lugar. Esta era la opinión que tenía de sus propias bilocaciones la Venerable María de Agreda. En la relación escrita por ella misma se leen estas palabras: «Lo que me parece más cierto con relación al *modo* es que un *ángel aparecía allá bajo mi figura* y predicaba y catequizaba a los indios; y que el Señor me mostraba aquí, en la oración, lo que pasaba allá» [44].

Esta es—repetimos—la teoría que tiene mayores visos de probabilidad. Pero contra ella se han formulado objeciones que es menester examinar. He aquí las principales expuestas con toda su fuerza:

Primera objeción.—«Esta teoría explica la bilocación *negándola*. Porque, si el cuerpo *real* permanece tan sólo en uno de los dos extremos y en el otro no hay sino una *representación* del mismo, ¿dónde está la bilocación?»

Respuesta.—Esta teoría no destruye la bilocación, sino que la explica en la única forma posible. El objetante parte del supuesto de que para que exista verdadera bilocación es preciso que el cuerpo *real* esté en los dos lugares a la vez. Ahora bien: en este sentido, claro está que la teoría propuesta destruye la bilocación. Porque esa bilocación *real* que supone la presencia *circunscriptiva* del cuerpo en los dos lugares a la vez es absolutamente imposible y contradictoria, como hemos demostrado más arriba, de acuerdo con el Angélico Doctor. No cabe más bilocación que la puramente representativa en uno de los dos extremos. Y, esto no obstante, se trata de verdadera bilocación—en el único sentido verdadero que puede tener esta palabra—, puesto que el sujeto de la misma tiene conciencia *de que está actuando en los dos sitios;* no real y físicamente, puesto que esto es imposible, pero sí *realmente* en uno y *representativamente* en el otro de los dos lugares. Cosa que no ocurre en un simple fenómeno de *traslación*, puesto que en éste el sujeto tiene conciencia de que se *traslada corporalmente* al otro extremo, pero sin que quede huella ni rastro suyo en el término de partida que queda completamente vacío y abandonado tanto real como representativamente. En el fenómeno bilocativo, en cambio, el sujeto paciente tiene perfecta conciencia de que se *traslada corporalmente*—si la bilocación se verifica en cuerpo y alma—al término *ad quem*, pero quedando a la vez una representación suya en el término *a quo*, que, por lo mismo, a los ojos de los circunstantes no queda abandonado, aunque lo quede *realmente*. O al revés: en el caso de que la bilocación se verifique sólo en espíritu, el sujeto tiene conciencia de que permanece *realmente* en el término *a quo*, pero a la vez percibe su representación en el término *ad quem*, obrando en su nombre y como si se tratara de sí mismo [45].

De manera que la objeción que se nos pone no tiene fuerza ninguna, puesto que parte de un falso supuesto que nosotros no admitimos.

Segunda objeción.—«Cuando el fenómeno bilocativo se verifica por representación en el término *ad quem*, podría admitirse esa explicación como

[44] Cf. José Giménez Samaniego, *Vida de la Venerable María de Agreda* c.12. Citado por Ribet, *o.c.*, t.2 p.258.

[45] De esta manera, como hemos visto, explicaba sus propias bilocaciones la Venerable María de Jesús de Agreda, en la que se verificaron muchos casos de bilocación plenamente comprobados.

del todo necesaria para que se produzca el fenómeno, puesto que es ella —la representación—quien se mueve y actúa en ese término, mientras el cuerpo real permanece inactivo en el término *a quo;* pero cuando el fenómeno se realiza por verdadera traslación corporal al término *ad quem,* ¿qué hace esa representación inactiva en el término *a quo?* ¿Qué necesidad hay de hacer intervenir a Dios para producir un milagro que sólo tiene por finalidad la de producir en los que lo contemplan la *ilusión* de que están en presencia del cuerpo real del bilocado, siendo así que en realidad no se trata sino de su mera representación?»

Respuesta.—Muchas cosas se pueden contestar aquí. En primer lugar, no es cierto que esa representación en el término *a quo* esté siempre inactiva. Puede estarlo, y lo está de hecho, siempre que la bilocación se verifica estando el bilocado en éxtasis real o aparente; tanto es así, que el cuerpo representativo del bilocado aparece frecuentemente como sumido en un sueño profundo y a veces casi como muerto. Pero otras veces, en cambio, aparece el cuerpo representado *en perfecta actividad* en el término *a quo.* Si se trata de una persona religiosa, se la ve asistir al coro, rezar con los demás, moverse, etc., aunque puede advertirse claramente *que no está en estado normal,* que algo misterioso está pasando en aquel cuerpo que parece moverse como un autómata o semidormido. Pero, aun en los casos en los que el cuerpo representado está totalmente inactivo en el término *a quo* por haberse trasladado realmente el cuerpo físico al término *ad quem,* se explica perfectamente la razón de ser de esa representación inactiva. Es para lograr una finalidad importantísima, que puede presentar dos aspectos del todo distintos y opuestos:

a) Para ocultar el fenómeno a los demás. Habrá casos en que no convenga que los demás se enteren de que el cuerpo real se ha trasladado físicamente a otra parte para realizar allí el efecto o efectos sobrenaturales que Dios quiera hacerle realizar. Por eso queda en el término *a quo* la representación del cuerpo trasladado, que hace pensar a los circunstantes en un éxtasis más de los muchos que han presenciado en el sujeto paciente. Esto nos parece que ocurrirá en la mayoría de los casos cuando el paciente sea una religiosa de clausura; de lo contrario, se produciría en el monasterio un movimiento de turbación y escándalo al encontrarse de pronto con que había desaparecido misteriosamente un miembro de la comunidad.

b) Pero puede también ocurrir lo contrario: es posible que entre en los planes de Dios dar a conocer el fenómeno a todo el mundo para una mayor glorificación de su siervo o por otros fines altísimos de su sabiduría infinita. Y en este caso la representación en el término *a quo* tiene la misión de ofrecer a todos la prueba irrefutable del fenómeno. Porque, al comprobarse más tarde la presencia simultánea del paciente en los dos lugares—como ocurrió, v.gr., en los casos de San José de Cupertino y San Alfonso de Ligorio, que hemos citado más arriba—, aparece el fenómeno radiante e indiscutible a los ojos de todos.

Queda, pues, perfectamente justificada esa representación sobrenatural de la persona bilocada en cualquiera de los dos casos posibles en que se la puede considerar.

2.º PRETERNATURALMENTE.—El fenómeno bilocativo puede tener a veces, sin duda ninguna, un origen preternatural o diabólico. El demonio puede perfectamente—permitiéndolo Dios—encargarse de realizar la representación de la persona «bilocada» en uno de los términos de la bilocación. La explicación coincidiría con la de una simple aparición diabólica—por condensación y coloreamiento del aire o de otra forma cualquiera—, y la permisión divina no ofrece mayor dificultad que en la de otra cualquiera apari-

ción del espíritu de las tinieblas. El contexto o circunstancias que acompañan a esas bilocaciones será el único criterio diferencial para distinguirlas de las sobrenaturales, de acuerdo con las normas y reglas del discernimiento de los espíritus.

Más difíciles de explicar—por no decir del todo imposibles en el estado actual de las ciencias experimentales—son los casos que se citan de bilocaciones al parecer puramente naturales. Digamos tan sólo unas palabras sobre ello.

3.º NATURALMENTE.—¿Pueden las simples fuerzas de la naturaleza proyectar a lo lejos el *fantasma* del propio cuerpo y darle en el término *ad quem* consistencia ponderable, de manera que se le pueda ver y tocar por los que presencien el fenómeno? Tal es, nos parece, el verdadero enfoque del problema y ésa es la pregunta que habría que contestar para explicar la bilocación en la única forma posible a las simples fuerzas de la naturaleza. Porque, siendo del todo imposible y contradictoria la verdadera bilocación *corporal* o circunscriptiva, sólo a base de un *fantasma* emitido por el sujeto de la bilocación podría explicarse ésta *naturalmente* sin necesidad de recurrir a lo sobrenatural o preternatural.

Ahora bien: ¿Es posible a las fuerzas de la naturaleza la emisión del fantasma del propio organismo y su proyección al término *ad quem?* ¿Cómo se verifica la emisión y proyección de ese fantasma, de esa especie de «doble» de la persona que se va a bilocar? ¿Cuál es su naturaleza íntima, sus elementos constitutivos? ¿En virtud de qué misterio puede llegar a condensarse, a materializarse, a reproducir la imagen de la persona; en una palabra: a convertirse en algo palpable y corpóreo lo que parecía ser puramente ideal, impalpable e incorpóreo?

Entre el orden natural y el preternatural hay una zona inmensa, misteriosa, mal definida y casi del todo desconocida: la zona de lo maravilloso, de lo *supranormal,* dentro del orden puramente natural. Comprende un número considerable de fenómenos raros, irregulares, de características extrañas y misteriosas, que se rigen por leyes que nosotros desconocemos todavía. Estos fenómenos siguen, a veces, a una disposición natural hereditaria, a un desorden físico o moral, que viene a perturbar accidentalmente las leyes ordinarias de la materia o del espíritu, o a una causa extraña, que modifica las condiciones ordinarias de las relaciones entre el cuerpo y el alma.

Ahora bien: teniendo en cuenta todo esto, volvemos a preguntar: ¿es posible a la simple naturaleza la emisión y proyección de ese fantasma en las condiciones que acabamos de señalar? Creemos sinceramente que, a pesar del extraordinario desarrollo que han alcanzado en nuestros días las ciencias metapsíquicas, nadie puede contestar de una manera categórica y absoluta a esta pregunta. De hecho, todas las explicaciones intentadas hasta ahora no pasan de simples hipótesis y tanteos en el misterio. A nosotros nos parece preferible confesar llanamente nuestra impotencia para resolver esta cuestión. Los pretendidos casos de bilocación puramente natural que se citan por los autores sólo pueden explicarse, hoy por hoy, por una intervención preternatural o por un fenómeno de telepatía o de ilusión óptica.

8) Levitación

He aquí otro fenómeno maravilloso que no presenta, sin embargo, las dificultades del anterior para su explicación satisfactoria.

848. 1. **El hecho.**—Como su nombre indica, consiste este fenómeno en la elevación espontánea, mantenimiento o desplazamiento en el aire del cuerpo humano sin apoyo alguno y sin causa natural visible.

Por lo regular, la levitación mística se verifica siempre estando el paciente en éxtasis. Si la elevación es poca, se la suele llamar *éxtasis ascensional*. Si el cuerpo se eleva a grandes alturas, recibe el nombre de *vuelo extático*. Y si empieza a correr velozmente a ras del suelo, pero sin tocar en él, constituye la llamada *marcha extática*.

849. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos en las vidas de los santos. Los principales son los de San Francisco de Asís, Santa Catalina de Siena, San Felipe Neri, San Pedro de Alcántara, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Francisco Javier, Santo Tomás de Villanueva, San Pablo de la Cruz y, sobre todo, San José de Cupertino, que es, sin disputa, el primero de todos en esta manifestación extraordinaria de lo sobrenatural. En su proceso de canonización se registran más de setenta casos de levitación ocurridos sólo en la villa de Cupertino o sus alrededores; el número total fue muchísimo mayor. Se le vio volar bajo las bóvedas de la iglesia, sobre el púlpito, a lo largo de las murallas o delante de un crucifijo o imagen piadosa; planear sobre el altar o en torno del tabernáculo, sobre las copas de los árboles, sostenerse y balancearse como un pájaro ligero sobre las ramas debilísimas, franquear de un salto largas distancias. Una palabra, una mirada, el menor incidente relacionado con la piedad, le producían estos transportes. En una época de su vida llegaron a ser tan frecuentes que sus superiores hubieron de excluirle del cargo de hebdomadario en el coro, pues, en contra de su voluntad, interrumpía y perturbaba las ceremonias de la comunidad con sus vuelos extáticos. Dichos vuelos fueron perfectamente vistos y comprobados por multitud de personas, entre ellas por el papa Urbano VIII y el príncipe protestante Juan Federico de Brunswick, quien quedó tan impresionado por el fenómeno, que no solamente se convirtió al catolicismo, sino que tomó el hábito de la Orden franciscana, a la que pertenecía el Santo.

También es notabilísimo el caso de la Venerable sor María de Jesús de Agreda. En sus éxtasis, su cuerpo se hacía inmóvil, insensible, y se mantenía un poco elevado sobre la tierra, ligero como si hubierse perdido su peso material. Bastaba con soplarle ligerísimamente, aun desde lejos, para verle agitarse y balancearse como una ligera pluma [46].

850. 3. **Explicación del fenómeno.**—Cuando el fenómeno se realiza en los santos, tiene un origen evidentemente sobrenatural, aunque podría también verificarse por intervención diabólica, como veremos. La simple naturaleza no puede alterar las leyes de la gravedad, siempre fijas y constantes. «Los racionalistas—advierte Tanquerey [47]—han intentado explicar este fenómeno de un modo natural, ya por la aspiración profunda de aire en los pulmones, ya por una fuerza física desconocida, ya por la intervención de espíritus o de almas separadas; quiere esto decir que no han hallado explicación seria de ellos».

La explicación clásica de los autores católicos (López Ezquerra, Scaramelli, Ribet, etc.) es la de Benedicto XIV, recogida en estas tres conclusiones [48]:

1.ª La elevación en el aire bien comprobada no puede explicarse naturalmente.

2.ª No supera, sin embargo, las fuerzas del ángel ni del demonio, los cuales pueden levantar en vilo los cuerpos.

3.ª En los santos, ese fenómeno es *una participación anticipada del don de agilidad, propio de los cuerpos gloriosos*.

[46] Cf. Dr. Surbled, *o.c.*, p.609.
[47] Cf. *Teología ascética* n.1518.
[48] Cf. *De beatific.* l.3 c.49.

851. 4. Sus falsificaciones.—Sin embargo, aunque esta explicación sea plenamente satisfactoria y nada deje que desear, hay que tener en cuenta que es éste uno de los fenómenos sobrenaturales que más fácilmente se pueden falsificar, no sólo por la acción preternatural diabólica, sino incluso por los mismos extravíos de la patología humana. Vamos, pues, a dividir estas falsificaciones en dos grupos: naturales y preternaturales.

a) FALSIFICACIONES NATURALES.—Los casos más interesantes hay que buscarlos en la patología. En las crisis del *tétanos*, las fuerzas de los enfermos se centuplican, y a veces se les ve elevarse en el aire, por encima de las camas y de las mesas. «Nosotros mismos—escribe el Dr. Surbled, de quien tomamos los datos que citamos[49]—hemos visto a uno dar un brinco en su cuarto y trepar por una lámpara con apariencia de verdadero volador. En las fiebres graves con delirio, especialmente en la fiebre tifoidea, puede observarse el mismo fenómeno. Una de nuestras enfermas, en los accesos frenéticos, se elevaba a alturas increíbles, hasta el techo, con ligereza desconcertante».

El histerismo ofrece casos verdaderamente sorprendentes. «El período de contracciones *clónicas* de las crisis histéricas—añade el Dr. Surbled—se caracteriza por sus movimientos, tan bruscos como poderosos. La enferma se eleva súbitamente, como empujada por un resorte, y su cuerpo rígido y como de una pieza salta de la tierra y se lanza al aire, volviendo a caer y rebotando de nuevo sin parar hasta quince o veinte veces. Hay lanzamientos de una rapidez sorprendente; saltos verdaderamente prodigiosos».

Explicación de estos hechos.—Se trata de simples actos de agilidad o de acrobacia, determinados por la violencia de las crisis nerviosas, sin relación alguna con la levitación sobrenatural o preternatural. Es muy fácil distinguir estos casos patológicos de los sobrenaturales. En sus crisis más violentas, ningún enfermo, ninguna histérica, llega a ascender *lenta* y *gradualmente* por el aire fuera de todo apoyo, a mantenerse inmóvil, a permanecer suspendido entre cielo y tierra y a guardar por largo tiempo, lejos del suelo, una posición totalmente contraria a las leyes del equilibrio y de la gravedad. Todas éstas son condiciones necesarias para constituir una verdadera levitación, y todas ellas—o al menos en su conjunto—escapan manifiestamente a las simples fuerzas de la naturaleza aun exacerbada por lo morboso y patológico.

b) FALSIFICACIONES PRETERNATURALES.—Más difíciles de distinguir son las falsificaciones preternaturales. No solamente porque el demonio puede reproducir el fenómeno con todas las apariencias externas exigidas para la levitación sobrenatural, sino porque su acción cabe—permitiéndolo Dios—hasta en los mismos santos y personas de comprobada y sólida piedad. Como norma de discernimiento habrá que recurrir a la de los *efectos* que produce en el alma el fenómeno.

Es evidente que el demonio no puede alterar las leyes de la naturaleza, toda vez que ni los ángeles buenos pueden hacerlo. Sólo Dios, autor de esas leyes, puede suspenderlas o derogarlas en algún caso particular. El demonio no puede suspender la ley de la gravedad, pero puede simular los milagros de este género por el concurso *invisible* de sus fuerzas naturales. Así se explican—cuando son diabólicos—los desplazamientos y elevación de objetos inanimados, la marcha y la suspensión sobre las aguas, los vuelos y las traslaciones rápidas, etc. La mayoría de los fenómenos espiritistas

[49] Cf. DR. SURBLED, *o.c.*, p.607s.

—cuando no se deben al fraude y al engaño de los *mediums*, frecuentísimamente comprobados—hay que atribuirlos a esta acción preternatural diabólica [50].

9) Sutileza

852. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en el paso de un cuerpo a través de otro. Supone, en el momento del tránsito, la *compenetración* o coexistencia de los dos cuerpos en un mismo lugar.

853. 2. **Casos históricos.**—Este prodigio tiene su prototipo en la persona divina de Nuestro Señor Jesucristo cuando en la tarde del mismo día de su gloriosa resurrección y ocho días después se presentó ante sus discípulos estando las puertas cerradas: «ianuis clausis» (Io 20,19-26). Se citan también varios casos en las vidas de los santos. Es célebre el de San Raimundo de Peñafort entrando en su convento de Barcelona estando las puertas cerradas [51]. De otros santos se citan hechos similares.

854. 3. **Explicación del fenómeno.**—Todos los autores están conformes en que este fenómeno, cuando se da, tiene que ser necesariamente sobrenatural. No puede ser natural ni siquiera preternatural, ya que la compenetración de los cuerpos supone un milagro tan grande, que sólo puede explicarse haciendo entrar en juego la omnipotencia misma de Dios.

En efecto: sabido es que el efecto formal *primario* de una cosa no puede suprimirse sin que quede suprimida la cosa misma. Es evidente con sólo tener en cuenta la índole o naturaleza del efecto formal primario o constitutivo *esencial*, que se define por los filósofos aquello sin lo cual no puede concebirse una cosa, y cuya supresión suprime la cosa misma: «id sine quo omnino res concipi non potest, et quo sublato tollitur ipsa res» [52].

Ahora bien: el efecto formal primario o razón formal de la *cantidad* es el orden de las partes en el todo: «ordo partium *in toto*», dicen los filósofos. Este efecto formal no puede ser suprimido—ni siquiera de potencia absoluta de Dios—sin que se suprima la cantidad misma.

Pero, además de este efecto primario o esencial, tiene la cantidad otro efecto formal *secundario*, que es el *ubi* y el *situs*, o sea el orden de las partes en el lugar: «ordo partium *in loco*». Este efecto secundario es *realmente* distinto y separable del primario al menos de potencia absoluta de Dios.

A base de estos principios, fundamentales en la filosofía aristotélico-tomista, ya tenemos la clave de la solución. Vamos a exponerla en tres conclusiones.

Conclusión 1.ª: Los cuerpos son naturalmente impenetrables, de donde se deduce que el fenómeno de la «sutileza» es naturalmente imposible.

La razón es clarísima. El efecto secundario de la cantidad es el orden de las partes en el lugar, que lleva consigo la *impenetrabilidad* natural.

Pero téngase presente que pueden distinguirse dos clases de impenetrabilidad: interna y externa o local. La impenetrabilidad interna sigue al efecto *primario* de la cantidad, y suprimirla equivaldría a suprimir la cantidad misma. La externa, en cambio, sigue al efecto *secundario* de la cantidad (que es la distribución de las partes en el *lugar)*, que puede ser suspendido por

[50] Cf. Fargès, *Les phénomènes mystiques* t.2 c.3 a.2; Heredia, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946).

[51] Cf. *Brev. Rom.*, 23 ianuari, lect.6: «... suum coenobium, ianuis clausis, fuerit ingressus».

[52] Cf. Gredt, o.c., t.1 n.316.

la omnipotencia divina sin que desaparezca la cantidad. Tal es el caso de la Eucaristía; según enseña la fe, está en ella el cuerpo adorable de Jesucristo con toda su cantidad dimensiva; sin embargo, no ocupa lugar, por haberse suspendido, en virtud de un milagro estupendo, el efecto formal *secundario* de la cantidad. De donde:

Conclusión 2.ª: No repugna que los cuerpos puedan compenetrarse sobrenaturalmente.

Lo acabamos de probar. De donde hay que concluir que la no repugnancia del fenómeno de la sutileza puede demostrarse por la filosofía a la luz de la simple razón natural [53].

Conclusión 3.ª: Esta compenetración sobrenatural se verifica por un verdadero milagro realizado por Dios, no por una simple participación anticipada y transitoria de la sutileza del cuerpo glorioso.

Esta es la explicación que da Santo Tomás incluso para el caso de Nuestro Señor Jesucristo resucitado. Según el Doctor Angélico, la sutileza del cuerpo glorioso no le confiere el poder de penetrar los cuerpos, sino que se requiere para ello un milagro de la omnipotencia divina [54].

N.B.—No es preciso señalar normas de discernimiento para este fenómeno. No pudiendo verificarse natural ni preternaturalmente, basta comprobarlo *con certeza* para poder fallar, sin más averiguaciones, sobre su sobrenaturalidad manifiesta.

10) Luces o resplandores

855. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno en cierta claridad resplandeciente que irradian a veces los cuerpos de los santos, sobre todo durante las horas de la contemplación y éxtasis.

856. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos. Ya en la Sagrada Escritura constan los de Moisés al descender del Sinaí y el de Nuestro Señor Jesucristo en la cumbre del Tabor [55].

Entre los santos se produjo el fenómeno—ente otros muchos—en San Luis Beltrán, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Paula, San Felipe Neri, San Francisco de Sales, San Carlos Borromeo, el santo Cura de Ars, etcétera, etc. Es uno de los fenómenos más frecuentes entre los grandes místicos.

857. 3. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a darla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Se dan casos de fosforescencia animal.

Tales son, v.gr., los de ciertos insectos—luciérnagas o gusanos de luz—, ciertas bacterias, como las que contaminan las carnes o el pescado y los hacen luminosos en la oscuridad; protozoarios (fosforescencia del mar); vegetales (champiñones y algas); los pólipos; ciertos pescados, provistos de órganos luminosos y hasta de verdaderos fanales de luz sobre la cabeza, etc.

Es evidente que este hecho de la fosforescencia animal nada tiene que

[53] Cf. Gredt, o.c., t.1 n.415-24.
[54] Suppl. 83,2; cf. III,54,1 ad 1; 57,4 ad 2; I,67,2 c.—C. *Gent.* III,101-102; *Quodl.* I,10,1.
[55] Cf. Exod 34,29-35; Mt 17,2.

ver con los fenómenos de luminosidad observados en la persona de los santos. La fotogenesia animal requiere humedad, una temperatura favorable y oxígeno para la vida celular (aunque acaso no para la luminosidad misma). Está bajo la dependencia del sistema nervioso; la excitación a distancia la aumenta; los anestésicos (éter, cloroformo, etc.) la disminuyen; la estricnina la estimula, etc. Nada de esto aparece en los fenómenos de luminosidad mística. No es posible confundir unos con otros [56].

Conclusión 2.ª: Se han comprobado fenómenos luminosos en las sesiones espiritistas.

Consisten generalmente en una especie de fuegos fatuos flotantes en el aire a poca distancia del *medium*. Tan pronto parecen verse claramente delante, como velados a través de una cortina. Suben, bajan van a derecha e izquierda, etc.

No es posible confundir estos hechos con los fenómenos sobrenaturales. Por de pronto se verifican siempre en el aire, jamás en el rostro o en el cuerpo de los *mediums*. Tan sólo una de ellas—miss Burton—presentó en cierta ocasión una saliva fosforescente, que podría relacionarse con el *mucus* luminoso de los moluscos.

La explicación de estos hechos habrá que buscarla la mayoría de las veces en el fraude y el engaño. Es facilísimo provocar en el aire ciertos fenómenos pirotécnicos, teniendo en cuenta, sobre todo, el ambiente de semioscuridad y de misterio en que suelen desarrollarse las sesiones espiritistas. El famoso grito «Meno luce, meno luce!», de Eusapia Paladino, es todo un poema para explicar la naturaleza de estos pretendidos «prodigios» espiritistas.

Conclusión 3.ª: Estos fenómenos luminosos pueden ser producidos por influencia diabólica.

Es evidente. Se trata de algo entitativamente *natural*—la luz—, cuya producción no trasciende las fuerzas de la naturaleza angélica. El demonio tiene, sin duda, infinidad de recursos naturales para proyectar en el rostro o cuerpo de la persona escogida un foco de luz que dé la sensación aparente del fenómeno que venimos estudiando, ya sea produciendo efectivamente esa luz mediante una acción invisible, que, por lo mismo, pasaría inadvertida por los circunstantes, ya produciendo en la retina de éstos la ilusión óptica del fenómeno.

En todo caso, las reglas de discernimiento serán las mismas de siempre. Habrá que examinar en cada caso si la persona de la que salen esos rayos es virtuosa y santa; si se produce durante un acto religioso, un éxtasis, un sermón, una oración o después de comulgar; si es resultado de los efectos de la gracia, de conversiones duraderas, etc.; si es sólo una centella brevísima, a la manera de chispa eléctrica, o si se prolonga el fenómeno por tiempo notable o se repite muchas veces; si en todo el conjunto de circunstancias que rodean al fenómeno y a la persona que lo experimenta nada hay desedificante, nada que trascienda a vanidad, orgullo, superchería, etc., sino que, por el contrario, todo es serio, religioso, edificante, santo, sobrenatural.

56 Cf. Dr. Henri Bon, o.c., p.268-9.

Conclusión 4.ª: Los fenómenos de luminosidad comprobados en la persona de los santos no pueden explicarse naturalmente. Son una especie de irradiación exterior de la intensa sobrenaturalización alcanzada por el alma o una comunicación anticipada de la claridad del cuerpo glorioso.

Esta conclusión tiene dos partes y hay que probarlas por separado.

Primera parte.—Que el fenómeno no puede explicarse naturalmente, es cosa clara. Ya hemos visto las características de la fosforescencia animal y los «resultados» obtenidos en las sesiones espiritistas. Unas y otros distan infinitamente de los fenómenos observados en los místicos. Luego, suponiendo que no se trata de fenómenos diabólicos, su origen tiene que ser sobrenatural.

Segunda parte.—Se les puede considerar como un efecto de la divinización del alma y de su predominio sobre el cuerpo. Es una ley del compuesto humano que el alma proyecte sobre la carne sus propios reflejos. Cuando el alma está sometida al imperio de los sentidos, el exterior del hombre refleja claramente esta vergonzosa esclavitud. Si la vida sobrenatural reina esplendorosa en el interior, la expresión externa se vuelve pura, luminosa, resplandeciente, como la hoguera divina de donde dimana.

Sin embargo, hemos de confesarlo: si se trata de verdadera luz material no basta esta influencia del alma sobre el cuerpo para explicar el fenómeno. En las condiciones actuales, el alma puede por su propia virtud hacer resplandecer sobre sus órganos algo de su pureza, de su serenidad, de sus iluminaciones íntimas; pero no podrá—sin salir del orden actual de la naturaleza humana—derramar sobre ellos verdaderos rayos de luz material visible a los ojos de todos. Es preciso para explicar el fenómeno en toda su amplitud levantar la mirada más arriba y ver en él, anticipadamente, una irradiación gloriosa de la claridad de los bienaventurados [57].

11) El perfume sobrenatural

858. 1. **El hecho.**—Consiste este fenómeno—conocido técnicamente con el nombre de *osmogenesia*—en cierto perfume de exquisita suavidad y fragancia que se escapa a veces del cuerpo mortal de los santos o de los sepulcros donde reposan sus reliquias. Acaso permite Dios este segundo aspecto del fenómeno como símbolo del «buen olor» de las virtudes heroicas que practicaron sus fieles servidores.

859. 2. **Casos históricos.**—Se han dado multitud de casos entre los santos. Los más notables son los de Santa Ludwina, Santa Catalina de Ricci, San Felipe Neri, San Gerardo María Mayela, San Juan de la Cruz, San Francisco de Paula, Santa Rosa de Viterbo, Santa Gema Galgani y, sobre todo, San José de Cupertino, que en este fenómeno—lo mismo que en el de la levitación—va a la cabeza de todos.

Vamos a describir un poco el caso de este último tal como lo resume el doctor Bon en su obra citada:

«El P. Francisco de Angelis—uno de los testigos del proceso de beatificación—declara que no podía comparar el perfume que exhalaban su cuerpo y sus vestidos más que al del relicario que contenía los restos de San Antonio de Padua. El P. Francisco de Levanto lo comparaba al del breviario de Santa Clara de Asís, conservado en la iglesia de San Damián.

[57] Cf. Ribet, o.c., t.2 c.29 n.6.

Todas las personas cerca de las cuales pasaba nuestro Santo sentían este olor mucho tiempo después que él se había alejado. Su habitación estaba impregnada; se adhería a los muebles y penetraba en los corredores del convento; de suerte que los que querían visitarle, sin conocer su celda, podían distinguirla fácilmente por este olor, que era de tal modo penetrante, que se comunicaba por mucho tiempo a los que le tocaban o aun a los que le visitaban; así, el P. De Levanto lo conservó durante quince días después de una visita que le hizo en su celda, aunque no dejaba cada día de lavarse. La celda del Santo conservó este buen olor durante doce o trece años...; se adhería de tal modo a sus hábitos, que ni el jabón ni la lejía podían quitarlo. Se comunicaba a los hábitos sacerdotales que había llevado y a los armarios en que se guardaban. Este olor no producía ningún efecto desagradable incluso a los que no podían sufrir perfume alguno; por el contrario, les parecía suave en extremo» [58].

Entre los santos cuyas reliquias o sepulcros han exhalado suaves olores se citan a San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán, Santo Tomás de Aquino, San Raimundo de Peñafort, Santa Rosa de Lima, Santo Tomás de Villanueva, Santa Teresa; Santa Francisca Romana, la Beata Catalina de Raconixio y muchos más.

860. 3. **Naturaleza del perfume.**—Generalmente se trata de un aroma singular que no tiene nada de común ni parecido a los perfumes de la tierra. Los testigos que los experimentaron agotan todas las analogías y semejanzas para dar a entender la suavidad y fragancia de este perfume misterioso, y acaban por decir que se trata de un aroma inconfundible, que no tiene nada comparable sobre la tierra.

Hay un hecho histórico a este respecto. El perfumero de la corte de Saboya fue enviado al convento de la Bienaventurada María de los Angeles para intentar reconocer la naturaleza del olor que exhalaba la sierva de Dios. Hubo de confesar que no se parecía a ninguno de los perfumes de acá abajo. Las religiosas, sus compañeras, solían llamarle «olor de paraíso o de santidad» [59].

861. 4. **Explicación del fenómeno.**—Vamos a darla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: El fenómeno de los aromas exhalados por los santos no puede explicarse naturalmente.

El cuerpo humano en estado normal despide de sí un olor que varía según las razas, sexo, pigmentación cutánea y pilosa y clase de alimentación. Pero, en conjunto, todos estos olores son poco agradables, y por eso se trata de atenuarlos o encubrirlos con los cuidados de la higiene y el empleo de perfumes. En el estado de enfermedad, estos olores se acentúan o modifican—olor de fiebre—, prescindiendo de los olores netamente patológicos: bromidrosis plantar, ocena, etc. [60]

¿Cómo, pues, el cuerpo humano podrá producir por su virtud natural los suaves efluvios que exhalan los cuerpos de los santos a veces en plena enfermedad y aun después de muertos? El gran pontífice Benedicto XIV, con su profunda sabiduría y buen sentido, escribe en su obra tantas veces citada: «Que el cuerpo humano pueda naturalmente *no oler mal*, es muy posible; pero que *huela bien* está por encima de sus fuerzas naturales, como enseña la experiencia. Por consiguiente, si el cuerpo humano, corrompido

[58] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, p.270.
[59] Cf. Ribet, *o.c.*, t.2 c.27 p.571-2.
[60] Cf. Dr. Bon, *o.c.*, p.271.

o incorrupto, en putrefacción o sin ella..., exhala un olor suave, persistente, que no moleste a nadie, sino que parezca agradable a todos, hay que atribuirlo a una causa superior y hay que pensar en un milagro»[61].

Si a esto añadimos los efectos sobrenaturales que suele producir el fenómeno en el alma de los que lo perciben—devoción, paz, impulsos de santificación, etc.—, habremos puesto fuera de duda la sobrenaturalidad del mismo.

Pero, no obstante, hay que asegurarse bien antes de dar el fallo definitivo, porque, como vamos a ver, el demonio podría engañarnos fácilmente.

Conclusión 2.ª: El fenómeno puede tener a veces una causa preternatural diabólica.

La razón es la misma que hemos dado al explicar el fenómeno de las luces o resplandores. El olor, bueno o malo, es una cosa entitativamente *natural*, que puede ser producida por el demonio, ya provocando directamente el perfume con su acción invisible sobre la materia corporal, ya por lo menos excitando en la mucosa pituitaria la sensación subjetiva de ese olor.

Aunque de hecho los suaves olores son raros en el mundo de la abyección, no falta algún ejemplo histórico para ponernos en guardia. Entre las numerosas artimañas que el demonio hizo entrar en juego para inspirar al Bienaventurado Jordán de Sajonia pensamientos de vanagloria, fue una la de provocar una emanación deliciosa que se escapaba de sus manos y embalsamaba todo el convento. Pero, habiendo rogado el santo religioso al Señor que le hiciera conocer de dónde venía aquel olor, supo por revelación que se trataba de un ardid de Satanás para tentarle de vanidad y complacencia en sí mismo. A partir de aquel momento, el olor desapareció completamente[62].

Conclusión 3.ª: Los suaves aromas que exhalan los santos son una consecuencia espontánea del estado de divinización del alma o una comunicación anticipada de las perfecciones del cuerpo glorioso.

Sería preciso cerrar los ojos a la luz—advierte Ribet[63]—para desconocer el carácter sobrenatural de tales maravillas. La gracia íntima, sin duda, es la razón de esas emanaciones deliciosas, como observan las actas de la canonización de Santa Teresa[64]. Cuando Dios penetra y reina en un alma, no solamente la purifica, la ilumina, la enciende y embalsama, sino que tiende a irradiar al exterior estas bienhechoras influencias. Y como el hombre no se eleva al mundo invisible sino con ayuda de las impresiones sensibles, Dios impresiona los sentidos para advertir al hombre su presencia. El olor de santidad que exhalan de sí los santos no es más que una de esas advertencias divinas.

En cuanto a que esta suavidad y fragancia sea una participación anticipada de las cualidades del cuerpo glorioso, no puede probarse apodícticamente, pero es muy probable y racional que así sea. En este punto hacemos nuestras las siguientes palabras del R. P. Menéndez-Reigada:

«Los teólogos no consignan como dote del cuerpo glorificado el exhalar suavísimo perfume; mas es de creer que así suceda, pues en el cielo, después de la resurrección de la carne, todos los sentidos gozarán por participación de la gloria del alma; y el olfato no podrá recrearse sino con suaves olores,

[61] Cf. BENEDICTO XIV, *o.c.*, l.4 p.1.ª c.31 n.24.
[62] Cf. RIBET, *o.c.*, t.3 c.7 n.7.
[63] Cf. RIBET, *o.c.*, t.2 c.27 n.7.
[64] Cf. BB., 15 oct. t.55 n.1130.

que emanarán de los mismos cuerpos bienaventurados. No es extraño, pues, que ya en esta vida los que ya viven más en el cielo que en la tierra participen un poco de esa propiedad por irradiación del alma semiglorificada» [65].

CONCLUSION

862. En esta cuarta y última parte de nuestra obra hemos querido hacer un esfuerzo para contribuir con nuestra modesta aportación a esclarecer un poco uno de los campos de la Mística más sañudamente perseguidos por los incrédulos y racionalistas, enemigos de todo cuanto puede trascender el orden puramente natural y los derechos inalienables de la diosa razón. A pesar de la sinceridad absoluta con que hemos procedido a todo lo largo de nuestro estudio y de la facilidad con que hemos admitido cualquier sugerencia o teoría verdaderamente científica que pudiera explicar suficientemente alguno de estos maravillosos fenómenos sin salir de la esfera y orden puramente naturales, nos parece haber podido demostrar, en no pocas ocasiones, que la naturaleza francamente prodigiosa de multitud de hechos plenamente comprobados reclamaba con exigencia abrumadora el recurso a lo sobrenatural como única explicación posible en la producción de esos fenómenos. Una vez más hemos podido comprobar que al margen y por encima del orden natural existe todo un mundo de realidades sobrenaturales, que se imponen por su propia trascendencia soberana y nos muestran la infinita Majestad de aquel Dios que, si es grande y admirable en las alturas del firmamento como Autor del orden natural, es más grande y admirable todavía como Autor del orden sobrenatural, derrochando los tesoros de su bondad y sabiduría infinitas sobre las almas y los cuerpos de sus grandes amigos.

[65] *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nt.K p.386.

INDICE ANALITICO

Páginas

Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P. XI
Nota del autor XXXIII
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor XXXVII
Carta del P. Philipon al autor XXXVIII
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque XL
Resumen histórico-bibliográfico I

INTRODUCCION GENERAL

1. Nociones previas de terminología 27
2. Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana 29
   a) El nombre 29
   b) Relaciones con las otras ramas de la Teología 30
   c) Extensión o campo 31
   d) Definición 34
3. Importancia y necesidad 37
4. Modo de estudiarla 38
5. Método 39
6. Fuentes 41
   A. Fuentes teológicas 41
   B. Fuentes experimentales 43
7. División 45

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*El fin de la vida cristiana* 47
   1. La gloria de Dios, fin último y absoluto 47
   2. La santificación del alma, fin próximo y relativo 50

CAPÍTULO II.—*La Santísima Trinidad* 51
   Art. 1.—La vida íntima de Dios 51
   Art. 2.—La inhabitación trinitaria en el justo 55
      1. Existencia 55
      2. Naturaleza 56
      3. Finalidad 59
      4. Modo de vivir el misterio de la inhabitación 65

CAPÍTULO III.—*La configuración con Jesucristo* 70
   Art. 1.—El misterio de Cristo 71
      1. Jesucristo, Camino 71
      2. Jesucristo, Verdad 74

Páginas

Prólogo del Rvdmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada, O. P. xi
Nota del autor xxxiii
Carta del P. Garrigou-Lagrange al autor xxxvii
Carta del P. Philipon al autor xxxviii
Juicio crítico de D. Baldomero Jiménez Duque xl
Resumen histórico-bibliográfico 1

INTRODUCCION GENERAL

1. Nociones previas de terminología 27
2. Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana 29
   a) El nombre 29
   b) Relaciones con las otras ramas de la Teología 30
   c) Extensión o campo 31
   d) Definición 34
3. Importancia y necesidad 37
4. Modo de estudiarla 38
5. Método 39
6. Fuentes 41
   A. Fuentes teológicas 41
   B. Fuentes experimentales 43
7. División 45

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*El fin de la vida cristiana* 47
   1. La gloria de Dios, fin último y absoluto 47
   2. La santificación del alma, fin próximo y relativo 50

CAPÍTULO II.—*La Santísima Trinidad* 51
   Art. 1.—La vida íntima de Dios 51
   Art. 2.—La inhabitación trinitaria en el justo 55
      1. Existencia 55
      2. Naturaleza 56
      3. Finalidad 59
      4. Modo de vivir el misterio de la inhabitación 65

CAPÍTULO III.—*La configuración con Jesucristo* 70
   Art. 1.—El misterio de Cristo 71
      1. Jesucristo, Camino 71
      2. Jesucristo, Verdad 74

Páginas

a) En su persona.......... 74
b) En sus obras.......... 75
c) En su doctrina.......... 76
3. Jesucristo, Vida.......... 77
a) Como causa meritoria de la gracia.......... 77
b) Como causa eficiente.......... 78
c) Como fuente de vida sobrenatural.......... 78

Art. 2.—Cómo vivir el misterio de Cristo.......... 82

CAPÍTULO IV.—*La Virgen María y nuestra santificación*.......... 88

1. Fundamento de la intervención de María en nuestra santificación.......... 89
2. Oficio de María en nuestra santificación.......... 90
3. La verdadera devoción a María.......... 93
4. Principales devociones marianas.......... 94
5. Métodos de vida mariana.......... 96
a) La santa esclavitud mariana.......... 96
b) La piedad filial mariana.......... 98

CAPÍTULO V.—*La Iglesia, cuerpo místico de Cristo*.......... 100

1. Idea general.......... 101
2. Cristo, cabeza del cuerpo místico.......... 106
3. El cristiano, miembro del cuerpo místico de Cristo.......... 108

SEGUNDA PARTE

EL ORGANISMO SOBRENATURAL Y LA PERFECCIÓN CRISTIANA

CAPÍTULO I.—*Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural*.......... 112

Nociones previas.......... 112
1. La vida natural del hombre.......... 112
2. La vida sobrenatural.......... 113

Art. 1.—La gracia santificante.......... 114

1. Nociones previas de psicología.......... 114
2. La gracia santificante en sí misma.......... 115
1) Naturaleza de la gracia santificante.......... 115
2) Sujeto de la misma.......... 119
3) Efectos.......... 120

Art. 2.—Las potencias sobrenaturales.......... 125

I. Las virtudes infusas.......... 126
1. Existencia y necesidad.......... 126
2. Naturaleza.......... 127
3. Diferencias entre las virtudes naturales y sobrenaturales. 128
4. Propiedades generales de las virtudes infusas.......... 129
5. División.......... 131
A. Las virtudes teologales.......... 131
1) Existencia.......... 131
2) Naturaleza.......... 132

Páginas

3) Número.......... 133
4) Orden entre ellas.......... 133
5) Sujeto.......... 134

B. Las virtudes morales.......... 134

1) Existencia.......... 134
2) Naturaleza.......... 135
3) Número.......... 136

Las virtudes cardinales.......... 136

1) Naturaleza.......... 136
2) Número.......... 138

Cuadros sinópticos.......... 139

La prudencia y sus derivadas.......... 139
La justicia y sus derivadas.......... 140
La fortaleza y sus derivadas.......... 142
La templanza y sus derivadas.......... 142

II. Los dones del Espíritu Santo.......... 144

1. Nociones previas.......... 144
2. Existencia.......... 146
3. Número.......... 152
4. Naturaleza.......... 154
5. Distinción específica de las virtudes infusas.......... 156
6. ¿Admiten un doble modo de operación?.......... 164
7. Necesidad de los dones.......... 168
8. Relaciones mutuas.......... 176
9. Relaciones con las virtudes infusas.......... 178
10. Relaciones con los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas.......... 179
11. Duración.......... 181
12. Síntesis de la doctrina general sobre los dones.......... 182

Art. 3.—Las gracias actuales.......... 183

1. Naturaleza.......... 183
2. Necesidad.......... 184
3. División.......... 185
4. Oficios y funciones.......... 186

Capítulo II.—*La perfección cristiana*.......... 187

1. De la perfección en general.......... 187

a) Sentido etimológico.......... 187
b) Sentido real.......... 187

2. Naturaleza de la perfección cristiana.......... 188
3. Obligatoriedad de la perfección cristiana.......... 202

a) Sentido y prueba de la obligatoriedad general.......... 202
b) Obligatoriedad especial para el sacerdote y el religioso.. 205
c) ¿Es obligatoria la práctica de lo más perfecto?.......... 208
d) Concepto de imperfección.......... 210

4. Los grados de la perfección cristiana.......... 212
5. Si la perfección cristiana es posible en esta vida.......... 214
6. La perfección cristiana y la predestinación.......... 217
7. Lo que supone siempre la perfección cristiana.......... 219

Páginas

Capítulo III.—*Naturaleza de la mística* 224

1. Introducción y cuestiones de método 224
2. El constitutivo esencial de la mística 228
   A. Estado actual de la cuestión 228
      Benedictinos 229
      Dominicos 230
      Carmelitas 232
      Jesuitas 235
      Autores independientes 237
   B. Síntesis teológica 241
3. Cuestiones complementarias 251

Capítulo IV.—*Relaciones entre la perfección cristiana y la mística* 256

1. Planteamiento e importancia de la cuestión 256
2. Sentido de la cuestión 257
3. Conclusiones 258

TERCERA PARTE

El desarrollo normal de la vida cristiana

Introducción 271
Idea general del desarrollo de la vida cristiana 273

LIBRO I.—Aspecto negativo de la vida cristiana 280

Capítulo I.—*La lucha contra el pecado* 281

Art. 1.—El pecado mortal 281

1. Los pecadores 281
   a) Los pecados de ignorancia 282
   b) Los pecados de fragilidad 283
   c) Los pecados de indiferencia 283
   d) Los pecados de malicia 283
2. El horror al pecado mortal 285
   Advertencias al director espiritual 285

Art. 2.—El pecado venial 286

1. Naturaleza 287
2. División 287
3. Malicia 288
4. Efectos 290
5. Medios de combatirlo 292

Art. 3.—La imperfección 292

Capítulo II.—*La lucha contra el mundo* 297

1. Qué es el mundo 297
2. Modo de combatirlo 298

Capítulo III.—*La lucha contra el demonio* 301

Art. 1.—La tentación 301

Páginas

1. Psicología de la tentación........................ 302
2. Conducta práctica ante ella........................ 305

Art. 2.—La obsesión diabólica........................ 308
1. Naturaleza........................ 308
2. Clases........................ 309
3. Causas........................ 310
4. Conducta práctica del director........................ 311

Art. 3.—La posesión diabólica........................ 313
1. Existencia........................ 313
2. Naturaleza........................ 314
3. Señales........................ 317
4. Causas........................ 319
5. Remedios........................ 321
6. Los exorcismos........................ 322

CAPÍTULO IV.—*La lucha contra la propia carne*........................ 324

Art. 1.—La sed insaciable de gozar........................ 324
1. Naturaleza de la concupiscencia........................ 324
2. Remedios contra ella........................ 327

Art. 2.—El horror al sufrimiento........................ 332
1. Necesidad del sufrimiento........................ 332
2. Su excelencia........................ 333
3. Los grados de amor al sufrimiento........................ 337

CAPÍTULO V.—*La purificación activa de las potencias*........................ 340

Art. 1.—Necesidad de la purificación de las potencias........................ 340

Art. 2.—La purificación activa de los sentidos........................ 343
Nociones previas........................ 343
A. *Purificación de los sentidos externos*........................ 345
1. La vista........................ 347
2. El oído y la lengua........................ 349
3. El olfato........................ 352
4. El gusto........................ 353
5. El tacto........................ 356
B. *Purificación de los sentidos internos*........................ 358
1. El sentido común y la estimativa........................ 358
2. La imaginación........................ 358
3. La memoria........................ 361

Art. 3.—Purificación activa de las pasiones........................ 364
1. Nociones previas........................ 364
2. Naturaleza de las pasiones........................ 366
3. Número........................ 366
4. Importancia........................ 367
5. Educación de las pasiones........................ 368
6. Advertencias al director........................ 371

Art. 4.—Purificación activa de las potencias del alma........................ 372
A. *Purificación del entendimiento*........................ 373

Páginas

1. Nociones previas 373
2. Aspecto negativo 374
3. Aspecto positivo 378

B. *Purificación de la voluntad* 383

1. Nociones previas 383
2. Necesidad de purificarla 384
   a) El desprendimiento de todo lo creado 385
   b) La perfecta abnegación de sí mismo 388

CAPÍTULO VI.—*Las purificaciones pasivas* 390

Art. 1.—Necesidad de las purificaciones pasivas 390

Art. 2.—La noche del sentido 395

1. Naturaleza 395
2. Causas 395
3. Señales 398
4. Conducta práctica del alma 401
5. Efectos 404
6. Duración 405
7. Lugar que ocupa en la vida espiritual 406

Art. 3.—La noche del espíritu 407

1. Naturaleza 407
2. Causas 408
3. Efectos 408
4. Necesidad 409
5. Duración 410
6. Lugar que ocupa en la vida espiritual 410

LIBRO II.—**Aspecto positivo de la vida cristiana** 412

I. Leyes fundamentales del desarrollo de la vida cristiana. 414

Conclusión 1.ª: La gracia puede y debe crecer 414
Conclusión 2.ª: Dios, causa eficiente del aumento 414
Conclusión 3.ª: Medios para el crecimiento 415
   a) Los sacramentos 415
   b) El mérito sobrenatural 417
   c) La oración 424
Conclusión 4.ª: Cómo se verifica el crecimiento 428

II. Medios fundamentales para el desarrollo de la gracia. 430

CAPÍTULO I.—*Los sacramentos* 430

Art. 1.—Los sacramentos en general 431

1. Noción 431
2. Número 431
3. División 431
4. Orden 432
5. Gracia que confieren 433
6. El carácter sacramental 434

Páginas

Art. 2.—El bautismo 437
1. Naturaleza 437
2. Efectos 438
3. Exigencias que lleva consigo 438
4. El aniversario del bautismo 441

Art. 3.—La confirmación 441
1. Naturaleza 441
2. Efectos 442
3. Exigencias que lleva consigo 444

Art. 4.—La penitencia 444
1. Su valor sustantivo 445
2. Disposiciones para recibirlo fructuosamente 445
3. Efectos 450
4. La virtud de la penitencia y el espíritu de compunción 450

Art. 5.—La eucaristía 452
I. *La eucaristía como sacramento* 453
1. Eficacia santificadora de la eucaristía 453
2. Disposiciones para comulgar 454
3. La acción de gracias 456
4. La comunión espiritual 458
5. La visita al Santísimo 459
II. *La santa misa como medio de santificación* 459
1. Nociones previas 459
2. Fines y efectos de la santa misa 460
3. Disposiciones para el santo sacrificio de la misa. 464

Art. 6.—La unción de los enfermos 464

Art. 7.—El orden sacerdotal 466
1. Noción 466
2. Efectos 467

Art. 8.—El matrimonio 469
1. Noción 470
2. Fines 471
3. Efectos 473

Capítulo II.—*Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo* ... 474

A. *Las virtudes teologales* 474

Art. 1.—La virtud de la fe 474
1. Nociones 474
2. Pecados contra la fe 477
3. El crecimiento en la fe 477
El don de entendimiento 480
1. Naturaleza 480
2. Necesidad 481
3. Efectos 482
4. Bienaventuranzas y frutos derivados 485

Páginas

5. Vicios contrarios........................... 486
6. Medios de fomentar este don.................. 487

El don de ciencia................................ 488

1. Naturaleza.................................. 488
2. Necesidad.................................. 489
3. Efectos..................................... 490
4. Bienaventuranzas y frutos derivados.......... 493
5. Vicios contrarios........................... 494
6. Medios de fomentar este don.................. 495

Art. 2.—La virtud de la esperanza....................... 496

1. Nociones.................................... 496
2. Pecados contra la esperanza.................... 498
3. El crecimiento en la esperanza.................. 498

El don de temor.................................. 502

1. Naturaleza.................................. 502
2. Necesidad.................................. 504
3. Efectos..................................... 505
4. Bienaventuranzas y frutos derivados.......... 507
5. Vicios contrarios........................... 508
6. Medios de fomentar este don.................. 508

Art. 3.—La virtud de la caridad.......................... 510

1. La caridad en sí misma....................... 510
2. El aumento de la caridad...................... 512
   A. Principios............................... 512
   B. Consecuencias prácticas..................... 517
3. Objeto de la caridad.......................... 518
4. Orden de la caridad.......................... 522
5. Del amor, acto principal de la caridad.......... 525
6. Efectos de la caridad......................... 526
7. Pecados opuestos............................ 527

El don de sabiduría.............................. 528

1. Naturaleza.................................. 528
2. Necesidad.................................. 531
3. Efectos..................................... 532
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes.... 535
5. Vicios opuestos............................. 536
6. Medios de fomentar este don.................. 536

B. *Las virtudes morales*................................. 539

Art. 4.—La virtud de la prudencia........................ 540

1. Naturaleza.................................. 540
2. Importancia y necesidad....................... 541
3. Partes en que se divide........................ 542
   a) Integrales.............................. 542
   b) Subjetivas............................. 544
   c) Potenciales............................ 544
4. Vicios opuestos............................. 545
5. Medios para perfeccionarse en la prudencia........ 546

Páginas

El don de consejo........ 547
1. Naturaleza........ 547
2. Necesidad........ 548
3. Efectos........ 549
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes........ 551
5. Vicios opuestos........ 551
6. Medios de fomentar este don........ 552

Art. 5.—La virtud de la justicia........ 553
1. Naturaleza........ 553
2. Importancia y necesidad........ 554
3. Partes en que se divide........ 554
a) Integrales........ 554
b) Subjetivas........ 555
c) Potenciales........ 556
4. Medios para perfeccionarse en ella........ 556
Virtudes derivadas........ 560
I. La religión........ 560
1. Naturaleza........ 560
2. Actos........ 560
a) La devoción........ 560
b) La oración........ 563
c) La adoración........ 563
d) El sacrificio........ 563
e) Las ofrendas u oblaciones........ 564
f) El voto........ 564
g) El juramento........ 565
h) El conjuro........ 565
i) La invocación del nombre de Dios. 565
3. Pecados opuestos........ 565
II. La piedad........ 566
1. Naturaleza........ 566
2. Pecados opuestos........ 567
3. Medios para adelantar en ella........ 568
El don de piedad........ 569
1. Naturaleza........ 569
2. Necesidad........ 570
3. Efectos........ 571
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes. 573
5. Vicios opuestos........ 574
6. Medios de fomentar este don........ 575
III. La observancia........ 576
A. La dulía........ 577
B. La obediencia........ 578
1. Naturaleza........ 578
2. Excelencia........ 579
3. Grados........ 579
4. Cualidades........ 580
5. Ventajas........ 581

Páginas

6. Cristo, Modelo supremo.......... 582
7. Falsificaciones.......... 582

IV. La gratitud.......... 583
V. La vindicta o justo castigo.......... 584
VI. La veracidad.......... 585
VII. La afabilidad o amistad.......... 586
VIII. La liberalidad.......... 586
IX. La equidad o epiquéya.......... 587

Art. 6.—La virtud de la fortaleza.......... 588

1. Naturaleza.......... 588
2. Importancia y necesidad.......... 589
3. Vicios opuestos.......... 589
4. Partes en que se divide.......... 590

Virtudes derivadas.......... 590

1. La magnanimidad.......... 590
2. La magnificencia.......... 591
3. La paciencia.......... 592
4. La longanimidad.......... 593
5. La perseverancia.......... 593
6. La constancia.......... 594
7. Medios de perfeccionarse en todas ellas.......... 595

El don de fortaleza.......... 596

1. Naturaleza.......... 596
2. Necesidad.......... 597
3. Efectos.......... 598
4. Bienaventuranzas y frutos correspondientes. 601
5. Vicios opuestos.......... 601
6. Medios de fomentar este don.......... 602

Art. 7.—La virtud de la templanza.......... 603

1. Naturaleza.......... 603
2. Importancia y necesidad.......... 604
3. Vicios opuestos.......... 604
4. Partes en que se divide.......... 605

a) Integrales.......... 605

1) La vergüenza.......... 605
2) La honestidad.......... 605

b) Subjetivas.......... 606

1) La abstinencia.......... 606
2) La sobriedad.......... 607
3) La castidad.......... 607
4) La virginidad.......... 608

c) Potenciales.......... 608

1) La continencia.......... 608
2) La mansedumbre.......... 609
3) La clemencia.......... 611
4) La modestia.......... 612

I. La humildad.......... 612

1. Naturaleza.......... 612

Páginas

2. Excelencia.... 615
3. Importancia.... 616
4. Grados.... 616
5. Práctica.... 618
6. Vicio opuesto.... 621
II. La estudiosidad.... 622
III. La modestia corporal.... 623
IV. La eutrapelia.... 623
V. La modestia en el ornato.... 624
El don de temor y la virtud de la templanza.... 625

CAPÍTULO III.—*La vida de oración*.... 626

Sección I.—De la oración en general.... 627
1. Naturaleza.... 627
2. Conveniencia.... 628
3. Necesidad.... 630
4. A quién se debe orar.... 632
5. Por quién se debe orar.... 635
6. Eficacia santificadora de la oración.... 636
7. Dificultades de la oración.... 638
a) Las distracciones.... 638
b) Las sequedades y arideces.... 639
8. Escollos que se han de evitar.... 640

Sección II.—La oración litúrgica y la privada.... 641
1. La oración litúrgica.... 642
1) Excelencia.... 642
2) Eficacia santificadora.... 644
2. La oración privada.... 646
1) Excelencia y necesidad.... 646
2) Oración litúrgica y privada comparadas.... 647

Sección III.—Los grados de oración.... 650
1. Introducción.... 650
2. Clasificación que adoptamos.... 652
A. *Etapa predominantemente ascética*.... 652
Primer grado de oración: la vocal.... 653
1. Conveniencia y necesidad de la oración vocal. 653
2. Sus condiciones.... 654
3. Duración.... 655
4. Fórmulas.... 656
5. Exposición del Padre nuestro.... 658
Segundo grado de oración: la meditación.... 661
1. Naturaleza.... 661
2. Importancia y necesidad.... 663
3. Método.... 664
4. Materias que se han de meditar.... 669
5. Detalles complementarios.... 671
a) Tiempo.... 671
b) Lugar.... 672

Páginas

c) Postura........................... 672
d) Duración........................... 672
Tercer grado de oración: la afectiva............. 674
1. Naturaleza........................... 674
2. Práctica........................... 675
3. Ventajas........................... 676
4. Obstáculos........................... 676
5. Frutos........................... 677
Cuarto grado de oración: la de simplicidad....... 678
1. El nombre........................... 678
2. Naturaleza........................... 678
3. Práctica........................... 679
4. Ventajas........................... 681
5. Objeciones........................... 682
B. *Etapa predominantemente mística*............... 682
INTRODUCCIÓN.—La contemplación en general............ 683
1. Naturaleza........................... 683
A. Contemplación natural................... 683
B. Contemplación sobrenatural.............. 684
1. El principio elicitivo psicológico..... 685
2) El principio elicitivo sobrenatural.... 687
3) Características psicológicas de la contemplación..................... 693
4) Proceso teológico-psicológico de la contemplación..................... 702
5) Definición de la contemplación infusa. 703
2. Excelencia de la vida contemplativa.......... 704
3. ¿Es deseable la divina contemplación?....... 708
4. Disposiciones para la contemplación......... 710
5. Llamamiento inmediato a la contemplación... 713
Quinto grado de oración: el recogimiento infuso.. 714
1. Naturaleza........................... 714
2. Fenómenos concomitantes............... 715
3. Conducta práctica del alma............... 716
Sexto grado de oración: la quietud............. 717
1. Naturaleza........................... 717
2. Efectos........................... 719
3. Fenómenos concomitantes............... 719
a) El sueño de las potencias............ 719
b) La embriaguez de amor.............. 720
4. Conducta práctica del alma............... 721
Séptimo grado de oración: la de unión.......... 723
1. Naturaleza........................... 723
2. Características esenciales.............. 725
3. Efectos........................... 726
4. Fenómenos concomitantes............... 726
a) Los toques místicos................ 727

Páginas

b) Los ímpetus........................ 727
c) Las heridas de amor.................. 728
d) Las llagas de amor................... 729
Octavo grado de oración: la unión extática....... 729
1. El fenómeno exterior..................... 730
2. Sus causas posibles...................... 730
I. El éxtasis sobrenatural.................. 731
1. Noción.......................... 731
2. Sus clases........................ 731
A. Extasis profético............ 731
B. Extasis místico.............. 732
1) Definición............... 732
2) Causas.................. 732
3) Grados.................. 733
4) Formas.................. 733
5) Actitud del extático...... 734
6) Duración................ 734
7) Frecuencia.............. 734
8) ¿Merece el alma en él?... 734
9) Efectos................. 735
10) El desposorio espiritual... 736
11) La llamada al extático.... 737
II. Las falsificaciones del éxtasis místico.. 738
A. El éxtasis natural............... 738
1. El desvanecimiento natural o síncope.................. 738
2. El sonambulismo........... 738
3. La hipnosis................ 739
4. La histeria................ 739
B. El éxtasis diabólico............. 740
Noveno grado de oración: la unión transformativa. 741
1. Naturaleza......................... 741
2. ¿Hay confirmación en gracia?.......... 744
3. ¿Cabe en esta vida la visión beatífica?...... 745
4. Efectos......................... 746
5. La muerte de los santos............... 749
6. Todos podríamos llegar a estas alturas..... 750

III. Medios secundarios para el desarrollo de la gracia. 752

CAPÍTULO IV.—*Medios secundarios internos*.............. 752

I. RESORTES PSICOLÓGICOS.................... 752
A. *Que afectan al entendimiento*............. 753
Art. 1.—La presencia de Dios............. 753
1. Naturaleza....................... 753
2. Eficacia santificadora................ 753
3. Fundamento teológico................ 754
4. Consecuencias..................... 755
5. Modo de practicarla................. 755

Páginas

Art. 2.—El examen de conciencia........ 756
1. Naturaleza........ 756
2. Importancia........ 756
3. División........ 757
4. Modo de hacerlo........ 757

B. *Que afectan a la voluntad*........ 759

Art. 3.—La energía de carácter........ 760
1. Naturaleza........ 760
2. Origen........ 760
3. Rasgos del carácter ideal........ 762
4. Formación del carácter........ 765

Art. 4.—El deseo de la perfección........ 765
1. Naturaleza........ 766
2. Necesidad........ 766
3. Cualidades........ 766
4. Medios para excitarlo........ 768

Art. 5.—La conformidad con la voluntad de Dios........ 769
1. Naturaleza........ 769
2. Fundamento........ 770
3. Excelencia y necesidad........ 771
4. Modo de practicarla........ 772
5. Frutos y ventajas........ 776

Art. 6.—La fidelidad a la gracia........ 777
1. Naturaleza........ 777
2. Importancia y necesidad........ 778
3. Eficacia santificadora........ 779
4. Modo de practicarla........ 781

II. Resorte fisiológico........ 784

Art. 7.—Mejora del propio temperamento........ 784
1. Naturaleza........ 784
2. Clasificación de los temperamentos........ 785
A. Sanguíneo........ 785
B. Nervioso........ 787
C. Colérico........ 788
D. Flemático........ 789
3. Conclusión general sobre los temperamentos........ 790
4. El temperamento ideal........ 790

Capítulo V.—*Medios secundarios externos*........ 791

Art. 1.—El plan de vida........ 791
1. Noción........ 791
2. Utilidad........ 791
3. Cualidades........ 792
4. Su cumplimiento........ 793

Art. 2.—La lectura espiritual........ 793
1. Utilidad e importancia........ 793

Páginas

2. Libros principales........ 794
3. Modo de leer........ 795

Art. 3.—Las amistades santas........ 796

1. Valor de un buen amigo........ 796
2. Diferentes clases de amistad........ 797
3. Desviaciones peligrosas........ 798

Art. 4.—El apostolado........ 800

1. Concepto........ 800
2. Grados........ 801
3. Obligatoriedad........ 802
4. Formas........ 803
5. Relaciones con la perfección cristiana........ 804

Art. 5.—La dirección espiritual........ 808

A. Nociones previas........ 808
1. Naturaleza........ 808
2. Importancia y necesidad........ 809

B. El director........ 811
1. Definición........ 811
2. Confesión y dirección........ 813
3. Cualidades del director........ 813
a) Técnicas........ 813
b) Morales........ 818
4. Oficios y obligaciones........ 822

C. El dirigido........ 825
1. Definición........ 825
2. Cualidades y deberes........ 825
a) Con relación a la dirección........ 825
b) Con relación al director........ 828

D. Cuestiones complementarias........ 830
1.ª Elección de director........ 830
2.ª Cambio de director........ 831
3.ª Pluralidad de directores........ 832
4.ª La dirección epistolar........ 832
Escolio........ 834

APÉNDICE.—*El discernimiento de los espíritus*........ 835

1. Nociones previas........ 835
a) Qué se entiende por espíritu........ 835
b) Qué se entiende por discernimiento........ 835
c) Clases de discernimiento........ 835
2. El discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo........ 836
3. Los tres espíritus que mueven al alma........ 837
4. Señales de cada uno de ellos........ 838
A. Del espíritu de Dios........ 839
B. Del espíritu diabólico........ 841
C. Del espíritu humano........ 842
5. Señales de espíritu dudoso........ 843

Páginas

LIBRO III.—**La perfección cristiana en los diversos estados de vida** 845

Art. 1.—En el estado sacerdotal 846

1. Introducción 846
2. La espiritualidad sacerdotal 848
   a) Ofrecer 848
   b) Bendecir 852
   c) Presidir 854
   d) Predicar 855
   e) Bautizar 857

Art. 2.—En el estado religioso 859

1. Noción 859
2. Finalidad y esencia del estado religioso 859
3. La vida común 861
4. Los votos religiosos 862
5. Las reglas y constituciones 864

Art. 3.—En el estado seglar 865

1. Introducción 865
2. Qué se entiende por laicos o seglares 867
3. Características de la espiritualidad seglar 868
   a) La santificación de su vida familiar 868
   b) La santificación de sus actividades profesionales 869
   c) La «consagración del mundo» 872
   d) El apostolado en su propio ambiente 877

CUARTA PARTE

Los fenómenos místicos extraordinarios

1. Introducción 879
2. Nuestro plan 879

Nociones previas 880

1. La «naturaleza» y lo «natural» 880
2. Lo sobrenatural 881
   a) Noción 881
   b) División 882
3. Lo preternatural 884

Capítulo I.—*Las causas de los fenómenos extraordinarios* 885

Art. 1.—Dios como autor de los fenómenos místicos 885

Causas inmediatas de los fenómenos 886

Las gracias gratis dadas 886

1. Introducción 886
2. Concepto y divisiones de la gracia 886
3. Naturaleza de las gracias *gratis dadas* 887
4. Número de las mismas 889
5. Exposición de cada una de ellas 891

Páginas

a) Fe.................................... 891
b) Palabra de sabiduría.................... 891
c) Palabra de ciencia...................... 892
d) Don de curaciones....................... 893
e) Operaciones de milagros................. 893
f) Profecía................................ 893
g) Discreción de espíritus................. 895
h) Género de lenguas....................... 895
i) Interpretación de lenguas............... 896

Art. 2.—Las causas puramente naturales.......... 896

1. Importancia y dificultad de esta materia...... 896
2. Causas principales de los fenómenos de orden natural.. 897

1. Elementos de orden fisiológico.............. 897
a) El temperamento......................... 898
b) El sexo................................. 899
c) La edad................................. 899

2. La imaginación.............................. 900
a) No crea nada............................ 901
b) No puede derogar las leyes de la naturaleza... 901

3. Los estados depresivos del espíritu......... 901
a) El trabajo intelectual absorbente....... 902
b) La meditación religiosa mal regulada.... 902
c) Las austeridades excesivas.............. 902
Criterios de distinción.................. 903

4. Las enfermedades............................ 903

Art. 3.—Lo diabólico............................ 904

Doctrina teológica sobre los demonios.......... 904
A. Lo que el demonio no puede hacer............ 905
B. Lo que puede hacer permitiéndolo Dios....... 906

CAPÍTULO II.—*Los fenómenos en particular*........... 907

División fundamental............................ 907

I. Fenómenos de orden cognoscitivo............... 908

1. VISIONES.. 908
1) Noción...................................... 908
2) División.................................... 908
A. Corporales.............................. 909
B. Imaginarias............................. 909
C. Intelectuales........................... 910
1.º Características...................... 910
2.º Elementos............................ 910
3.º Su plena certeza y origen divino..... 910
3) Objeto de las visiones...................... 911
4) Naturaleza teológica........................ 912
5) Reglas de discernimiento.................... 912

Páginas

2. Locuciones........ 913
 1) Noción........ 913
 2) División........ 913
  A. Auriculares........ 913
  B. Imaginarias........ 913
  C. Intelectuales........ 913
   a) Sucesivas........ 914
   b) Formales........ 914
   c) Sustanciales........ 915
 3) Naturaleza teológica de las locuciones........ 915
3. Revelaciones........ 915
 1) Noción........ 915
 2) División fundamental........ 915
 3) Otras divisiones........ 915
 4) Las revelaciones privadas........ 916
  a) Existencia........ 916
  b) No entran en el depósito de la fe........ 916
  c) Alcance de las mismas........ 916
  d) Naturaleza teológica........ 917
  e) Reglas de discernimiento........ 917
4. Discernimiento de espíritus........ 918
 1) Noción........ 918
 2) Casos históricos........ 918
 3) Explicación del fenómeno........ 919
5. Hierognosis (conocimiento instintivo de lo sagrado) 921
 1) El hecho........ 921
 2) Casos históricos........ 921
 3) Explicación del fenómeno........ 922
6. Otros fenómenos de conocimiento........ 923
 1) Iniciación milagrosa en la enseñanza primaria. 923
 2) Conocimiento infuso de Teología mística........ 924
 3) Conocimiento profundo de toda la Teología... 924
 4) Habilidad infusa para el ejercicio de las artes.. 924
 Naturaleza de estos fenómenos........ 924

II. **Fenómenos de orden afectivo**........ 925

 División........ 925
1. El éxtasis místico no es gracia gratis dada........ 925
2. Los incendios de amor........ 926
 1) El hecho........ 926
 2) Sus grados........ 926
  a) Simple calor interior........ 926
  b) Ardores intensísimos........ 926
  c) Quemadura material........ 926
 3) Explicación de estos fenómenos........ 927

Páginas

III. Fenómenos de orden corporal 928

1. ESTIGMATIZACIÓN 928
   1) El hecho 928
   2) Número de los estigmatizados 928
   3) ¿Fue estigmatizado San Pablo? 929
   4) Naturaleza del fenómeno 929
      A. Explicación racionalista 929
      B. Explicación católica 932
   5) Modo de producirse 932
   6) La estigmatización diabólica 933
2. LÁGRIMAS Y SUDOR DE SANGRE 934
   1) El hecho 934
   2) Casos históricos 934
   3) Explicación de estos fenómenos 934
3. RENOVACIÓN O CAMBIO DE CORAZONES 935
   1) El hecho 936
   2) Casos históricos 936
   3) Explicación 936
4. INEDIA (ayuno prolongado) 937
   1) El hecho 937
   2) Casos históricos 937
   3) Explicación 937
5. VIGILIA (privación prolongada del sueño) 939
   1) El hecho 939
   2) Casos históricos 939
   3) Explicación 939
6. AGILIDAD 940
   1) El hecho 940
   2) Casos históricos 940
   3) Explicación 940
7. BILOCACIÓN 941
   1) El fenómeno y casos históricos 941
   2) Explicación 942
8. LEVITACIÓN 948
   1) El hecho 948
   2) Casos históricos 949
   3) Explicación del fenómeno 949
   4) Sus falsificaciones 950
9. SUTILEZA 951
   1) El hecho 951
   2) Casos históricos 951
   3) Explicación 951
10. LUCES O RESPLANDORES 952
   1) El hecho 952
   2) Casos históricos 952
   3) Explicación 952

Páginas

II. PERFUME SOBRENATURAL.................... 954
1) El hecho.................... 954
2) Casos históricos.................... 954
3) Naturaleza del perfume.................... 955
4) Explicación del fenómeno.................... 955

CONCLUSIÓN.................... 957

INDICE ONOMASTICO

(Las cifras remiten a los números marginales con sus notas correspondientes)

Adam 9.
Adam (Karl) 50.
Agreda (M. de) 16 69 805 812 846 847 849.
Agueda de la Cruz 814 841.
Agustín (San) 6 17 33 40 46 58 64 71 91 108 111 119 121 136 142 155 160 161 162 165 209 221 226 227 231 241 262 265 328 342 352 356 360 371 379 383 384 394 411 445 464 471 476 478 515 576 643 657 685 712 751 755 782.
Agustín de San Ildefonso 17.
Alacoque (Santa Margarita de) 20 592 835.
Alastruey 69 594.
Alberto Magno (San) 8 11 323.
Alcántara (San Pedro de) 16 269 363 444 481 500 606 776 822 841 844 849.
Aldama 119 120 122 123.
Alfonso de la Dolorosa 18.
Alipio 209 227.
Alonso de Madrid 16.
Alonso de Orozco 17 33.
Alonso (Sabino) 705.
Altaner 11.
Alvarez (Baltasar) 19 272.
Alvarez (Rodrigo) 178 535 556 557 559 561 569 570.
Alvarez de Paz 19 33 197 503 514 576.
Amann 2.
Ambrosio (San) 6 110 119 356.
Ana de San Bartolomé 18.
Andrés Avelino (San) 809.
Andriani 832 838.
Andrónico 473.
Angela de Foligno (Santa) 12 276 583 838.
Angeles (Fr. Juan de los) 16 33.
Angélico (Fray) 817.
Anselmo (San) 8 467.
Antolínez 17.
Antonino de Florencia (San) 11 383.
Antonio Abad (San) 33 215 635.
Antonio de la Anunciación 18 273.
Antonio de la Cruz 18.
Antonio del Espíritu Santo 18 197 273.
Antonio de Padua (San) 12 846.
Antonio María Zacarías (San) 15 23.
Arami 319 321.
Aravalles (Juan de Jesús María) 18.
Arbiol 16.
Areopagita (Pseudo-Dionisio) 5 18 33 176 536.
Argentán 16.
Argentina 87.
Arintero 16 24 25 33 69 172 175 179 180 187 189 336 373 475 481 482 490 514 553 556 557 619 740 812 813.
Aristóteles 110 117 226 260 376 460 470 548 661 662 678.
Arquímedes 772.
Arregui 363.
Arnhard (Dr. Von) 827.
Ars (Santo Cura de) 215 216 231 321 339 352 355 383 606 669 715 809 810 856.
Atanasio (San) 533.
Aurelianense 7.
Aureliano del Santísimo Sacramento 18.
Autperto 7.
Avicena 827.
Avila (Beato Juan de) 23 33 187 657 685 704.

Bacón 87 255.
Bail 21.
Bainvel 174 539.
Balmes 25 245 251 256 847.
Baltanás 15.
Baltasar de Santa Catalina 18.
Baker 14.
Báñez 34 103 106 285 361 588.
Barbado 614 639.
Barbansón 16.
Barbo 8.
Bardy 1.
Barré 332 336 349 359 368 375 387 430 448.
Barthier 15.
Bartolomé de los Mártires 15.
Baruzi 34.
Basilio (San) 5 239.
Baudot 14.
Bayo 203 350.
Beaudenom 23 283 289 463 670.
Beaunis 827.
Bécaud 638.
Beda (San) 7.
Belarmino (San Roberto) 19 411 847.
Beltrán (San Luis) 352 355 856.
Beltrán de Heredia 15.
Bellevue 121.
Benedicto XIV (véase *Lambertini*).
Benllintani de Salo 16.
Benito (San) 6 467 502.
Beraza 752 757.
Berchmans (San Juan) 391.
Bernadot 15 313.
Bernard, R. 15.
Bernard, T. 252.
Bernardino de Laredo 16 33.
Bernardino de Sena (San) 12.
Bernardo (San) 8 33 46 73 152 227 411 463 467 500 515 552 644 710.
Berthier 656.
Bérulle 21 33 219 500.
Besse 16 187.
Biard 122.
Biel 87 108.
Billot 103 121 183 308.
Billuart 118 159 162 458 464.
Blosio 14 33 187.
Boecio 36 250.
Bon 740 762 827 831 833 839 857 859 861.
Bona 14 272 706 740 764 774 779 808 810 830.
Bonilla 16.
Bonnefoi 122.
Bonniot 174 740.
Borromeo (San Carlos) 309 352 856.

Bosco (San Juan) 20.
Bossuet 23 224 226 250 468 475 508 509 510 627 661.
Bouchage 22.
Boulexteix 175.
Bourdaloue 226.
Bourget 251.
Bourgoing 21.
Bouyer 717.
Brancati de Laurea 16 23 121.
Brasó 484.
Brémond 409.
Brennan 614 615 639.
Brígida (Santa) 8 33 822.
Bruno de Jesús María 187.
Brunswick (Federico de) 849.
Buenaventura (San) 10 12 33 187 323 411 476 481 500 514 576.
Burton 857.
Butler 14 171.

Cabodevilla 50.
Cabrera 15.
Cabrol 1.
Cafasso (San José) 23.
Calatayud 23.
Calmet 833.
Calvino 199 350.
Camus 20 606.
Canfeld 16.
Cano (Melchor) 15.
Capréolo 87.
Carnéades 772.
Carnegie (Dale) 427.
Casiano 6 33 463 500 658.
Castañiza 14.
Castaño 15 661.
Castel 8.
Castelvetere 16.
Catalina de Bolonia (Santa) 12 272 817.
Catalina de Génova (Santa) 13 276 822.
Catalina de Raconixio (Beata) 835 838 859.
Catalina de Ricci (Santa) 15 582 835 841 859.
Catalina de Siena (Santa) 11 32 33 44 187 215 232 309 315 383 422 444 582 586 592 672 673 701 776 805 812 814 815 835 838 849.
Catalina Emmerich 812.
Cathrein 159.
Causade 19 625.
Cavalca 11.
Cavallera 2.
Cayetano 70 156 350 363 753 795 833.
Cayetano (San) 809.
Cayré 1 175 187.
Cecilia (Santa) 817.
Cecilia del Nacimiento 18.
Cerda (Luisa de la) 345 355.
Cerfaux 76.
Ceuppens 120 121.
Cicerón 110 111.
Cirilo de Alejandría (San) 5 119.
Cirilo de Jerusalén (San) 5.
Cipriano (San) 6.
Clara de Asís (Santa) 859.
Clara de Montefalco (Santa) 272.
Claret (San Antonio María) 23.
Claudio de Jesús Crucificado 173 174.
Clemente V 108.
Clemente XIV 846.
Clemente de Alejandría (San) 5 227.
Clemente Romano (San) 5 846.
Clerissac 76.
Clímaco (San Juan) 5 463.
Coleta (Santa) 583.
Colin 415 419 420 422 725.
Colombière (Beato de la) 19.
Condren 21 500.
Congar 76 732 733 734 738.
Contenson 15.
Cordeses 503.
Cormier 15.
Costa (Desiderio) 209.
Courtois 725.
Crema (Bautista de) 15 23.
Cressy 14.
Crisógono de Jesús 1 11 18 26 35 125 130 131 162 173 176 178 182 183 186 189 280 338 503 504 507 508 528 554 563 568 572 578 579 581 695 807.
Crisóstomo (San Juan) 5 446 447 476 753.
Cristina de Stumbeln 832.
Cuervo (Justo) 15 481 500.
Cuervo (Manuel) 38 39.
Cueva (Bernardo) 75.

Chaminade (P. Guillermo José) 75.
Champeaux (Guillermo de) 9.
Chantal (Santa Juana de) 20 246 276 508 510 672 683 701.
Chardon 15.
Chaumont 20.
Chautard 14 191.
Chevrier 23.
Chollet 706 709 712.

D'Ailly 13.
D'Atticby 219.
D'Hulst 23 197.
D. Jamet 23.
Damasceno (San Juan) 5 476.
Dámaso (San) 119.
Damiano (San Pedro) 7.
David de Augsburgo 12.
Daza 691.
Dehau (Pedro-Tomás) 15.
Delacroix 34.
Delcroix 812.
Denderwindeke 3 16.
Denifle 11 15.
Denzinger 2 11 59 83 84 86 101 103 108 119 120 150 153 154 162 165 233 259 277 284 285 286 291 292 296 320 321 326 333 350 361 364 439 478 479 516 539 592 593 632 745 777.
Desurmont 22 670.
Devine 23.
Diadoco 5.
Dídimo el Ciego 119.
Diego de Estella 16 207 348.
Diego de la Madre de Dios 16.
Dillenschneider 717.
Dionisio el Cartujano 10 33 706.
Dohen 732.
Domingo de Guzmán (Santo) 11 355 373.
Dominici 11.
Donoso Cortés 669.
Dosda 22.
Dupanloup 23.
Durando 87 108 149.

Eckart 11 34 187 516.
Efrén de la Madre de Dios 18.
Egidio Romano 87.

Elisabeth de Reute 838.
Emery 21.
Enrique de Gante 87.
Ermans 732.
Esbarroya 15.
Escoto 87 108 323.
Escupoli 23.
Esplugas 16.
Estanislao de Kostka (San) 822.
Eúdes (San Juan) 21 69.
Eugenio del Niño Jesús 18.
Eugenio III 500.
Eusapia Paladino 857.
Eustasio de Sebaste 479.
Evagrio Póntico 5.
Eymard 23.
Eymieu 252.

Fáber 23 33 670 714.
Factor (Beato Nicolás) 16.
Farges 23 175 514 572 582 740 851.
Felipe de la Santísima Trinidad 15 18 33 273 785 788.
Felipe de Meneses 15.
Felipe Neri (San) 23 316 544 759 776 809 822 844 849 856 859.
Fenelón 19 23 259.
Fernández (Félix) 75.
Ferrero 119 120 122.
Festugière 1.
Fiocchi 3.
Flórez 17.
Foch 19.
Fonck 146 175.
Foucauld 23.
Fouillée 614 639.
Francisca Romana (Santa) 812 859.
Francisco de Angelis 859.
Francisco de Asís (San) 12 33 272 345 363 370 373 408 412 673 776 817 825 826 827 846 849 859.
Francisco de Borja (San) 19 309 352.
Francisco de Levanto 859.
Francisco de Paula (San) 809 856 859.
Francisco de Sales (San) 20 23 32 33 152 156 175 184 187 203 209 213 246 359 463 475 481 482 490 495 500 502 510 515 586 604 606 625 627 632 634 635 638 641 645 657 659 662 663 670 672 685 701 705 706.
Francisco de Santo Tomás 18 273.
Francisco Javier (San) 19 215 446 643 817 822 846 849.
Fröbes 247 614 639.
Froget 15 39 40 133.

Gabriel de Santa María Magdalena 18 173 187 698.
Gallifet 75.
Galtier 39 40 41.
Gárate 187.
García de Cisneros 14 34.
García Hughes 21.
Gardeil 15 39 117 119 122 133 172 187 336 370.
Gar-Mar 165 605.
Garrido 484.
Garrigou-Lagrange 3 15 24 26 28 29 32 35 69 70 146 157 159 172 175 176 178 179 183 184 187 188 189 195 209 228 243 246 254 258 264 265 266 269 274 280 289 309 313 319 321 332 333 336 349 359 375 387 415 430 448 463 475 514 531 553 568 594 608 612 625 627 628 630 634 636 651 654 658 670 740 743 745 752.
Garriguet 21 69.
Gaudé 500.
Gaudier (Le) 19 26.
Gaume 133.
Gavaston 15.
Gay 21 332 349 359 415 463.
Gema Galgani (Santa) 23 215 232 822 825 859.
Gerardo 18.
Gerest 15 172.
Gersón 13 33 576 706.
Gertrudis (Santa) 8 33 592 815 835.
Getino 11 15 188 269 554.
Gibbons 23 672.
Gilson 8.
Giménez Samaniego 847.
Giraud 23.
Godínez 19 267 706 708.
Goerres 23 740 762.
Goiburu 232.
Gomá 50 313 618.
Gonet 121 323.
Gonzaga (San Luis) 355 370 644.
González 41.
Gotescalco 165.
Gounod 427.
Grabmann 23.
Gracián 18 500.
Granada (Fr. Luis de) 15 16 33 245 348 475 481 490 500 502 654.
Grandmaison 19 174 175 533 534.
Granié 839.
Gredt 579 742 768 769 788 847 854.
Gregorio Magno (San) 6 82 108 119 121 123 241 357 411 446 469 549 550 715.
Gregorio Nacianceno (San) 5 119.
Gregorio Niseno (San) 5 476.
Grignion de Montfort (San Luis María) 21 69 71 72 74 231 553.
Groot 13.
Grou 19.
Guéranger 14.
Guevara 16.
Guibert (José de) 2 3 19 24 26 28 29 35 146 148 174 176 189 482 490 500 508 514 552 602 619 625 634 659 663 670 672 673 696 701 706.
Guibert (J.) 23 427 614 616 617 618 639 642 764.
Guido Cartujano 500.
Guigo I 10.
Guigo II 10.

Hamón 21 606.
Harp 12.
Heerinckx 16 24 26 28 35.
Hello 207 209.
Heredia 740 851.
Hermas 5.
Hernández 313.
Hilario (San) 119.
Hilarión (San) 215.
Hildegarda (Santa) 8.
Hilton 13 34.
Hipócrates 31 641.
Hocht 825.
Hock (C.) 639 642.
Honorato de Santa María 18.
Hugo de Balma 10
Hugo de San Caro 11.
Hugo de San Víctor 9 33 121 500 592.

Hugón 69 70 313.
Hugueny 159.
Huijben 171.
Humberto de Romanis 11.

Icard 21.
Ignacio de Antioquía (San) 5.
Ignacio de Loyola (San) 8 14 19 36 309 345 373 380 418 446 467 468 482 500 502 544 583 595 610 611 612 632 645 657 673 706 710 856.
Imbert 812 825 827.
Inés (Santa) 776.
Inés de Jesús 178.
Inés de Langeac 835 846.
Inocencio III 108.
Isabel de la Trinidad 18 36 43 44 45 46 51 64 176 232 256 261 336 339 352 370 409 444 595 607.
Isidoro de Sevilla (San) 6.
Iturbide 698.
Ivo de Mohón 16 175.
Ivo de París 16.

Jacinto de Polonia (San) 352.
Jacobo de Todi 817.
Jaegher 19 50 187.
Jámblico 772.
Jansenio 516.
Janvier 15 197 247 332 359 375 387 430 448.
Jerónimo (San) 6 119 356 645 672 701.
Jerónimo de la Madre de Dios 18 173 187.
Jiménez Duque 130 169 175 176.
Joly 175.
Jordán de Sajonia 11 861.
Joret 15 172 176 179 187 514.
José de Cupertino (San) 544 582 584 759 809 846 847 849 859.
José de Jesús María 18.
José del Espíritu Santo (el Portugués) 18.
José del Espíritu Santo (el Andaluz) 18 33 273 528.
Journet 76.
Juan XXII 11 148 444.
Juan Bautista de la Concepción 23.
Juan de Dios (San) 809.
Juan de Jesús María 18 34 500.
Juan de la Cruz, O.P. 15.
Juan de la Cruz (San) 16 18 32 33 36 43 44 45 46 51 81 107 167 169 173 176 184 185 186 187 188 194 206 227 229 230 231 232 235 237 239 240 241 242 243 245 246 250 252 254 255 257 258 261 262 264 265 266 268 269 270 271 272 273 274 275 277 278 280 309 333 338 339 345 352 355 370 373 437 481 490 497 501 506 508 510 512 514 515 537 542 543 549 552 554 567 568 570 571 581 587 592 593 594 595 596 597 607 632 657 671 672 676 677 678 679 681 685 695 696 701 702 708 712 776 789 795 796 797 799 805 806 849 859.
Juan de San Sansón 18.
Juan de Santa Ana 230.
Juan de Santo Tomás 15 41 119 131 285 336 343 407 442 745.
Juana de Arco (Santa) 383 409 444.
Juana de Valois 835.
Jungmann 65 319.
Juliana de Cornillón 822.
Juliano el Apóstata 199.
Justiniano (San Lorenzo) 13 685.
Justino (San) 119.

Kant 350 616.
Kempis 13 17 33 245 638 657 714.
Kleutgen 174.

Labouré (Santa Catalina) 73.
Lacordaire 15 352 658 660 661.
Laínez 411.
Lagrange (J. M.) 826.
Lallemant 19 203 336 343 345 358 372 381 382 385 411 442 443 446 514 515 634 637 638.
Lamballe 21 175 184 187 514.
Lambertini (Benedicto XIV) 16 23 103 590 740 804 807 827 833 836 850 861.
Langeac 23.
Lanspergio 10.
Lateau 812 813 838.
Lavaud (Benito) 15.
Lavigerie (Cardenal) 669.
Lazzari 832 838.
Lebreton 1.
Lecurey 717.
Leduc 14.
Lefèbre 812.
Lehmkuhl 133.
Lehodey 14 171 187 266 475 482 514 552 625 627 628 629 630 632 633.
Lejeune 23 175 839.
Lemonnyer 15 158.
León (San) 6 86.
León XIII 119 672.
León (Fr. Luis de) 17 34.
Lesseur 23 231.
Lessio 40 411.
Letourneau 21.
Lhoumeau 21 69 74.
Libermann 21.
Ligorio (San Alfonso María de) 22 33 36 69 157 213 223 227 309 318 323 355 463 475 478 499 500 502 625 657 705 846 847.
Lilí Alvarez 732.
Lippomani 10.
Locatelli 12.
Lombardo 87 103.
Lombez 16.
López (Esperanza) 814.
López Ezquerra (Agustín Nagore) 10 590 740 751 761 850.
Louismet 14 171 175 187.
Lottin 122 123.
Lozano 15 172.
Lubac (De) 76.
Lucas 175.
Lucas de San José 18.
Lucía de Fátima 73.
Lucía (Santa) 776.
Lucinio del Santísimo Sacramento 173 176.
Ludolfo de Sajonia 10.
Ludwina (Santa) 812 838 846 859.
Lugo 159.
Luis (San), rey de Francia 444.
Lulio (Beato Raimundo) 12.
Lumbreras 375.
Lutero 199.
Lutgarda (Santa) 832 835.

Llamera (Marceliano) 172 489 727 730.
Llaneza 15.

Mabillón 14.
Mach 19.
Macrobio 110.

Mahieu 243 289 313 359 552 625 629 630 632 634 638.
Mahoma 827.
Malapert 614 639.
Maldonado 833.
Malet 14.
Malón de Chaide 17 34.
Mangenot 2.
Manning 23 133.
Maquart 175.
Marcelo del Niño Jesús 107 255.
Marchetti 28 717 722 725 732 737.
Maréchal 3 19 34 174 514.
Marécheux 740.
Margarita de Cortona (Santa) 215 444.
María de Jesús Crucificado 221.
María de la Encarnación 23.
María de los Angeles 860.
María Teresa del Corazón de Jesús 232.
Marillac (Santa Luisa de) 672 701.
Marín Sola 29.
Marina de Escobar 583.
Maritain (J.) 23 175 178 187 514.
Marmión 14 33 38 48 50 53 57 59 171 187 207 311 313 319 321 409 412 415 419 463 464 467 468 486 487 489 493 717 719 720 725.
Martín 588.
Martín de Porres (San) 844 846.
Martínez (Graciano) 17.
Martínez (Luis M.) 336.
Masson (Inocencio Le) 10.
Masson 211.
Massoulié 15 359 475.
Matilde (Santa) 8.
Mauburno (o Mombaer) 13.
Mauro del Niño Jesús 18.
Máximo (San) 5.
Maumigny 19 174 475 482 514 740.
Maury 827.
Mayela (San Gerardo M.) 859.
Maynard 242 254.
Medina (Bartolomé de) 87 103 106.
Medina (Miguel de) 16.
Menéndez-Reigada (Fr. Albino) prólogo y 171 172.
Menéndez-Reigada (Fr. Ignacio) 15 119 122 126 127 130 158 162 172 336 338 341 343 347 354 369 372 385 589 678 740 751 861.
Menessier 24.
Mercier 23 26 146 159 187 484 638.
Meric 746 847.
Merkelbach 69 97 390.
Mersch 50 76.
Mesard 11.
Meschler 19 336.
Meynard 15 26 243 264 266 274 444 475 514 553 740 782 795 803 804 807.
Micaela del Santísimo Sacramento (Santa) 315.
Migne 2.
Miguel de los Santos (San) 23 584 835 836.
Mir 740.
Molina (Antonio de) 10.
Molinos 10 15 19 508.
Monasterio 17.
Mónica (Santa) 231.
Moneta 319.
Monsabré 475.
Montgeron (Carré de) 830.
Morice (Magdalena) 832.
Morin 14.
Mura 50 76.
Murillo 16 500.

Nagore (A.) (véase *López Ezquerra*).
Napoleón 204 617.
Naval 23 26 29 175 189 243 264 265 552 602 608 619 654 670 702 706 740 805.
Nebreda 23.
Neubert 75.
Newman 23.
Nicolás de Flüe 838.
Nicolás de Jesús María 18.
Nieremberg 19 23.
Nilo de Ancira 5.
Noble 15 247.
Norwic 13.
Nouet 19.
Noury 839.

Odón de Cluny 7.
Olazarán 3.
Olier 21 33 69 467 500 759 809.
Omaechevarría 187.
Orígenes 119.
Ortega 175.
Osana de Mantua (Beata) 11 814 835.
Osende 15.
Osuna 16 33.
Ozanam 817.

Pablo VI 81 739.
Pablo de la Cruz (San) 23 276 345 412 705 822 849.
Pablo de León 15.
Pacheu 174.
Palma (Luis de la) 19.
Paludano 458.
Paris 119 122.
Pascal 377 644.
Passavanti 11.
Passerini 146 149 156 159.
Paula (Santa) 672 701.
Paulhan 614.
Paulot 23 175.
Payot 247.
Pazzis (Santa Magdalena de) 18 227 272 583 584 586 632 835.
Peeters 19 187.
Peinador 725.
Peralta 187.
Perardi 69.
Petau 40 212.
Peters 13 187.
Petitot 15.
Petrarca 827.
Philip 12.
Philipon 15 18 36 39 44 45 46 51 176 187 289 290 305 323 336 339 345 370 409 444.
Philippe 15.
Pictaviense 16.
Pierrot 133.
Pinamonti 19.
Pineda 16.
Piny 15 625 629.
Pío V (San) 108.
Pío X (San) 189 315 490 511.
Pío XI 156 188 329 330 717 724.
Pío XII 76 78 81 296 326 484 488 667 717 738.
Pitágoras 610.
Platón 110 772.
Plotino 110 772.
Plus 19 50 64 231 232 634 638 670.
Policarpo (San) 5.
Pomponacio 837.

Pool 784 802.
Posadas (Beato) 15
Pottier 336.
Poulain 3 10 32 174 183 475 508 514 532 533 534 535 539 544 552 553 572 584 588 592 740.
Pourrat 1 508.
Prat 50 148.
Prümmer 97 332 349 359 375 387 430 448.
Puente (Luis de la) 19 33 187 475 657 670 706.
Putigny 832.

Queyrat 614.
Quiroga 18.

Rafael de San Juan 23.
Raimundo de Capua (Beato) 592 672 701 835.
Raimundo de Peñafort (San) 853 859.
Ramière 19 43 44.
Ramírez 24 27 36 349 350 515.
Ramón y Cajal 772.
Rancé 14.
Raynaldo de Priverno 816.
Regamey 15 24.
Reguera 19.
Retailleau 39.
Rivadeneyra 595.
Ribet 21 175 207 209 214 215 219 224 227 228 289 313 475 482 490 501 502 514 515 572 576 586 602 651 654 656 659 670 683 706 740 753 757 762 764 768 771 776 777 780 813 814 821 822 823 834 840 846 847 850 857 860 861.
Ribot 247.
Ricardo de San Víctor 9 33 515.
Ricciotti 833.
Richard 15 159.
Rieti (Columba de) 583.
Rigoleuc 19.
Ripalda 103.
Rocaberti 15.
Rodríguez (San Alfonso) 19 215 592.
Rodríguez (Alonso) 19 33 657 670.
Rodríguez (Tomás) 17.
Rojo 232 429.
Rosa de Lima (Santa) 759 809 814 841 859.
Rosa de Viterbo (Santa) 859.
Rosanas 1.
Rosmini 23.
Rouet de Journel 2 148.
Rousseau 15.
Rousselot 34.
Rousset 15.
Roy (Le) 232.
Royo Marín 50 289 359 725.
Rubino 846.
Ruysbroeck 13 17 33 187 514 516.

Salmanticenses 87 142 149 159 284 285 362 745 756.
Salmerón 753.
Salle (San Juan Bautista de la) 21 500.
Sarnelli 22.
Saudreau 23 28 175 187 189 191 197 209 274 475 500 514 740 790 804.
Sauras 15 50 76 719.
Sauvé 21 50 54 69 313.
Savarese 336.
Savonarola 11.
Scaramelli 19 33 235 238 264 265 266 274 276 289 332 349 359 375 387 415 416 430 441 448 463 475 514 602 608 619 670 706 708 709 712 713 715 740 850.
Scheeben 23 40.
Scheuer 3.
Schopenhauer 616.
Schram 14 209 218 221 706 782 787.
Schrijvers 22 24 26 29 35 36 175 187 189 289 443 552 670.
Schutz 50.
Sebastián Aguilar 725.
Segneri 19.
Seisdedos 19.
Séneca 111 461.
Señeri 69.
Serafín (P.) 23 847.
Serafín de Fermo 23.
Sertillanges 165 475.
Silverio de Santa Teresa 18 500 592 788.
Silvestre 458.
Silvio 458.
Simeón el Teólogo 7.
Sinety 269.
Smaragdo 7.
Smedt 19 26 332 349 359 375 415 430 448 463.
Sócrates 110 772.
Sorazu 23.
Soto (Domingo de) 87 103 387 458.
Spicq 717.
Spinoza 616.
Stiegele 721.
Stolz 14 171 187 217 490 514.
Studita (San Teodoro) 7.
Suárez 19 41 87 103 119 157 162 183 323 411 475 753 755 810 833 847.
Suhard 721.
Sulpicio Severo 221.
Surbled 589 740 762 812 813 827 833 849 851.
Surín 19 33 219 221 223.
Surio 10 13.
Susón (Beato Enrique) 11 33 187 444 514.
Swiney (Mac) 839.

Taille (M. de la) 19 174 187 514.
Tanquerey 3 21 24 26 29 35 146 157 175 189 204 207 209 224 228 235 254 266 273 274 289 313 319 332 336 349 359 375 377 387 409 415 430 448 460 463 468 475 500 510 514 515 552 572 602 608 614 619 625 634 639 654 659 670 687 703 706 740 781 787 824 827 850.
Tarragó 19.
Taulero 10 11 14 33 187 188 269 514 516 554.
Teodoro de San José 18.
Teótimo de San Justo 175.
Teresa de Jesús (Santa) 10 16 18 21 28 32 33 44 48 128 161 169 175 176 179 184 186 187 189 190 191 192 195 199 200 203 209 215 222 227 229 231 232 238 239 241 245 246 265 269 270 272 276 278 280 301 311 315 316 333 335 339 342 345 348 352 355 363 370 383 386 391 394 437 444 464 466 476 481 490 494 497 498 501 502 503 508 510 512 514 515 518 534 535 538 540 542 543 544 545 550 553 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 665 566 567 569 570 579 581 582 583 585 586 587 588 590 591 592 593 594 595 596 597 617 622 626 631 632 643 644 646 657 671 672 673 676 679 691 701 702 704 765 766 773 774 776 785 787 788 789 798 815 827 841 842 844 849 859 861.

Teresa de Jesús María 18.
Teresita del Niño Jesús (Santa) 18 46 55 71 178 227 232 339 370 383 409 412 423 437 444 447 497 596 644 667 737.
Teresa Neumann 809 812 825 832 838 839.
Terrien 39 40 69.
Tertuliano 779.
Thibaut 171 409 412 419 468.
Thiriot 11.
Thurston 740.
Thyrée 221.
Tissot 20 26 36 205 213 309 502 608 612 625 631 688.
Tocannier 809.
Tomás de Aquino (Santo) *passim*.
Tomás de Celano 817.
Tomás de Jesús 18.
Tomassino 40.
Tomé de Jesús 17.
Tongiorgi 847.
Tonquedec 34 209.
Toro 16.
Torquemada 11.
Toublan 437 438.
Touzard 119 120.
Tremblay 16.
Trochu 231 606 715 809.
Tronson 21 500.
Truhlar 3.

Urbano 15.
Urbano VIII 849.

Vaca 17 701.
Vacant 2 706.
Vagaggini 484.
Valencia 87.
Valensin 24 174.
Valuy 19.
Vallgornera 15 18 146 197 235 243 254 273 553 572 740 783 790 793 800.
Van Roey 148.
Vázquez 121.
Vega 103.
Vermeersch 159.
Vernet 1.
Verónica de Juliani (Santa) 16 276.
Veuillot 717.
Vicente de Paúl (San) 21 242 672 701.
Vicente Ferrer (San) 11 303 309 345 672 760 802 817.
Victorino (San) 119.
Vigilancio 479.
Villanueva (Santo Tomás de) 17 582 583 849 859.
Viller 2.
Vincent 20.
Vives y Tutó 16.
Voltaire 199.

Waffelaert 23 175 552.
Weis (Alberto María) 15.
Weis (Carlos) 122 616.
Wenceslao (San) 822.
Wenceslao del Santísimo Sacramento 18.

Zacchi 228.
Zimmermann 3.
Zubizarreta 285 338.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

(Las cifras remiten a los números marginales)

Abnegación de sí mismo: su necesidad 262.
Abstinencia: es una virtud parte subjetiva de la templanza 455.
Adoración: en qué consiste 396.
Afectiva (Oración): naturaleza 503; práctica 504; ventajas 505; obstáculos 506; frutos 507.
Agilidad: el hecho 843; casos históricos 844; explicación del fenómeno 845.
Alma humana: es la forma sustancial del cuerpo y sujeto de la vida sobrenatural 84.
Almas víctimas: 232 5.°
Almas del purgatorio: si puede invocárselas 479 4.ª
Amistad o afabilidad: en qué consiste como virtud 427; rasgos característicos 617 2,c.
Amistades santas: valor de un buen amigo 661; diferentes clases de amistad 662; desviaciones peligrosas 663.
Apostolado: concepto 665; grados 666; obligatoriedad 667; formas 668; relaciones con la perfección cristiana 669.
Aridez o sequedad: causas y remedios 482, *b)*.
Artes: habilidad infusa para ellas 817.
Ascética: se compenetra con la mística 179; en ella comienza a manifestarse la acción de los dones 180.
Austeridades: cuando son excesivas deprimen el espíritu 774.
Ayuno absoluto (véase *Inedia)*.

Bautismo: naturaleza 298; efectos 299; exigencias que lleva consigo 300-2; el aniversario del bautismo 303.
Bienaventuranzas evangélicas: qué son y de dónde brotan 137; correspondientes al don de entendimiento 340; al don de ciencia 346; al don de temor 356; al don de sabiduría 371; al don de consejo 384; al don de piedad 410; al don de fortaleza 445.
Bilocación: el fenómeno y casos históricos 846; explicación 847.
Breviario: como oración litúrgica 720.

Carácter (Energía de): naturaleza 615; origen 616; rasgos del carácter ideal 617; formación del carácter 618.
Carácter sacramental: qué es 296.
Caridad: en ella consiste esencialmente la perfección cristiana 148-53; caridad afectiva y efectiva 152; no puede encontrar límite en esta vida 154; la caridad en sí misma 360; cómo crece y aumenta 285 12ª y 361-2; objeto de la misma 363; orden 364; el amor es su acto principal 365; efectos 366; pecados opuestos 367.
Carne (véase *Concupiscencia)*.
Castidad: en qué consiste 456; medios para conservarla 227.
Ciencia (Don de): naturaleza 343; necesidad 344; efectos 345; bienaventuranzas y frutos correspondientes 346; vicios contrarios 347; medios de fomentarlo 348.
Clemencia: en qué consiste 461.
Comunión (véase *Eucaristía)*.
Concupiscencia: naturaleza 226; remedios contra ella 227.
Confirmación (Sacramento de la): naturaleza 305; efectos 306; exigencias que lleva consigo 307.
Confirmación en gracia: si se da en esta vida 593.
Conformidad con la voluntad de Dios: naturaleza 627; fundamento 628; excelencia y necesidad 629; modo de practicarla 630-32; frutos y ventajas 633.
Conjuro: en qué consiste 401.
Consejo (Don de): naturaleza 381; necesidad 382; efectos 383; bienaventuranzas y frutos correspondientes 384; vicios opuestos 385; medios de fomentar este don 386.
Constancia: en qué consiste 440.
Contemplación infusa: naturaleza 515; su principio elicitivo psicológico no es la esencia del alma 516; ni las potencias orgánicas 517; sino el entendimiento con influencia de la voluntad 518; no es una gracia *gratis dada* 519; requiere necesariamente la gracia habitual 520; y la actual 521-22; y el hábito de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo 523; no procede de las virtudes o dones afectivos 524; sino de una virtud infusa en el entendimiento 525; que no es la fe sola 526; ni sólo los dones intelectivos 527; sino la fe iluminada por los dones intelectivos del Espíritu Santo 528; principalmente en su grado o estado perfecto 529; siempre se realiza a base de especies inteligibles 530; pero no se requieren nuevas especies infusas 531.—Sus principales *características psicológicas* son: la presencia de Dios sentida 533; la invasión de lo sobrenatural en el alma 534; imposibilidad de producirla por nosotros mismos 535; pasividad 536; conocimiento oscuro y confuso 537; plena seguridad 538; certeza moral de estar en gracia de Dios 539; experiencia inefable 540; reviste diversas formas 541; presenta fluctuaciones continuas 542; repercute con frecuencia sobre el cuerpo 543; suele producir la ligadura de las potencias 544; impulsa a la práctica de la virtud 545; proceso teológico-psicológico de la contemplación 546; definición de la contemplación infusa 547; es muy deseable como gracia formalmente santificadora 552; disposiciones para la

contemplación 553; llamamiento inmediato a ella 554.
Contemplación natural: si es posible 515 a).
Contemplativa (Vida): es mejor que la vida activa 548; y más meritoria 549; puede ser impedida o ayudada por la activa 550; es anterior a la activa en dignidad, pero posterior en el orden de la generación 551.
Continéncia: en qué consiste 459.
Corazón (Renovación o cambio del): el hecho 834; casos históricos 835; explicación del fenómeno 836.
Crecimiento en la vida espiritual: sólo Dios es la causa eficiente del mismo 283; se realiza por los sacramentos 284; por el mérito sobrenatural 285; y por la eficacia impetratoria de la oración 286-87; cómo se realiza 288.
Cristo (véase *Jesucristo*).
Cuerpo místico: la Iglesia, cuerpo místico de Cristo 78; Cristo, cabeza del cuerpo místico 79; extensión de la gracia capital de Cristo 80; el cristiano, miembro del cuerpo místico 81.

Deberes del propio estado: no omitirlos por el dolor 232,1.°
Demonio: *la tentación diabólica* 211; psicología de la misma 212; modo de combatirla 213; *la obsesión diabólica:* su naturaleza 214; clases 215; causas 216; conducta práctica del director 217; *la posesión diabólica:* existencia 218; naturaleza 219; señales 220; causas 221; remedios 222; los exorcismos 223; doctrina teológica sobre los demonios 777; lo que el demonio no puede hacer 778; lo que puede hacer permitiéndolo Dios 779.
Desarrollo normal de la vida cristiana: cuadros esquemáticos 190-95; esquema de su aspecto negativo 196; ídem del positivo 281; leyes fundamentales de su desarrollo 282-88.
Deseo de la perfección: naturaleza 621; necesidad 622; cualidades 623; medios para excitarlo 624.
Desposorio espiritual: naturaleza 587.
Desprendimiento de lo creado: su necesidad 261.
Devoción: en qué consiste 394.
Desvanecimiento natural: se distingue del éxtasis 589,1.°
Dirección espiritual: naturaleza 671; importancia y necesidad 672; confesión y dirección 674; *el director:* definición 673; cualidades técnicas 676-79; cualidades morales 680-85; oficios y obligaciones 686-92; *el dirigido:* definición 693; cualidades y deberes: *a)* con respecto a la dirección 695-98; *b)* con respecto al director 699-701; elección de director 702; cambio de director 703; pluralidad de directores 704; la dirección epistolar 705.
Discernimiento de espíritus: nociones previas 708; el discernimiento adquirido y medios de alcanzarlo 709; los tres espíritus que mueven al alma 710; señales del espíritu de Dios 712; del espíritu diabólico 713; del espíritu humano 714; señales de espíritu dudoso 715; el discernimiento como gracia *gratis dada* 808; casos históricos 809; explicación del fenómeno 810.
Distracciones en la oración: causas y remedios 482, *a)*.
Dolor (véase *Sufrimiento*).
Don: en general 117.
Dones de Dios: 118.
Dones del Espíritu Santo: nociones previas 117-18; existencia 119; número 120; naturaleza 121; se distinguen específicamente de las virtudes infusas 122-29; no admiten otra modalidad que la divina 130; son necesarios para la perfección de las virtudes 131; y para la misma salvación 132; pero no para todo acto saludable 133; se relacionan mutuamente entre sí 134; son más perfectos que las virtudes morales, pero no tanto como las teologales 135; actos suyos son los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas 136-37; permanecerán eternamente en el cielo 138; síntesis de la doctrina de Santo Tomás sobre los dones 139; su actuación en el estado místico 176-80; la contemplación infusa y dones 528; pueden ser fuente de ciertos fenómenos místicos 748.
Dulía: es una virtud 414.

Edad: su influencia en los fenómenos místicos 767.
Embriaguez de amor: sigue a veces a la quietud mística 562; conducta del alma en este estado 563, *c)*.
Enfermedades: su influencia en los fenómenos místicos 776.
Entendimiento: qué es 256; aspecto negativo de su purificación 257; aspecto positivo 258.
Entendimiento (Don de): naturaleza 337; necesidad 338; efectos 339; bienaventuranzas y frutos correspondientes 340; vicios contrarios 341; medios de fomentarlo 342.
Equidad o epiqueya: es una virtud 429.
Esperanza: nociones 350; pecados opuestos 351; el crecimiento en ella 352.
Estado religioso: noción 726; finalidad 727; esencia 728; la vida común 729; los votos religiosos 730; la regla y constituciones 731.
Estado sacerdotal: introducción 718; la espiritualidad sacerdotal: *a)* ofrecer 719-20; *b)* bendecir 721; *c)* presidir 722; *d)* predicar 723; *e)* bautizar 724.
Estado seglar: introducción 733; qué se entiende por laicos o seglares 734; características de la espiritualidad seglar 735; *a)* la santificación de su vida familiar 736; *b)* de sus actividades profesionales 737; *c)* la «consagración del mundo» 738; *d)* el apostolado en su propio ambiente 739.
Estigmatización: el hecho 824; número de los estigmatizados 825; ¿lo fue San Pablo? 826; explicación racionalista 827; explicación católica 828; modo de producirse 829; la estigmatización diabólica 850.
Estudiosidad: en qué consiste 470.
Eucaristía: excelencia 312; su eficacia santificadora 314; disposiciones para comulgar 315; la acción de gracias 316; la comunión espiritual 317; la visita al Santísimo 318. La eucaristía como sacrificio (véase *Misa*).
Eutrapelia: en qué consiste 472.

Examen de conciencia: naturaleza 609; importancia 610; división 611; modo de hacerlo 612.
Exorcismos: 223.
Extasis: el fenómeno exterior 574; sus causas posibles 575; noción del éxtasis sobrenatural 576; el éxtasis profético 577; definición del éxtasis místico 578; sus causas 579; grados 580; formas 581; actitud del extático 582; duración 583; frecuencia 584; ¿merece el alma en él? 585; efectos 586; el desposorio espiritual 587; la llamada al extático 588; el éxtasis natural 589; el éxtasis diabólico 590; el éxtasis místico no es gracia *gratis dada* 820.

Fantasía (véase *Imaginación*).
Fe: nociones 333; pecados contra ella 334; el crecimiento en ella 335.
Fenómenos místicos extraordinarios: división fundamental 780.
Fidelidad de la gracia: naturaleza 635; importancia y necesidad 636; eficacia santificadora 637; modo de practicarla 638.
Fin de la vida cristiana: fin último y absoluto 36; próximo y relativo 37.
Fortaleza: (Don de): naturaleza 442; necesidad 443; efectos 444; bienaventuranzas y frutos correspondientes 445; vicios opuestos 446; medios de fomentar este don 447.
Fortaleza: cuadro esquemático 115; naturaleza 431; importancia y necesidad 432; vicios opuestos 433; partes en que se divide 434-40; medios de perfeccionarse en ella 441.
Frutos del Espíritu Santo: qué son y de dónde brotan 136; correspondientes al don de entendimiento 340; al don de ciencia 346; al don de temor 356; al don de sabiduría 371; al don de consejo 384; al don de piedad 410; al don de fortaleza 445.

Gloria de Dios: fin último de la vida cristiana 36.
Gracia santificante: naturaleza 86; reside en la esencia del alma 87; efectos 88; nos hace hijos de Dios 89; herederos del cielo 90; hermanos de Cristo y coherederos de El 91; nos da la vida sobrenatural 92; nos hace justos y agradables a Dios 93; nos da la capacidad de merecer sobrenaturalmente 94; nos une íntimamente con Dios 95; nos hace templos vivos de la Santísima Trinidad 96; está llamada a crecer y desarrollarse 282; fidelidad a la gracia 635-38.
Gracias actuales: naturaleza 140; necesidad 141; división 142; oficios y funciones 143.
Gratis dadas (Las gracias): naturaleza 751; número 752; *fe* 753; *palabra de sabiduría* 754; *palabra de ciencia* 755; *don de curaciones* 756; *don de milagros* 757; *profecía* 758; *discreción de espíritus* 759; *don de lenguas* 760; *interpretación de lenguas* 761.
Gratitud: es una virtud parte potencial de la justicia 423.
Gula (véase *Gusto*).
Gusto (Sentido del): modo de purificarlo 241.

Hábitos infusos: cómo se desarrollan 288.
Heridas de amor: naturaleza de las mismas 570.
Hierognosis (conocimiento instintivo de lo sagrado): el hecho 811; casos históricos 812; explicación del fenómeno 813.
Hipnosis: se distingue del éxtasis místico 589, 3.°
Histeria: se distingue del éxtasis místico 589, 4.°
Honestidad: es una virtud parte integral de la templanza 454.
Humildad: naturaleza 464; excelencia 465; importancia 466; grados 467; cómo se practica 468; vicio opuesto 469.
Iglesia, Cuerpo místico de Cristo (véase *Cuerpo místico*).

Imaginación: es uno de los sentidos internos 234,*b)*; importancia, necesidad y modo de purificarla 245; influencia en los fenómenos místicos 768-70.
Imperfección: concepto de la misma 159; modo de combatirla 206.
Impetus: qué son 569.
Incendios de amor: el hecho 821; sus grados 822; explicación de estos fenómenos 823.
Inedia (ayuno absoluto): el hecho 837; casos históricos 838; explicación del fenómeno 839.
Inhabitación trinitaria: existencia 40; naturaleza 41; finalidad 42-44; modo de vivirla 45-48.
Invocación del santo nombre de Dios: es acto de la virtud de la religión 402.

Jesucristo: su papel en nuestra santificación 49; es el Camino 51; la Verdad 52-55; y la Vida 56; causa meritoria de la gracia 57; y causa eficiente 58; y fuente de vida sobrenatural 59; cómo hemos de vivir el «misterio de Cristo» 60-68; Cristo, cabeza de la Iglesia 79-80.
Juramento: en qué consiste 400.
Justicia: cuadro esquemático 114; naturaleza 388; importancia y necesidad 389; partes integrales, subjetivas y potenciales 390; medios para perfeccionarse en ella 391.

Lágrimas de sangre (véase *Sudor de sangre*).
Laicos (véase *Estado seglar*).
Lectura espiritual: utilidad e importancia 656; libros principales 657; modo de leer 658.
Lengua: modo de purificarla 239.
Levitación: el hecho 848; casos históricos 849; explicación del fenómeno 850; sus falsificaciones 851.
Liberalidad: es una virtud 428.
Liturgia (véase *Oración litúrgica*).
Locuciones: noción 791; división 792; locuciones *auriculares* 793; *imaginarias* 794; *intelectuales* 795; a) *sucesivas* 796; b) *formales* 797; c) *sustanciales* 798; naturaleza teológica de las locuciones 799.
Longanimidad: en qué consiste 438.
Luces o resplandores: el hecho 855; casos históricos 856; explicación del fenómeno 857.

Llagas de amor: naturaleza de las mismas 571.

Magnanimidad: qué es 435.
Magnificencia: en qué consiste 436.
Mansedumbre: qué es y cómo se practica 460.
María Santísima: interviene eficazmente en nuestra santificación 70; oficio de María 71; la verdadera devoción a la Virgen 72; devociones marianas 73; la santa esclavitud mariana 74; la piedad filial mariana 75.
Matrimonio espiritual (véase *Unión transformativa).*
Matrimonio (Sacramento del): noción 328; fines 329; efectos 330.
Meditación: naturaleza 498; importancia y necesidad 499; método 500; materias que se han de meditar 501; tiempo 502,*a)*; lugar 502,*b)*; postura 502,*c)*; duración 502,*d)*; mal regulada, deprime el espíritu 773.
Memoria: la sensitiva es uno de los sentidos internos 234,*b)*; la intelectiva es una función del entendimiento 246 (cf. 255); importancia y necesidad y modo de purificarlas 246.
Mérito: es un medio para desarrollar la vida cristiana 285.
Método: en los estudios místicos debe prevalecer el método teológico sobre el descriptivo y experimental 169.
Misa (Santa): nociones 320; fines y efectos 321; disposiciones 322.
Mística: introducción y cuestiones de método 169; estado actual de la cuestión 170; su constitutivo esencial según los autores benedictinos 171; dominicos 172; carmelitas 173; jesuitas 174; y autores independientes 175; síntesis teológica sobre su íntima naturaleza 176; no es lo mismo *acto* místico que *estado* místico 177; ni *mística* que *contemplación infusa* 178; la mística y la ascética se compenetran mutuamente 179; la mística comienza en pleno estado ascético 180; relaciones de la mística con la perfección cristiana 181-82; la mística entra en el desarrollo normal de la gracia santificante 183; únicamente en la vida mística puede alcanzarse la perfección cristiana 184; así lo enseñan San Juan de la Cruz 185; y Santa Teresa 186; y San Francisco de Sales 187; todos estamos llamados a la vida mística 188.
Modestia: en qué consiste 462; virtudes derivadas 464ss; modestia corporal 471; en el ornato 473.
Mortificación: practicarla voluntariamente 232,3.° (véase *Purificación).*
Muerte: la de los santos es dulcísima 596.
Mundo: qué es 208; modo de combatirlo 209.

Natural: qué se entiende por ello 743,*b)*.
Naturaleza: noción de ella 743, *a)*.
Noche del espíritu: naturaleza 275; causas 276; efectos 277; necesidad 278; duración 279; lugar que ocupa en la vida espiritual 280.
Noche del sentido: naturaleza 267; causas 268; señales, 269; conducta práctica del alma 270; efectos 271; duración 272; lugar que ocupa en la vida espiritual 273.

Obediencia: naturaleza 416; excelencia 417; grados 418; cualidades 419; ventajas 420; Cristo, modelo supremo 421; falsificaciones 422.
Observancia (Virtud de la): en qué consiste 413.
Obsesión diabólica: naturaleza 214; clases 215; causas 216; conducta práctica del director 217.
Ofrendas y oblaciones: son actos de la virtud de la religión 398.
Oído (Sentido del): modo de purificarlo 239.
Olfato (Sentido del): modo de purificarlo 240.
Oración: puede aumentar la vida de la gracia por su eficacia impetratoria 286; con las debidas condiciones es siempre infalible 287; es acto de la virtud de la religión 395; naturaleza 476; conveniencia 477; necesidad 478; a quién se debe orar 479; por quién 480; eficacia santificadora 481; las distracciones 482,*a)*; las sequedades y arideces 482,*b)*; escollos que se han de evitar 483; grados principales de oración 490-91; oración vocal 492-97; meditación 498-502; oración afectiva 503-507; oración de simplicidad 508-12; oración de recogimiento infuso 556-58; oración de quietud 589-63; oración de unión 564-71; oración extática 573-90; oración de unión transformativa 591-96.
Oración litúrgica: excelencia 486; eficacia santificadora 487; comparada con la privada 489.
Oración privada: excelencia y necesidad 488; comparada con la litúrgica 489.
Orden (Sacramento del): noción 325; efecto 326.
Ordinario y extraordinario en la vida cristiana (Lo): qué debe entenderse por ello 25 27 y 183.

Paciencia: naturaleza y grados 437.
Padre nuestro: exposición 497.
Pasiones: noción 248; naturaleza 249; número 250; importancia 251; educación 252; advertencias al director 253.
Pecado: en qué consiste 198; a) *Pecado mortal:* de ignorancia, fragilidad, indiferencia y malicia 199; horror hacia él 200; b) *Pecado venial:* naturaleza 201; división 202; malicia 203; efectos 204; medios de combatirlo 205.
Penitencia (Sacramento de la): valor sustantivo 308; disposiciones para recibirlo 309; efectos 310; la virtud de la penitencia y el espíritu de compunción 311.
Perfección: la perfección en general 144-45; naturaleza de la perfección cristiana 147; consiste especialmente en la caridad 148; y en las demás virtudes en cuanto imperadas por la caridad 149; crece a medida que se intensifican la caridad y demás virtudes 150; consiste primariamente en el amor de Dios y secundariamente en el amor al prójimo 151; y más en la caridad afectiva que en la efectiva 152; es indispensable la actuación del don de sabiduría 153; no puede encontrar límite en esta vida 154;

consiste en los preceptos más que en los consejos 155; es obligatoria para todos los cristianos 156; pecan mortalmente el religioso y el sacerdote que la descuidan 157; y aun el simple seglar si la desprecia 157; en qué sentido obliga la práctica de lo más perfecto *hic et nunc* 158; los grados de la perfección cristiana 160-61; si es posible en esta vida 162; la perfección cristiana y la predestinación 163; supone siempre un desarrollo eminente de la gracia 165; y la perfección de las virtudes infusas 166; y purificaciones pasivas 167; y vida mística 168; la perfección se encuentra únicamente en la vida mística 184; así lo enseña San Juan de la Cruz 185; Santa Teresa 186; y San Francisco de Sales 187; el deseo de la perfección 620-24.

Perfume sobrenatural: el hecho 858; casos históricos 859; naturaleza del perfume 860; explicación del fenómeno 861.

Perseverancia: en qué consiste 439.

Piedad (Don de): naturaleza 407; necesidad 408; efectos 409; bienaventuranzas y frutos derivados 410; vicios opuestos 411; medios de fomentar este don 412.

Piedad (Virtud de la): naturaleza 404; pecados opuestos 405; medios de adelantar en ella 406.

Plan de vida: noción 650; utilidad 651; cualidades 652; su cumplimiento 653.

Posesión diabólica: existencia 218; naturaleza 219; señales 220; causas 221; remedios 222-23.

Potencias: necesidad de purificarlas 233.

Presencia de Dios: naturaleza 603; eficacia santificadora 604; fundamento teológico 605; consecuencias 606; modo de practicarla 607.

Preternatural: qué es 746.

Prudencia: cuadro esquemático 113; naturaleza 376; importancia y necesidad 377; partes integrales, subjetivas y potenciales 378; vicios opuestos 379; medios para perfeccionarse en ella 380.

Psicología: nociones 84.

Purificación: necesidad de purificar las potencias 233; *purificación activa de los sentidos:* nociones previas 234; *sentidos externos:* necesidad de purificarlos 237; la vista 238; el oído y la lengua 239; el olfato 240; el gusto 241; el tacto 242; *sentidos internos:* del sentido común y facultad estimativa 244; de la imaginación 245; de la memoria 246; *de las pasiones* 248-53; *de las potencias del alma* 255; del entendimiento 256-58; de la voluntad 259-62.

Purificaciones pasivas: necesidad para alcanzar la perfección 265; noche del sentido 267-73; noche del espíritu 275-80.

Quietud (Oración de): naturaleza 559; efectos 560; fenómenos concomitantes 561-62; conducta práctica del alma 563, *a).*

Recogimiento infuso: naturaleza 556; fenómenos concomitantes 557; conducta práctica del alma 558.

Religión (Virtud de la): naturaleza 392; actos 393-402; pecados opuestos 403.

Religiosos (véase *Estado religioso).*

Resignación: aceptar con ella las cruces 232,2.°

Revelaciones: noción 800; división fundamental 801; otras divisiones 802; *las revelaciones privadas:* existencia 803; no entran en el depósito de la fe 804; alcance de las mismas 805; naturaleza teológica de las revelaciones 806; reglas de discernimiento 807.

Sabiduría (Don de): naturaleza 368; necesidad 153 y 369; efectos 370; bienaventuranzas y frutos correspondientes 371; vicios opuestos 372; medios de fomentar este don 373.

Sacerdotes (véase *Estado sacerdotal).*

Sacramentos: aumentan la gracia y desarrollan la vida cristiana 284; noción 291; número 292; división 293; orden 294; gracia que confieren 295; el carácter sacramental 296; bautismo 297-303; confirmación 304-7; penitencia 308-11; eucaristía 312-22; unción de los enfermos 323; orden sacerdotal 324-26; matrimonio 327-30.

Sacrificio: en qué consiste como acto de la virtud de la religión 397.

Santificación del alma: fin próximo de la vida cristiana 37.

Santos: se les debe invocar 479.

Seglares (véase *Estado seglar* y *Matrimonio).*

Sentidos externos: noción 234,*a)*; necesidad de purificarlos 237.

Sentidos internos: noción 234,*b)*; purificación del sentido común y de la facultad estimativa 244; de la imaginación o fantasía 245; de la memoria 246.

Sequedades o arideces: causas y remedios 482,*b).*

Sexo: su influencia en los fenómenos místicos 567.

Simplicidad (Oración de): el nombre 508; naturaleza 509; práctica 510; ventajas 511; objeciones 512.

Síncope (véase *Desvanecimiento natural).*

Sobrenatural: noción de lo sobrenatural 744; división 745.

Sobriedad: es una virtud parte subjetiva de la templanza 456.

Sonambulismo: se distingue de la «marcha extática» 589,2.°

Sudor y lágrimas de sangre: el hecho 831; casos históricos 832; explicación de estos fenómenos 833.

Sueño (véase *Vigilia).*

Sueño de las potencias: sigue a la quietud mística 561; conducta del alma en este estado 563,*b).*

Sufrimiento: necesidad 230; excelencia 231; grados de amor a él 232.

Sutileza: el hecho 852; casos históricos 853; explicación del fenómeno 854.

Tacto (Sentido del): modo de purificarlo 242.

Temor (Don de): naturaleza 353; necesidad 354; efectos 355; bienaventuranzas y frutos correspondientes 356; vicios contrarios 357; medios de fomentarlo 358; sus relaciones con la templanza 474.

Temperamento: naturaleza 641; clasificación 642; el sanguíneo 643; el nervioso 644; el colérico 645; el flemático 646; con-

clusión general sobre los temperamentos 647; el temperamente ideal 648; influencia del temperamento en los fenómenos místicos 566.
Templanza: cuadro esquemático 116; naturaleza 449; importancia y necesidad 450; vicios opuestos 451; partes integrales 453-54; subjetivas 455-58; y potenciales 459-73.
Tentación: la que procede del demonio 211; su psicología 212; modo de combatirla 213.
Teología de la perfección: nociones de terminología 25; el nombre 26; relaciones con las otras ramas de la teología 27; su extensión o campo 28; definición 29; importancia y necesidad 30; modo de estudiarla 31; método 32; fuentes 33-34; división 35.
Toques místicos: en qué consisten 568.
Trabajo intelectual: cuando es absorbente deprime el espíritu 772.
Trinidad (La Santísima): mora en nosotros 40; de qué manera 41; nos hace participantes de su vida íntima 43; se constituye en objeto fruitivo de la experiencia mística 44; modo de vivir el misterio de la divina inhabitación 45-48.
Unción de los enfermos 323.

Unión (Oración de): naturaleza 564; características esenciales 565; efectos 566; fenómenos concomitantes 567-71.
Unión extática (véase *Extasis*).
Unión transformativa: naturaleza 592; ¿hay confirmación en gracia? 593; ¿cabe en esta vida la visión beatífica? 594; efectos 595; todos podríamos llegar a ella 597.

Veracidad: en qué consiste 425; pecados opuestos 426.
Vergüenza: es una virtud parte integral de la templanza 453.
Vida: la vida natural del hombre 82; la vida sobrenatural 83.
Vida cristiana: idea general de su desarrollo 190-95.
Vigilia constante (privación del sueño): el hecho 840; casos históricos 841; explicación del fenómeno 842.
Vindicta: es una parte potencial de la justicia 424.
Virginidad: en qué consiste 458.
Virtudes infusas: existencia y necesidad 98; naturaleza 99; sus diferencias con las virtudes naturales o adquiridas 100; propiedades generales 101; división 102; a) *virtudes teologales*: existencia 103; naturaleza 104; número 105; orden entre ellas 106; sujeto donde residen 107; b) *virtudes morales*: existencia 108; naturaleza 109; número 110. *Las virtudes cardinales*: naturaleza 111; número 112.
Visión beatífica: si cabe en esta vida 594.
Visiones: noción 781; división 782; visiones *corporales* 783; *imaginarias* 784; *intelectuales*: características 785; elementos 786; su plena certeza y origen divino 787; objeto 788; naturaleza teológica de las visiones 789; reglas de discernimiento 790.
Visita al Santísimo: 318.
Vista: modo de purificarla 238.
Vocal (Oración): conveniencia y necesidad 493; condiciones 494; duración 495; fórmulas 496; exposición del Padrenuestro 497.
Voluntad: qué es 259; necesidad de purificarla 260.
Voluntad de Dios (véase *Conformidad con*).
Voto: en qué consiste 399.
Votos religiosos: 730.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEXTA EDICION DE LA «TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 25 DE MARZO DE 1988, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIACION DEL SEÑOR, EN LOS TALLERES DE SELECCIONES GRAFICAS, CARRETERA DE IRUN, KM. 11,500 MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI